STVDIA PHILOLOGICA VALENTINA

Número 15, n.s. 12 **Any 2013**

Filología, Literatura, Historia y Pensamiento en la época de san Juan de Ribera

Departament de Filologia Clàssica

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

STVDIA PHILOLOGICA VALENTINA

Departament de Filologia Clàssica - Universitat de València

CONSELL DE REDACCIÓ

Directora: Carmen Morenilla Talens (Universitat de València)

Secretari: Luis Pomer Monferrer (Universitat de València)

Vocals: Carmen Bernal Lavesa (Universitat de València), Marco A. Coronel Ramos (Universitat de València), Maria Luisa del Barrio Vega (Universidad Conplutense de Madrid), Jorge Fernández López (Universidad de la Rioja), Concepción Ferragut Domínguez (Universitat de València), Carmen González Vázquez (Universidad Autónoma de Madrid), Ferran Grau Codina (Universitat de València), Mikel Labiano Ilundain (Universitat de València), Mari Paz López Martínez (Universitat d'Alacant), Mercedes López Salvà (Universidad Complutensa de Madrid), Antonio Melero Bellido (Universitat de València), Matteo Pellegrino (Università degli Studi di Foggia), Violeta Pérez Custodio (Universidad de Cádiz), Elena Redondo Moyano (Universidad del País Vasco), Lucía Rodríguez-Noriega Guillen (Universidad de Oviedo), Juana María Torres Prieto (Universidad de Cantabria)

Coordinadors del volum: Marco A. Coronel Ramos y Christian Porcar Bataller

CONSELL ASSESSOR

Trinidad Arcos Pereira
Universidad de Las Palmas de Gran Canaria

Máximo Brioso Sánchez
Universidad de Sevilla

Carmen Codoñer Merino
Universidad de Salamanca

Francesco De Martino
Università degli Studi di Foggia

Mª Teresa Echenique Elizondo
Universitat de València

Paolo Fedeli
Università degli Studi di Bari

Maria do Céu Zambujo Fialho
Universidade de Coimbra

Edward V. George
Profesor emérito Texas Tech University

Francisco M. Gimeno Blay
Universitat de València

Albert Hauf Valls
Universitat de València

Ana Iriarte Goñi
Universidad del País Vasco

Montserrat Jufresa Muñoz
Universitat de Barcelona

Fiona Macintosh
University of Oxford

José María Maestre Maestre
Universidad de Cádiz

Giuseppe Mastromarco
Università degli Studi di Bari

Marc Mayer Olivé
Universitat de Barcelona

Carles Miralles
Univesitat de Barcelona

Elina Miranda Cancela
Universidad de La Habana

Mª Teresa Molinos Tejada
Universidad de Valladolid

Carlos Ferreira Morais
Universidade de Aveiro

Víctor Navarro Brotons
Universitat de València

Christoph Riedweg
Universität Zurich

Andrea Rodighiero
Università degli Studi di Verona

Ignacio Rodríguez Alfageme
Universidad Complutense de Madrid

Consuelo Ruiz Montero
Universidad de Murcia

Maria Fátima Sousa Silva
Universidade de Coimbra

Mercedes Torrevejano
Universitat de València

Isabel Velázquez Soriano
Universidad Complutense de Madrid

† Antonie Wlosok
Universität Mainz

Bernhard Zimmermann
Universität Freiburg

Maquetació: JPM Ediciones

Dipòsit legal: V-887-1996
ISSN: 1135-9560
Imprimeix: Ulzama Digital

ÍNDICE

PRESENTACIÓN I

I. FILOLOGÍA Y LITERATURA

RICAPITO, Joseph V., «La figura del Escudero del *Lazarillo de Tormes,* sus gestos y vestimenta» 3
REDONDO, J., «El *Compendium Graecarum Institutionum* de Ledesma i la gramàtica de Làscaris» 13
BRIESEMEISTER, Dietrich, «Un nuevo poema épico neolatino sobre Hernán Cortés: la *Cortesias* del jesuita Pedro Paradinas» 25

II. HISTORIA Y PENSAMIENTO

BENITO GOERLICH, Daniel, «San Juan de Ribera mecenas del Arte» 49
ESTEBAN, León, «Colegios e instrucción de niños moriscos en la ciudad de Valencia» 87
MARTÍNEZ ROJAS, Francisco Juan, «Los moriscos en el Reino de Jaén a finales del s. XVI: realidad social y desafío pastoral» 107
MESTRE SANCHIS, Antonio, «El colegio de Corpus Christi y el Estudi General. Tomás Navarro, catedrático-pavorde (s. XVIII)» 125

III. RELIGIÓN

CALLADO ESTELA, Emilio, «Un testimonio inédito contra la expansión conventual en la España de Felipe III» 149
CORONEL RAMOS, Marco Antonio, «La caridad: voces de reforma del clero en el siglo XVI» 169
PONS FUSTER, Francisco, «El patriarca Juan de Ribera y el *Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros*» 189
NAVARRO SORNÍ, Miguel, «La cultura del Patriarca Juan de Ribera a través de su biblioteca» 221

IV. RESEÑAS DE LIBROS Y CONGRESOS 247

Studia Philologica Valentina
Vol. 15, n.s. 12 (2013) I-IV ISSN: 1135-9560

Presentación

Juan de Ribera nace en Sevilla el 27 de septiembre 1532 de don Perafán Enríquez de Ribera y Portocarrero y doña Teresa Pinelo. Su padre era duque de Alcalá y marqués de Tarifa y llegó a alcanzar la dignidad de virrey de Cataluña y de Nápoles. Juan de Ribera estudió en la Universidad de Salamanca teniendo por maestros a personalidades como Mechor Cano y Domingo de Soto. Con apenas treinta años, en 1562, fue nombrado por el papa Pío IV obispo de Badajoz, destacando por su labor pastoral y administrativa. Luego, en 1568 recibirá el nombramiento de arzobispo de Valencia, teniendo que afrontar toda la problemática de la evangelización de los moriscos. Destacó entonces por su celo pastoral, realizando en sus años de arzobispo casi tres mil visitas pastorales o convocando siete sínodos. Su obra más perenne fue la fundación del Real Colegio Seminario de *Corpus Christi* con la intención de formar intelectualmente y en espíritu a los sacerdotes. Este colegio será paradigma para los seminarios que se fundaron posteriormente por mandato de Concilio de Trento. Juan de Ribera morirá en Valencia el seis de enero 1611 tras haber reunido en su persona las dignidades de arzobispo y virrey de Valencia y de Patriarca de Antioquía. También fue Capitán General, Presidente de la Audiencia y Canciller de la Universidad.

Estas breves notas biográficas describen a un personaje inscribible dentro de la categoría de *hombres de época*, es decir, de personalidades que sirven para esclarecer un período de historia dada la influencia que ejercieron, las relaciones que mantuvieron y las responsabilidades que ostentaron. No es por ello inexacto afirmar que el Patriarca san Juan de Ribera es un fusor en el que tiene cabida el humanismo, el erasmismo, las reformas o la contrarreforma y, a la vez, el crisol en el que contrastan las

más diversas tendencias políticas, estéticas y espirituales de su época. Tal vez todo esto justifique que san Pío V lo llamara *lumen totius Hispaniae*.

De lo anterior se infieren las razones por las que hemos utilizado el nombre de Juan de Ribera para vertebrar un volumen en el que se recogen diversas colaboraciones sobre la filología, el pensamiento y la espiritualidad en la época del Patriarca o que sean consecuencia posterior de la acción de este arzobispo de Valencia. A esto responde el título del presente monográfico distribuido en tres grandes bloques: Filología y Literatura, Historia y Pensamiento y Religión.

En el primer bloque se incluyen tres trabajos respectivamente de Joseph Ricapito, Jordi Redondo y Dietrich Briesemeister. En el primero de estos trabajos Joseph Ricapito vuelve a sus estudios sobre el *Lazarillo de Tormes* para analizar las convenciones que su autor utiliza para caracterizar la figura del Escudero. De todo ello pueden extraerse interesantísimas conclusiones sobre el erasmismo del autor de la genial novela. La aportación de Jordi Redondo abunda en el ámbito del helenismo español del siglo XVI a través de la figura del valenciano Miquel Jeroni Ledesma. Por último, Dietrich Briesemeister, se interna en la épica neolatina y vernácula de la mano de uno de los conquistadores más renombrados, Hernán Cortés. Estudiará la literatura al respecto de esta figura desde el siglo XVI al XVIII, para centrarse en la tardía obra que le dedica el jesuita Pedro Paradinas.

Cuatro son los trabajos que se incluyen en el segundo bloque. En el primero, Daniel Benito Goerlich desarrolla *in extenso* la imagen de don Juan de Ribera como mecenas de las artes y explica con todo detalle cuáles fueron sus principales intereses artísticos y cómo utilizaba el arte para su ministerio pastoral. Las dos siguientes aportaciones tienen que ver con la problemática de los moriscos, en la que san Juan de Ribera ocupó una parte considerable de su tiempo. Así, por un lado, León Esteban para revista con minuciosidad a la formación de los moriscos tal y como lo estableció el arzobispo de Valencia, mientras que Francisco Juan Martínez Rojas la problemática morisca en el antiguo reino de Jaén y los problemas pastorales derivados. Ambas contribuciones se complementan dando una amplia visión del problema morisco en España. Por último, Antonio Mestre aporta una magnífica visión panorámica de las relaciones del Colegio de Corpus Christi

con la Universidad de Valencia desde la fundación del colegio por parte de san Juan de Ribera hasta el siglo XVIII.

En el último apartado se incluye una serie de trabajos sobre la vida religiosa y espiritual de la España del momento y, especialmente, de la Valencia que conoció Juan de Ribera. Así, Emilio Callado Estela profundiza en el debate abierto en la España de Felipe III sobre la expansión conventual. En el trabajo aquí publicado se analizan un testimonio inédito al respecto. Tras esta colaboración, Marco Antonio Coronel Ramos analiza el debate sobre la reforma del clero tanto desde la visión de Santo Tomás de Villanueva y el propio san Juan de Ribera como desde la literatura del momento. Por último, cierra el volumen una serie de aportaciones centradas en la figura del Patriarca Ribera: Francisco Pons Fuster estudia pormenorizadamente el catecismo para la instrucción de moriscos que mandó publicar el virrey del Reino de Valencia. Con esta obra queda de manifiesto su preocupación pastoral y social por los moriscos y sus hijos. Concluye este volumen con la colaboración de Miguel Navarro Sorní en la que se demuestra que Juan de Ribera era un hombre del humanismo por su formación y su cultura. La biblioteca que reunió en su Colegio de Valencia es buena prueba de ello.

De esta manera han quedado reunidos en este número de *Studia Philologica Valentina* un conjunto de trabajos que toman como acotación temporal la vida de uno de los personajes más notables del XVI valenciano y español. Los grandes temas literarios, estéticos y políticos de la época dejan huella en el arzobispo de Valencia, quien, a su vez, es fuente de irradiación de aquellos en ámbitos tan diversos como la universidad, la educación y la política. Por ello Juan de Ribera es en este volumen espejo para mirar un siglo y, al mismo tiempo, objeto de algunos trabajos. Con todo ello se aporta nueva luz a diversos aspectos del humanismo español.

Marco Antonio Coronel Ramos
Universitat de València

I. FILOLOGÍA Y LITERATURA

Studia Philologica Valentina
Vol. 15, n.s. 12 (2013) 3-12 ISSN: 1135-9560

La figura del Escudero del *Lazarillo de Tormes*, sus gestos y vestimenta

The figure of the Squire in *Lazarillo de Tormes*, his gestures and clothing

Joseph V. Ricapito
Louisiana State University

Fecha de recepción: 02/12/12
Fecha de aceptación: 23/01/13

> Mas muy a tendido paso pasaba por estas cosas…Entonces salimos de la iglesia y a buen paso tendido comenzamos a ir por una calle abajo (151-152).[1]

> Y con un paso sosegado y el cuerpo derecho haciendo con él y con la cabeza muy gentiles meneos (157).

El personaje del Escudero (*Lazarillo de Tormes*, capítulo tres) es una fuente fecunda de mucha información con respecto a los modos y modales de la España del Siglo de Oro. Para los fines de este trabajo, me voy a enfocar en sus gestos y referencias a su indumentaria. Mi enfoque será en la cortesía y buena (y mala) crianza, como también sus ambiciones y sus relaciones con los demás. Al mismo tiempo lo estudiaré desde el punto de vista de varios libros y manuales de comportamiento de la época.

Al principio del tercer capítulo, el Escudero caminaba en el pueblo y ve a Lazarillo. Sospecha que Lazarillo está sin trabajo y es uno entre muchos pordioseros en el pueblo. Le propone a Lazarillo que le siga y sirva de criado. Lazarillo está muy impresionado por él y su apariencia. Lazarillo le sigue pensando que sus preocupaciones de comer están resueltas. Hay que recordar que con su amo anterior cuando servía a un clérigo tacaño y cruel,

---

[1] Todas las referencias al texto del *Lazarillo* son de mi edición de la obra, Madrid: Cátedra, 1976 con ediciones posteriores.

Lazarillo recibió un golpe en la cabeza cuando el cura de Maqueda buscaba una serpiente inexistente. Acabó quebrándole a Lazarillo en la cabeza porque pensaba que el silbido creado por el hueco de la llave al cajón de pan y los respiros de las roncadas de Lazarillo mientras dormía eran de la serpiente. Lazarillo es despedido no solamente hambriento sino también maltratado.

Cuando Lazarillo ve al Escudero, bien vestido como lo es, le asegura la satisfacción del hambre de que padecía. Cualquiera que conoce el *Lazarillo* sabe que Lazarillo es víctima de apariencias falsas. Quiero demostrar que el autor de la obra fue influido por una forma de literatura prevalente durante el tiempo que compuso la obra.

Uno de los primeros ejemplos de esta literatura fue un librito escrito por Erasmo de Róterdam (1530), traducido como *A Handbook on Good Manners for Children*.[2] El libro es esencialmente un manual con relevancia a modales y comportamiento en la sociedad. Según la traductora, Eleanor Merchant: «Erasmus addressed the way in which appearance, body language, and behaviour could convey a person's character and mind» (xii).

El librito pretendía formar a los jóvenes en sus modales. Erasmo habla de la importancia de adaptarse a las costumbres locales (7). Urge que los jóvenes «make sure your style of dress is in keeping with your means and standing, and well-suited to your country and custom» (33). Dice además: «But a rich man who flaunts the quality of his clothing, reminds others of their own pitiful state, and kindles the flame of envy towards himself.»[3]

[2] Bremmer dice que el librito de Erasmo tuvo mucho éxito con el público. En el siglo XVI hubo 80 ediciones en Latín. Con respecto al gesto de caminar, Bremmer dice: «Erasmus stated that it should be steady but not hasty» (28). Añade que las notas de Erasmo sobre el gesto de andar y cosas semejantes «ultimately derive from Classical and Hellenestic Greece!» (*ibíd.,* 29).

[3] La ropa ocupa una parte muy importante en el *Lazarillo*. Podemos imaginar cómo es la apariencia de Lazarillo y qué ropa tiene. El Escudero está bien vestido y quiere que la gente lo admire. En cambio, cuando Lázaro sirve al Capellán, gana lo bastante para comprarse ropas, aunque la ropa es de ocasión, «ahorré para me vestir muy honradamente de la ropa vieja, de la cual compré un jubón de fustán viejo, y un sayo raído o manga transada y puerta, y una capa que había sido frisada, y una espada de las viejas de Cuéllar» (198). Lazarillo imita al Escudero y se convierte en un falso «man of parts.» Lo mismo puede decirse cuando es pregonero, el Arcipreste soborna a Lazarillo con provisiones y «calzas viejas que deja.» (201). Aun cuando Lazarillo trata de hacerse

Se ve que Erasmo, que era un hombre muy conocido y respetado, y tenía bastante experiencia en cosas mundanas, llega a conclusiones que son parte de su observación en las cortes. Si alguien se acercara a un rey cercado de amigos de la corte, «yet fail to remove his cap or make a bow, he would be considered not just uncivilized, but genuinely mad by all around» (36). Debemos recordar que una de las ambiciones del Escudero es ser privado de un rey. Erasmo ofrece otros consejos muy fundamentales, tal y como: Willingly give up your seat to someone of higher rank, and if you're invited to sit at a place of great honor, decline it politely» (154).

Cuando Lazarillo y el Escudero llegan a la casa del Escudero, Lazarillo tiene la sospecha de que sigue teniendo mala suerte para con sus amos, para juzgar de la vaciedad de la casa. Cuando Lazarillo saca un pedazo de pan de su camisa, el Escudero se interesa y se acerca a él, esperando que su criado le invite a compartir el pan. El Escudero no extiende buenos modales para con su criado porque piensa que Lazarillo está en un nivel inferior a él, a pesar del hecho de que el Escudero es impecune. El Escudero le pregunta a Lazarillo si la masa fue amasada con manos limpias. Lo que le interesa al Escudero es su honor, pero sus preguntas son huecas considerando que el Escudero es un pobretón. El lector empieza a ver de qué pie cojea el Escudero. En cuanto a la preocupación por las manos limpias que habrían amasado el pan, es una preocupación falsa e indigna.[4]

Erasmo urge cierta conducta cuando se trata de pan: que el cortesano no debe «Clutching the bread in one hand, and breaking off bits with the fingertips, is a habit limited to certain over-indulged courtiers» (44-45). El Escudero agarra el pan y lo devora con ambas manos. El texto reza: «Así plega a Dios—dijo el pobre de mi amo. Y llevándolo [el pan] a la boca, comenzó a dar en él tan fieros bocados como yo en el otro» (154). El Escudero come como si no hubiera comido en su vida. Devora el pan que Lazarillo tuvo en su camisa. Otra vez dice Erasmo: «Before you take a drink, finish

pasar como un hombre de bien, el hecho de que esa ropa es vieja subvierte su tentativa de ser un hombre de bien.

[4] Es de considerarse que la palabra 'limpio' y 'limpieza' tienen el doble sentido de «limpieza de sangre» en el texto del *Lazarillo* y en el *Buscón* de Quevedo. Esto es importante cuando se considera que, como el Escudero mismo lo confiesa, es de la Costanilla de Valladolid, notoria residencia de judíos. (Ricapito, 174). El autor del *Lazarillo* está jugando con el lector.

chewing your food. Don't put your lips straight to the cup, without first wiping them with a napkin or a small cloth, particularly if someone is offering you a drink from their own cup, or when you are sharing a common cup» (47). Evidentemente , el Escudero no presta atención a las reglas del comportamiento en la mesa. Ofrece una bebida a Lazarillo, quien para crear una impresión de su abstinencia, dice: «Señor, no bebo vino.» El Escudero le contesta bruscamente: «Agua es» (155).

Hablando de la comida, dice «It's uncivilized to let your eyes roam about looking at what everyone else is eating, and it's indecent to stare directly at anyone else at the dinner for too long. It's even worse to glance sideways shiftily at those sitting on the same side as you. It's worst of all to twist your head round behind you to see what's going on at another table» (58). Es justo decir que el Escudero (y Lazarillo mismo) no cumplen con las reglas sugeridas por Erasmo. Son ejemplos de lo opuesto de lo que Erasmo sugiere. El autor está demostrando como Lazarillo y el Escudero representan lo opuesto al comensal y bebedor ideal. Y la razón evidentemente es que el autor está utilizando la sátira y la ironía con respecto al personaje del Escudero con sus posturas falsas.

En sus coloquios, Erasmo demuestra ideas semejantes relacionadas con los modales de buena (o mala) crianza.[5] En el coloquio «A Lesson in Manners» el maestro dice: «You seem to me to have been born not in a hall but a stall, so crude are your manners.[6] A respectable boy ought to have decent manners. Whenever one of your betters addresses you, stand up straight and uncover your head. Your face should be neither sad nor gloomy nor saucy nor insolent nor changeable, but controlled by a pleasant modesty» (20). En otro coloquio, Chrysoglottus dice: «He takes orders—and is once more anointed and consecrated; his clothes are changed, prayers said. All this I approve of, but they're doing it from custom rather than from conviction I don't approve of» («The Godly Feast,» 68).[7]

[5] Para más bibliografia sobre las modales, véase *Colloquies*, p. 20.

[6] Esto recuerda el hecho de que la madre de Lazarillo atendía a caballos: «De manera fue frecuentando las caballerizas» (103).

[7] Véase también el coloquio, «The Girl with No Interest in Marriage,» donde Eubulus dice, «Your chastity, moreover, is not impaired even though you live with your parents. So what remains? The veil; a linen garment turned inside out; certain rites that by themselves contribute nothing to religion and do not commend anyone in the sight of Christ, who regards only purity of heart» (110).

Con respecto a la indumentaria y las apariencias en los coloquios, un soldado dice [después de no reconocer a un personaje]: «No, but your shaven head and strange dress make you seem a different sort of creature» («Soldier and Carthusian,» 128). Cito este ejemplo para mostrar hasta qué punto las apariencias interesaban a Erasmo, y que el episodio del Escudero y Lazarillo, como tantos otros aspectos del *Lazarillo de Tormes,* encuentran su origen en Erasmo, pero puestos al revés. El Cartujano en el coloquio «The Soldier and the Carthusian» dice: «What's amazing in my dress? It covers my body, doesn't it? Clothing serves the double purpose of warding off the weather and covering what shame bids us conceal» (129-130). En el coloquio «The Well to-do Beggars» Conrad dice: «As clothes don't make a man better, so they don't make a man worse» (206). El autor del *Lazarillo de Tormes* utiliza lo opuesto en su creación del Escudero y Lazarillo con respecto a cosas relevantes a los modales y el vestir, porque esto es lo que interesa al Escudero, con sus actitudes significativas a la creación de su personaje. En el mismo coloquio Conrad dice: «And yet for a poor man to ape the dress of a rich man would be unseemly» (212). Véase también lo dicho por Conrad con respecto al vestir decoroso, *ibíd.*, p. 388.»[8] En el mismo coloquio Conrad dice: «And yet for a poor man to ape the dress of a rich man would be unseemly» (212). Alastor en «Charon» dice: «Certain creatures in black and white cloaks and ash-gray tunics, adorned with plumage of various kinds» (391). Erasmo nota la tendencia de vanidad externa entre los varios curas.

Cornelia dice: «So much for procedures. Now hear what subjects we should debate. Our first concern should be our social standing. This depends most of all on dress, a matter so much neglected that nowadays you can hardly tell a nobleman from a commoner» («The Council of Women,» 445). Erasmo está enfatizando actitudes corrientes relacionadas con los efectos del vestir.[9]

El Escudero es muy diligente con respecto a los saludos. Esto, lo mismo con su apariencia es un producto de su yo y la vanidad. Enfatiza esto cuando dice: «Acuérdome que un día deshonré en mi

[8] Véase también el coloquio «Cowl and Cloak,» *Colloquies,* pp. 356, 362. Con referencia a la religión, y para el vestirse como un «dandy,» véase p. 388.

[9] Véase el coloquio, «The Seraphic Funeral,» p. 510, donde Philecous dice, «So the dress does not release one from the fire of purgatory.»

tierra a un oficial y quise ponerle las manos porque cada vez que le topaba me decía 'Mantenga Dios a Vuestra Merced' —Vos, don villano ruin—le decía yo—, ¿Por qué no sois bien criado? ¿Manténgaos Dios' me habéis de decir, como si fuese quienquiera? De aquí adelante, de aquí acullá, me quitaba el bonete y hablaba como debía» (173). En «Formulae» Erasmo da una serie de ejemplos tocantes en los saludos: «Not without reason does a certain author advise us to be cordial in greeting. For a cheerful and pleasant greeting often wins friendship and dispels unfriendliness; it fosters and increases mutual good will. Some people are such Demeas, and so boorish, that they hardly return your salutation. In some this fault is due to their bringing up rather than to their natural disposition (557).

Giovanni Della Casa, en su *Galateo* (otro libro sobre los gestos y la buena crianza) da unos ejemplos que iluminan el comportamiento del Escudero: «Sono ancora de quelli che così si demenano e scontorconsi e prostendonsi e sbadigliano, rivolgendosi, ora in su l'un lato e ora en su l'altro que pare che li pigli la febbre in quell'ora» (377) y «Ben vestito dee andar ciascuno e secondo sua condizione e secondo sua età perciocché altrimenti facendo pare che egli sprezzi la gente» (*ibid*).

Otro libro interesante que tiene que ver con la buena crianza y los modales es *The Civile Conversation* de Stefano Guazzo. Guazzo pasó siete años en España en asuntos de estado y poco después de la Paz de Castel Cambresis en 1599 fue enviado por el Duque Guglielmo como embajador a Carlos IX de Francia (vol. 1, v).[10] Escribe sobre la lisonja, lo cual el Escudero está más que dispuesto para hacer en su búsqueda de un trabajo en la corte. Los redactores y traductores del texto de Guazzo nos dicen: «Guazzo, was made for frankness and for truth, but the spirit of the times was against him, and under its compelling influence he lowered himself in his own eyes to forms of blandishment and flattery which he would have done well to avoid»(xi).[11]

[10] Aunque este libro apareció después de la fecha de las ediciones del *Lazarillo de Tormes,*1554, muchas de sus ideas probablemente fueron parte de la sociedad docta.

[11] Véase: «Ya cuando asienta un hombre con un señor de título, todavía pasa su laceria. Pues, ¿por ventura no hay en mí habilidad para servir y contentar a éstos? ¡Por Dios! Si con él topase, muy su privado pienso que fuese y que mil servicios le hiciese, porque yo sabría mentille tambien como otro y agradalle a las mil maravillas» (*Lazarillo de Tormes*, pp. 175-176). Guazzo dice: «If you be affable and cour-

Se puede hacer el mismo aserto con respecto al Escudero y su deseo de complacencia en lisonjear a un príncipe para conseguir su favor. Pero como reza la cita, el lisonjear era una costumbre del tiempo y el Escudero estaba de buena gana para sucumbir a esta modalidad. Guazzo se precia en notar que la adquisición de ciertas costumbres, especialmente la conversación civil, lo cual difiera una persona civil de las bestias (30).[12] Ofrece un ejemplo del uso de la lisonja: «Tush, Master Annib. Flatterie is the way to make friends, win preferment: and I am perswaded, that hee which knoweth not howe to glose and flatter, knoweth not howe to behave himself in companie» (Guazzo,78). Claramente el autor del *Lazarillo* no está animando a otro que haga lo que el Escudero está bien dispuesto para hacer. Evidentemente, lo ve como una forma de inmoralidad que usaría para alcanzar ser un privado. Todo este capítulo tres de la obra está envuelta en un finísima ironía y sarcasmo.

Con atención a los gestos y la disparidad entre lo que el Escudero quiere hacer y el significado original se puede ver cuando Thomas dice: «This was indeed the original meaning of the term [gesture], for when a fifteenth-century author described a knight as 'comely of gesture', he did not mean that he could wink or nod in a pleasing fashion. He meant the knight moved and held himself in a graceful manner. 'Gesture' was the general carriage of the body» (2).[13] Keith Thomas piensa que «There was also an aesthetic-cum-moral conviction that external bodily behaviour manifested the inner life of the soul» (8). El Escudero tiene razón con sus gestos e intenciones, pues, «To walk with head erect still signifies authority, dignity and detachment. To cower and cringe indicates abasement» (10). Naturalmente, el Escudero prefiere aquél y no éste.

---

teous, you shall be called a flatterer» (38). También Guazzo pone al lisonjero en la misma categoría de «harlots, dicers and cooseners» (63)

[12] Véase Thomas: «Even though there were risks in being affable and courteous. You ran the risk of being called a flatterer» (38). También pone al lisonjero en la misma categoria de «harlots, dicers and cooseners» (61). También hace una categoría especial de lisonjeros secretos, quienes, «under colour of friendship and good will, cunningly and artificially insinuate themselves into other mens [sic] favor, and by their subtle devises and false perswasions [sic], make them fall into many errours» (93).

[13] Para más definiciones de la palabra 'gesto' véase p. 4 del ensayo de Thomas.

Volviendo a la literatura clásica, «In Homer, then, walking with long strides was the sign of the great commander who wanted to assert himself on the battlefield» (Bremmer,17).[14] Otras fuentes del mundo clásico averiguan las ideas de Thomas: «Ambrose put it well in his handbook on the duty of the clergy, *De Officiis* (1.18.74f), 'I do not think that it is becoming to walk hurredly... [but] a commendable gait is where there is the appearance of authority, the assurance of weight and the mark of dignity, and one which has a calm, collected bearing'» (Bremmer, 20).

Con respecto al episodio de quién debe saludar a otro primero, Burke dice: «' Italy may lack spectacular debates over gestures of the kind found in England (the Quaker refusal to observe 'hat-honor'» (72).[15] La popularidad de libros de comportamiento y buena crianza se averigua por el tratado de Carlos García [1671] que comparaba al Español con el Francés. Burke dice que este tratado de García fue muy famoso en su tiempo (74). Burke dice asimismo que Castiglione en su *Cortegiano* era «aimed at those at court or on the fringes of court life» (93).[16] El Escudero sabe bien cuáles son algunos de los requisitos para medrar en la corte. Hay también un aspecto geo-sociológico que notar sobre el tema cuando Roodenberg dice: «gesticulation, intonation and mimicry play a more important role in Spanish than in the 'more abstract northern languages'» (239).

En suma, el tercer capítulo es un excelente ejemplo del arte del *Lazarillo de Tormes*. Uno de los temas principales de la obra es la discrepancia entre el ser y el parecer. Uno no se puede fiar de la realidad; las cosas no son siempre lo que parecen. El Ciego puede ver mediante sus sentidos, y su sabiduría está basada en la experiencia; el Fraile de Maqueda es super-avaro a pesar de los votos de pobreza y caridad que tomó. Erasmo lo dijo bien cuando dijo «*Monacatus non est pietas*; el Escudero a pesar de su ropa y espada es un pobretón que se nutre de fantasías, que vive anhelando el día en que pueda conseguir la privanza donde puede bajarse a

[14] Véase otra observación de Thomas: «This is one trait which I regard worthy of no gentleman—to walk in the streets with careless gait when one may do it gracefully» (19).

[15] Roodenburg se refiere a los reglamentos de quien debe tocarse el sombrero cuando se encuentra con otro. Véase p. 164; véase también p. 169 para más información sobre los saludos.

[16] Para estudiar el problema de gestos, véase Castiglione, el *Cortigiano*, libro 2, cap. 37.

los ínfimos gestos imaginables. Es solamente mediante la ironía que nosotros podemos apreciar la manera con que el autor puede pintar al Escudero por lo que realmente es: a pesar de sus gestos y su apariencia, donde vemos que es más pobre que su criado y vive de las limosnas que el criado logra conseguir mendigando; el Fraile de la Merced que es un pederasta, y el Arcipreste que comparte la esposa de Lazarillo a cambio de la ropa y las comidas que le da. Debajo de la superficie encontramos un mundo de derelicción y crueldad, pobreza y carencia donde uno está dispuesto a entregar su honor por cosas usadas. Este mundo del Lazarillo está superimpuesto en un sistema político que está podrido por dentro, en declive de otros días de grandeza.

Los gestos son, desde luego, el modo hueco en que el Escudero piensa asegurar lo que sus talentos no pueden conseguir. Desde la edad clásica y la figura de Erasmo aprendemos que no debemos nunca fiarnos de tales apariencias porque esconden fines bajos y vulgares. El autor es sumamente crítico de personas como el Escudero que tienen que utilizar el ingenio para fines inmorales y deceptivos. Es una advertencia al lector el ejemplo de Lazarillo que vio al Escudero como el salvador de sus deseos, solamente con basarse en las apariencias; es una advertencia al publico que no se dejen cegar por apariencias falsas. El autor tiene el talento de hacernos acompañar a Lazarillo mediante la lectura, paso por paso, hasta ver el colmo de la decepción que el Escudero encarna. Lo acompañamos hasta que vea la verdad de lo que son el Escudero y el Buldero. El don del autor es crear la vida de un pobretón, falto de dinero y la moral, hasta la revelación de la verdad. El Escudero así resulta uno de los personajes más ridículos y falsos en toda la literatura.

Bibliografía selecta

Bremmer, Jan. «Walking, standing and sitting in Ancient Greek Culture.» In Bremmer and Roodenburg. *A Cultural History of Gesture.* Ithaca: Cornell UP, 1992, pp. 15-35.

Bremmer, Jan and Herman Roodenburg. *A Cultural History of Gesture*. Eds. Intro. Sir Keith Thomas. Ithaca, NY: Cornell UP, 1992.

Cordié, Carlo. *Opere di Baldassare Castiglione, Giovanni Della Casa, Benvenuto Cellini.* Milano*:* Ricciardi, 1960.

Erasmus, Desiderius. *A Handbook on Good Manners for Children.* Traducido por Eleanor Merchant. London: Preface, 2008.

GUAZZO, M. Steeven. *The Civile Conversation*. The first book translated by George Pettie, Anno 1581 and the fourth by Barth. Young, Anno 1586. With an introduction by Sir Edward Sullivan, Bart. See first volume. NY: AMS Press, 1967.

RICAPITO, Joseph V. *Lazarillo de Tormes*. Madrid: Cátedra, 1987, el libro fue publicado en 1976 y hubo ediciones posteriores.

RODENBURG, Herman. *The Cultural History of Gesture*. Ithaca: Cornell UP, 1992, pp. 152-189.

THOMAS, Keith. Introduction. *A Cultural History of Gesture*. Ithaca: Cornell UP, 1992, pp. 1-14.

THOMPSON, Craig R. (traductor). *The Colloquies of Erasmus*, v. 1. Chicago: University of Chicago UP, 1965.

RICAPITO, Joseph V., «La figura del Escudero del *Lazarillo de Tormes*, sus gestos y vestimenta», *SPhV* 15 (2013), pp. 1-10

RESUMEN

Dentro de su amplia bibliografía sobre el Lazarillo, J. Ricapito revisita esta obra genial para analizar detenidamente todas las significaciones de los gestos y de la vestimenta del Escudero situándolo dentro de las convenciones sociales y literarias del momento.

PALABRAS CLAVE: Lazarillo de Tormes, Literatura humanística, Erasmo de Rotterdam.

ABSTRACT

In his extensive bibliography on the Lazarillo, J. Ricapito revisits this great work to carefully analyze all the meanings of gestures and clothing of the Squire, placing him in the social and literary conventions of that time.

KEYWORDS: Lazarillo de Tormes, humanistic literature, Erasmus of Rotterdam.

Studia Philologica Valentina
Vol. 15, n.s. 12 (2013) 13-24 ISSN: 1135-9560

El *Compendium Graecarum Institutionum* de Ledesma i la gramàtica de Làscaris

Ledesma's *Compendium Graecarum Institutionum* and Lascaris' Grammar

Jordi Redondo
Universitat de València

Fecha de recepción: 15/06/13
Fecha de aceptación: 21/09/13

Ledesma: formació, trajectòria professional i obra

El valencià Miquel Jeroni Ledesma, nat a les primeries del segle XVI al si d'una família de menestrals, fou un humanista i hel·lenista d'alta volada, la prematura mort del qual el 1547 molt probablement va privar la nostra universitat d'una empenta decisiva per als estudis de grec. Ledesma havia estudiat amb Cosme Damià Çavall, catedràtic de grec entre els anys 1524 i 1530, i també amb Joan Andreu Estrany. Va obtenir els títols de mestre en arts el 1531, i de mestre i doctor en medicina, respectivament el 1535 i el 1536.[1] Es va dedicar en principi a la professió mèdica, però va ésser nomenat catedràtic de grec el 1531, sembla que arran de la purga produïda després de les Germanies, i afavorit pel fet que son pare, un artesà barreter, s'hagués arrenglerat amb els partidaris de la noblesa.[2] El nostre Ledesma va sovintejar el contacte amb l'aristocràcia valenciana, i hi va trobar des del 1539 el patrocini de Na Mencía de Mendoza, duquessa de Calàbria. Com

---

[1] J. Gallego & A. Felipo, «Grados concedidos por la Universidad de Valencia entre 1526 y 1561», *Analecta Sacra Tarraconensia 55-56*, 1982-1983, 7-106, pp. 64, 98 i 105, amb les dates exactes de 13 de març del 1531, 4 de maig del 1535 i 2 de maig del 1536.

[2] V. Ximeno, *Escritores del reyno de Valencia I*, València 1747, pp. 99-100, on segueix J.B. Anyes, *Apologia in defensionem virorum illustrium equestrium, bonorum civium Valentinorum, in civilem Valentini populi seditionem quam vulgo Germaniam olim appellarunt*, València 1553, f. 28b.

a catedràtic de grec de la universitat de València, Ledesma no va tenir gaires classes: només el curs 1537-1538 va aconseguir ferne dues de diàries. A la seua pràctica docent solia llegir textos d'Hipòcrates i de Galè, a causa del vincle entre el coneixement de la llengua grega i el correcte exercici de la medicina, tret característic de l'hel·lenisme a la universitat valentina des del mestre de Ledesma, el ja esmentat Çavall.[3] Tot i l'interès que presenta la conjunció de medicina i filologia grega, a aquest treball ens limitarem a un tema més concret, el d'algunes particularitats de la gramàtica de Ledesma.

A l'obra de Ledesma destaquen tres títols principals, en primer lloc el seu *Graecarum institutionum compendium, a Michaële Hieronymo Ledesma Valentino medico conscriptum*, editat per Joan Mey a València l'any 1545; segonament, *De pleuritide commentariolus*, aparegut a València amb el mateix impressor el 1546; finalment, el traspàs de Ledesma l'impedí de donar a la impremta una traducció completa del *Cànon* d'Avicena, de la qual només va aparèixer la *Prima primi Canonis Avicennae sectio, Michaële Hieronymo Ledesma Valentino medico et interprete et enarratore*, València, Joan Mey, 1547.

La tradició espanyola de l'ensenyament del grec antic

Una docència rigorosa, autoritzada de la llengua grega antiga a Espanya no s'inicia fins a l'arribada des d'Itàlia, on havia treballat amb Aldo Manuzio, de l'editor cretenc Dimitris Duques a Alcalà, l'any 1513, per tal de no només supervisar l'edició de la *Biblia Políglota* del cardenal Cisneros, ans també de formar hel·lenistes. Tanmateix, Duques es va trobar amb una incòmoda inòpia tant material com espiritual, perquè a l'escassessa de llibres s'unia la incomprensió de les autoritats. Obligat a pagar de la seua butxaca, el 1514, una edició de Museu i una altra dels *Ἐρωτήματα* de Crisoloràs, Duques acabaria tornant a Itàlia. A ell es deu, doncs, la introducció de la primera gramàtica grega, la de l'esmentat Crisoloràs.

[3] Sobre l'abundor dels textos mèdics, en relació amb els programes d'ensenyament del grec i també, com no, de l'interès intrínsec per Hipòcrates i Galè, vegeu M.T. Amado Blanco & A. Pereiro Pardo, «Las ediciones greco-latinas del siglo XVI de la Biblioteca de la Universidad de Santiago», *EC 29*, 1987, 65-74, pàg. 67. V. Navarro Brotons, «Humanismo y ciencia en la Universidad de Valencia en el siglo XVI», en F. Grau, X. Gómez, J. Pérez Durà & J.M. Estellés (eds.), *La Universitat de València i l'Humanisme: Studia Humanitatis i renovació cultural a Europa i al Nou Món*, València 2003, 159-176.

Va substituir Dimitris Duques a Alcalá, el 1519, Hernán Núñez de Guzmán, anomenat el Pinciano. En prendre partir per la revolta de las Comunidades, va abandonar Alcalá, tot i que des del 1523 fou de bell nou catedràtic, ara a Salamanca. Malgrat la seua expertesa en la llengua grega, que havia après a Itàlia, Núñez no va donar a la impremta cap gramàtica. Per una carta seua sabem que disposava de les gramàtiques de Teodor de Gaza i de Manuil Moscòpulos.[4]

El tercer nom dins aquesta tradició primerenca és el de Francisco de Vergara, que estudià a Alcalà amb Duques i reemplaçà el Pinciano arran de la revolta de las Comunidades. A Vergara es deu una notabilíssima gramàtica grega, *De Graecae Linguae Grammatica libri quinque*, Alcalá de Henares 1537, i a més a més força extensa —més de quatre-centes pàgines a les edicions de París—.[5] Ens hi referirem més endavant, en tractar de la gramàtica de Ledesma.

A Salamanca, el primer professor de grec fou el portuguès Arias Barbosa, nomenat catedràtic el 1495.[6] No hi hagué, però, una pràctica d'edició de mètodes d'ensenyament de la llengua fins a les publicacions de Gonzalo Correas, ja al segle XVII.[7]

La gramàtica de Làscaris

La gramàtica de Constandinos Làscaris (1434-1501) és sense cap de dubte l'obra més famosa d'un humanista d'excepció.[8] Ell

[4] A. Domingo Malvadi, «La correspondencia del Pinciano», en J. Signes Codoñer, C. Codoñer Merino & A. Domingo Malvadi, *Biblioteca y epistolario de Hernán* Núñez de *Guzmán (el Pinciano): una aproximación al humanismo español del siglo XVI*, Madrid 2001, 219-377, pàg. 295.

[5] F. de Vergara, *De Graecae linguae grammatica libri quinque*, Alcalá 1537, amb 253 pàgines; *De omnibus Graecae linguae grammaticae partibus libri quinque*, París 1550 i 1557, amb 463 i 438 pàgines, respectivament.

[6] J. López Rueda, *op. cit.*, pàg. 53; V. Bécares Botas, «Las humanidades griegas», en L.E. Rodríguez-San Pedro Bezares (coord.), *Historia de la universidad de Salamanca III-2. Saberes y confluencias*, Salamanca 2006, 757-775.

[7] G. Correas, *Prototypi in Graecam Linguam Grammatici Canones*, Salamanca 1600, i *Trilingüe de las tres lenguas, castellana, latina y griega, todas en romanze*, Salamanca 1627.

[8] Sobre la vida de Làscaris, vegeu A. De Rosalia, «La vita di Constantino Lascaris», *Archivio storico siciliano 9*, 1957-1958, 20-70; D.J. Geanakoplos, *Greek Scholars in Venice. Studies in the Dissemination of Greek Learning from Byzantium to Western Europe*, Cambridge, Mss., 1962; T. Martínez Manzano, *Konstantinos Laskaris. Humanist, Philologe, Lehrer, Kopist*, Hamburg 1994*; Constantino Láscaris, semblanza de un humanista bizantino*, Madrid 1998.

i el seu parent Andreas Ianis —erròniament considerat per molts com el seu germà— descendien de la dinastia dels emperadors de Nicea (1204-1261), precisament la que va impulsar tota una regeneració humanística de la cultura bizantina, d'acord amb una política àulica d'impuls a la ciència i a les arts. Més encara, resulta significatiu que una probable etimologia del cognom sigui la que el fa derivar del substantiu δάσκαρης, variant capadòcia de δάσκαλος, *mestre*.[9]

El jove Constandinos Làscaris va estudiar al Katholikòn Musio de Constantinoble sota la direcció de Ianis Argiròpulos. Amb la caiguda de la ciutat salvà la vida al preu d'esdevenir esclau, però aviat fou redimit i va poder establir-se a Corfú primer i a Itàlia després. A partir del 1460 el trobem a Milà, on el duc Federico Sforza li va confiar l'educació de la seua filla Ippolita, futura muller d'Alfons II, amb qui va casar l'any 1465, i per tant reina de Nàpols. Més tard es va transferir a les universitats de Roma, Nàpols i finalment Messina, on va romandre des del 1468 fins a la seua mort, el 15 d'Agost del 1501.

Qüestió cabdal per al present treball és la difusió de l'obra de Làscaris, així com, paral·lelament, la dels avatars de la seua biblioteca. Si la primera té com a referent principal els *Ἐρωτήματα*, de què tot seguit parlarem, la biblioteca va tenir com a destinataris diversos indrets tant d'Itàlia[10] com especialment de la península Ibèrica.[11] Fou el 1679 quan una bona part de la biblioteca lascariana va passar a disposició de la corona espanyola, i a dia d'avui es conserven a la Biblioteca Nacional de Madrid. Tanmateix, per la relació de Messina amb la Corona d'Aragó, no hauria d'estranyar que ben d'hora part d'aquesta col·lecció passés a València. De fet, la biblioteca de la Universitat conserva tres còdexs de molt semblant origen: els manuscrits 49, *Tabula in librum Sancti Augustini De civitate*, copiat el 1464, i 891, *Publi Vergilii Maronis opera*, copiat el 1465, foren propietat d'Ippolita Sforza, mentre que el 768, *Publii Vergilii Maronis Opera*, copiat el 1450 i decorat a Nàpols el

[9] D.I. Polemis, *The Doukai: A Contribution to Byzantine Prosopography*, Londres 1968, pàg. 139.

[10] G. Mercati, *Per la storia dei manoscritti greci di Genova*, Ciutat del Vaticà 1935, pp. 160-161; R. Devreesse, *Les manuscrits grecs de l'Italie méridionale. Histoire, classement, paléographie*, Ciutat del Vaticà 1955, pàg. 18, n. 3 i 49.

[11] Vegeu al respecte J. Iriarte, *Regiae Bibliothecae Matritensis Codices n.s. I*, Madrid 1769, pp. 290 ss.

1465, pertangué a un altre preceptor de la princesa, Baldo Martorelli. Tots tres tenen en comú el fet de tractar-se d'autèntiques obres d'art, a causa dels magnífics miniats que els adornen. No hi ha cap dubte que formaven part de la biblioteca personal que Ippolita s'endugué a Nàpols, i que després va engruixir els fons de la col·lecció del duc de Calàbria; ço és, la mateixa que va tenir al seu abast Ledesma especialment a partir del 1538, quan el duc va desposar Na Mencía de Mendoza.

L'obra fonamental de Làscaris és la seua gramàtica, que té com a títol el d'*Ἐρωτήματα*, ço és, *Qüestions*, però també el d'*Ἐπιτομὴ τῶν ὀκτὼ λόγου μερῶν*. Ara bé, aquest segon títol era només el del primer volum. L'*editio princeps* va aparèixer a Milà el 30 de Gener del 1476 a la impremta de Dionigi Paravicino i a cura del cretenc Demetri Damilàs.[12] L'obra anava dedicada a Ippolita Sforza. El títol d'*Ἐρωτήματα* respon a la tradició bizantina, a la qual sovintejaven els manuals organitzats com a promptuaris de preguntes i respostes, com ara els de Manuil Crisoloràs i Manuil Moscòpulos, i que reproduïen la pràctica de l'ensenyament gramatical.[13] La gramàtica lascariana va gaudir d'una gran acceptació, com ho demostra el fet que després del 1500 es varen fer nombroses reedicions.[14]

L'obra no pretenia assolir la categoria de l'originalitat, sinó que s'inseria dins la pràctica docent dels humanistes grecs.[15] Així, la primera gramàtica grega editada, apareguda a Venècia el 1471, no passava d'*ésser un compendi de la gramàtica* greco-llatina de Crisoloràs, que Adam d'Ambergau va imprimir en llatí,

[12] Pretén que l'obra va ésser editada amb anterioritat Θ. Καλλίντζας, «Τὸ πρῶτο τυπωμένο Ἑλληνικὸ βιβλίο», Νέα Ἑστία *132*, 1992, 1182-1185.

[13] Vegeu al respecte R. Robins, *The Byzantine Grammarians. Their Place in History*, Berlin & New York 1993; C.T. Mársico, «Revisión y renovación argumentativa en la gramática bizantina», *Faventia 32-33*, 2010-2011, 127-144.

[14] Milà 1480, Vicenza 1489, 1489-1490 i 1491, Venècia 1494-1495 i 1500-1503, aquesta darrera a càrrec d'Aldo Manuzio.

[15] Cf. R. Robins, *op. cit.*, pàg. 247, a propòsit d'algunes de les innovacions lascarianes: «His grammar follows the traditional lines now well established in Byzantine grammar books. It includes an account of the uses of the three oblique cases in their construction with verbs, pointing to differences in meaning correlated with differences in case. Though more discursive than Chrysoloras he is not a theoretician, and puts much of his effort into listing various classes of verbs in constructions with each case, and listing their major inflectional paradigms by reference to their first person singular forms, also taking note of some irregular verbs in the subclasses».

amb els termes oportuns en grec. Làscaris esmenta diversos autors de gramàtiques, Crisoloràs entre ells. La tasca de Làscaris fou fructífera, com ho demostra l'esplet dels seus alumnes, entre els quals Umberto Bolzanio, Matteo Caldo, Francesco Gianelli i Bernardo Riccio.

La gramàtica de Ledesma

La gramàtica de Ledesma suposa la primera contribució valenciana a la filologia grega. Esmentarem a tall d'informació tant l'epístola nuncupatòria dedicada a la duquessa de Calàbria, seguida d'una altra per als seus deixebles i que conté opinions ben interessants, com dues composicions poètiques, un epigrama inicial dedicat a Zoil, i un centó sobre la passió de Crist compost en hexàmetres homèrics.

El rerafons de l'epístola nuncupatòria reflecteix bé la situació enrarida per la qual passava l'Estudi General,[16] per bé que Ledesma omet tota referència a la guerra de les Germanies i les seues conseqüències. En aquest context d'enfrontaments larvats, Ledesma dóna inici a l'epístola tot indicant com havia treballat per alguns anys en aquesta gramàtica, que presenta després de catorze anys d'exercici de la docència de la llengua grega.[17] Més endavant apunta com l'edició es deu a la petició dels seus estudiants i companys, alhora que reconeix que veu la llum mercès al patrocini de la duquessa.[18] Tampoc no hi falta l'al·lusió a la manca dels tipus llatins i grecs necessaris per a l'edició, que l'hauria impossibilitada sense la munificència de la dama patrocinadora.[19]

[16] Vegeu al respecte F. Grau, «Miquel Jeroni Ledesma i Pere Joan Nunyes, dos hel·lenistes», en M. Peset (coord.), *Història de la Universitat de València. I. L'Estudi General*, València 2000, 321-328, pp. 324-325.

[17] M.J. Ledesma, *op. cit.*, pàg. 2r: *Quum me totos hos quattuordecim superiores annos publica conditione in Graeca lingua profitenda exercuerim*, etc.

[18] M.J. Ledesma, *op. cit.*, pàg. 3r: *Quum igitur proditurus in lucem esset libellus, tum ut communi fieret satis necessitati, quam in hac parte ausim affirmare fuisse nonb mediocrem, tum amicorum discipulorumque continuis postulationibus, tua imprimis occurrebat celsitudo, cui primogeniti huius mei patrocinium commendarem, ut sub fauore tuo nasceretur uagarique munitus posset.*

[19] M.J. Ledesma, *op. cit.*, *ibid.*: *Quum et medius fidius iudicarim fato quondam effectum esse, ut quando haec nostra lucubratio non alto erat edenda nomine, quam ut prodesset bonarum litterarum cultoribus, deesset sane typorum tum Latinorum tum Graecorum copia, qua, licet iam Horatianum nouennium transgrederemur, possemus eam in lucem mittere, donec aurea tua saecula, quae ioam adsunt, aduentarent.*

Tot això dibuixa un escenari on hi ha lloc per a la polèmica, però també per a una aposta decidida per la instauració d'uns estudis caracteritzats per la vigoria i el rigor.

Els professors esmentats per Ledesma ajuden a situar també l'horitzó intel·lectual en què s'insereix la gramàtica: encara a l'epístola nuncupatòria, l'autor homenatja Joan Andreu Estrany, el filòsof Joan Gelida, l'hebraista i teòleg Jaume Ferruz i el catedràtic de retòrica Joan Navarro. Tant d'Estrany com de Gelida i Ferruz sabem que participaren activament en la renovació dels estudis.[20] Per tant, havia d'esperar-se que la gramàtica, fruit d'una elaboració dilatada en el temps i que no tenia com a fi la d'acontentar tothom, respongués a uns objectius en consonància amb els afanys d'un ben concret grup d'humanistes, compromès amb la regeneració dels ensenyaments de la universitat valentina.

Comparació entre ambdues obres

Les notes que ara segueixen s'han d'entendre com un primer atansament a la qüestió, amb l'objectiu d'oferir unes clares perspectives d'estudi, la conclusió del qual només es podria dur a terme després d'una anàlisi completa que no estem ara en condicions de fer, tot i que la contribució present hauria d'encoratjar la recerca.

De bell antuvi, s'ha de notar com la gramàtica de Ledesma està composta per tres volums, com la de Làscaris. L'ordenació dels continguts, però, no respon als mateixos criteris. També hi trobem diferències substancials pel que fa a l'explicació de capítols sencers, com ara els relatius a l'article i l'adverbi.[21] Ara bé, si examinem més en detall les seccions corresponents advertirem similituds ben cridaneres: Làscaris distingeix, per exemple, adverbis de temps, qualitat, quantitat, agrupament, exhortació, divisió, excepció, ordre, igualdat, diferenciació i comparació.[22] Ledesma introdueix moltes més categories, en distingir adverbis de temps, qualitat, lloc, costum, comparació, quanti-

[20] M.C. Bosch, «Espigueo en *De adserenda Hispanorum eruditione sive de viris Hispaniae doctis narratio apologetica* de A. García Matamoros», en F. Grau, X. Gómez, J. Pérez Durà & J.M. Estellés (edd.), *op. cit.*, 367-376, pàg. 369.

[21] C. Làscaris, *op. cit.*, pp. 96 (article) i 97 (adverbi); M.J. Ledesma, *op. cit.*, pp. 42-43 (adverbi) i 60-62 (article).

[22] C. Làscaris, *op. cit.*, pàg. 97.

tat, divisió, excepció, apel·lació, agrupament, ordre, admiració, sorpresa, privació, commiseració, dret, imprecació, afirmació, exhortació, negació, confirmació, posició, augment, digressió, expressió religiosa, vot, conjectura, remissió, declaració, interrogació, demostració i nacionalitat.[23] Per tant, les categories 1, 2, 3, 4, 6, 7 i 8 de Làscaris han esdevingut a Ledesma les categories 1, 2, 5, 10, 7, 8 i 11, el que no representa una alteració gaire significativa. I quan tracta de l'accentuació dels adverbis de qualitat, Ledesma utilitza els mateixos exemples que apareixen a Làscaris.[24] El llistat de les preposicions inclou a Làscaris sis de monosil·làbiques, enunciades en l'ordre següent: ἐν, εἰς, ἐξ, σύν, πρός, πρό, i dotze de bisil·làbiques, enunciades així; ἅμα, κατά, διά, μετά, παρά, ἀντί, ἐπί, περί, ἀμφί, ἀπό, ὑπό i ὑπέρ.[25] A Ledesma es troben tal qual, sense variacions dignes d'esment.[26] I amb els temes verbals llegim a Làscaris el següent: χρόνοι δὲ ἕξ· ἐνεστὼς οἷον τύπτω· παρατατικὸς οἷον ἔτυπτον· παρακείμενος οἷον τέτυφα· ὑπερσυντελικὸς οἷον ἐτετύφειν· ἀόριστος οἷον ἔτυψα· μέλλων οἷον τύψω.[27] Ledesma no varia gens l'ordre, alhora que fa servir exemples del mateix verb τύπτω.[28] Es registra el mateix a la gramàtica de Vergara, on també τύπτω es fa servir com a verb paradigmàtic, com anys a venir serà el cas de λύω.[29]

Tot i que aquestes similituds suggereixen que l'obra de Làscaris va poder servir de model tant a Vergara com a Ledesma — una dada poc concloent en ella mateixa, atès l'escàs nombre de manuals a l'abast—, però hi ha altres paral·lels més significatius, perquè es tracta d'innovacions introduïdes per l'estudiós cretenc

[23] M.J. Ledesma, *op. cit.*, pàg. 42v.

[24] C. Làscaris, *op. cit.*, pàg. 97, (...) τὰ δὲ ποιότητος, καλῶς ἡδέως σοφῶς; M.J. Ledesma, *op. cit.*, pàg. 54v. καλῶς σοφῶς.

[25] C. Làscaris, *op. cit.*, pàg. 96.

[26] M.J. Ledesma, *op. cit.*, pàg. 42r-42v: *Praepositiones decem et octo sunt. Monosyllabicae quidem sex,* ἐκ, *uel* ἐξ, ἐν, ἐς, πρό, πρός, σύν. *Disyllabicae autem reliquae* ἀπό, ἀντί, ἀμφί, ἀνά, παρά, μετά, περί, κατά, ἐπί, διά, ὑπό, ὑπέρ. Ledesma, doncs, ha procedit a ordenar alfabèticament les preposicions monosil·làbiques, on també ha reemplaçat εις per ἐς i en canvi ha esmentat el doblet ἐκ/ ἐξ, mentre que a les bisil·làbiques ha corregit el que a Làscaris devia ésser un error, tot substituint la preposició impròpia ἅμα -que de fet l'autor grec, *op. cit.*, pàg. 97, esmenta com a adverbi- per l'esperada ἀνά, alhora que altera aleatòriament l'ordre de l'estudiós cretenc.

[27] C. Làscaris, *op. cit.*, pàg. 27.

[28] M.J. Ledesma, *op. cit.*, pp. 20v. i 83v.

[29] F. de Vergara, *De Graecae linguae grammatica libri quinqui*, Alcalá 1537, pàg. 8.

i que feren seues Vergara i Ledesma. Així, Ledesma segueix Làscaris pel que fa a l'atenció a la flexió contracta de termes com ara νόος i πλόος,[30] tot i que el gramàtic valencià tria un exemple diferent, el de ῥόος.[31] Però a Vergara sí que es troben els exemples emprats per Làscaris.[32]

A la morfologia verbal, Làscaris segueix en general el model de flexió verbal establert per Dionisi Traci, amb sis classes de verbs barítons, tres de contractes i quatre d'atemàtics,[33] però amb un canvi: al tercer llibre de la seua gramàtica, l'humanista grec redueix els barítons a quatre classes, quan al primer llibre sí que conservava l'esquema de Dionisi Traci.[34] En canvi, ni Vergara ni Ledesma segueixen la innovació de Làscaris, puix que a les respectives gramàtiques els verbs barítons continuen essent sis.[35] Val a preguntar-se si el manual que tenien davant no era, precisament, l'*Ἐπιτομὴ τῶν ὀκτὼ λόγου μερῶν*.

Hi ha diferències rellevants entre les gramàtiques de Vergara i de Ledesma? Doncs sí. Vergara, per exemple, defensa una pronúncia palatal, o més probablement africada-palatal, per a la x grega.[36] Curiosament, la gramàtica de Vergara esmenta els noms de les lletres segons l'ús bizantí.[37] Ben al contrari, Ledesma segueix el seu mestre Çavall i de retruc Erasme, en proposar una pronúncia historicista, diferent també de la dels reuchlinians,

---

[30] T. Martínez Manzano, *Constantino Láscaris, semblanza de un humanista bizantino*, Madrid 1998, pàg. 139.

[31] M.J. Ledesma, *op. cit.*, pàg. 17v.

[32] F. de Vergara, *op. cit.*, pàg. 5.

[33] D.T. *Ars* XIV, ed. G.B. Pecorella, *Dionisio Trace. ΤΕΧΝΗ* ΓΡΑΜΜΑΤΙΚΗ, Bolonya 1062, pp. 45-46: εἰσὶ δὲ συζυγίαι βαρυτόνων μὲν ῥημάτων ἕξ (...). περισπωμένων δὲ ῥημάτων συζυγίαι εἰσὶ τρεῖς (...). τῶν δὲ εἰς —μι ληγόντων ῥημάτων συζυγίαι εἰσὶ τέσσαρες etc.

[34] C. Làscaris, *op. cit.*, pàg. 27: συζυγίαι δὲ δεκατρεῖς· ἓξ τῶν βαρυτόνων ῥημάτων· τρεῖς τῶν περισπωμένων καὶ τέσσαρες τῶν εἰς μι.

[35] M.J. Ledesma, *op. cit.*, pàg. 20v: *Grauitonorum sex sunt coniugationes*; F. de Vergara, *op. cit.*, pàg. 50: *Coniugationes praecipuae sex, per quae flectuntur omnia verba finita in -ω.*

[36] F. de Vergara, *op. cit.*, pàg. 149, on associa la pronúncia castellana a la influència púnica. Vegeu al respecte L. Gil & J. López Rueda, «Reuchlinianos y erasmianos en el siglo XVI español», *RUM 18*, 1969, 151-178; J. López Rueda, *Helenistas españoles del siglo XVI*, Madrid 1973, pàg. 160; R. Santiago, «De la correspondencia entre x castellana y *sim* árabe o x griega, según Nebrija», en C. Codoñer & J.A. González Iglesias (edd.), *Antonio de Nebrija: Edad Media y Renacimiento*, Salamanca 1994, 321-328.

[37] F. de Vergara, *op. cit.*, pàg. 146.

que seguien l'ús bizantí.[38] No obstant, Ledesma accepta també la pronúncia bizantina de les oclusives sordes en contacte amb nasal dental.[39] En aquest punt, doncs, Ledesma torna a mostrar-se eclèctic, però independent tanmateix de l'ús complutense i proper, en canvi, a Crisoloràs i a Làscaris. En definitiva, Ledesma coincideix amb Vergara en una sèrie d'usos que remeten a la tradició de Làscaris, però sense que hi advertim paral·lelismes específics.

Al seu treball sobre els inicis dels estudis hel·lènics al País Valencià, Sebastià García Martínez estableix com les línies mestres dels mateixos depenen de l'ensenyament de Nebrija a Alcalá, que hauria seguit Estrany, i a partir d'ell Çavall.[40] El mateix autor subratlla com Ledesma hauria refermat aquesta vinculació amb els seus estudis amb Vergara. Però tot això no està prou documentat, ans descansa en una sèrie de supòsits *sine fundamento in re*. Així, Ferragut no només circumscriu una hipotètica estada d'Estrany a Alcalá a un breu període entre els anys 1513 i 1514, molt després dels estudis que havia seguit a València i París, ans també recorda com l'humanista valencià mai no esmenta Nebrija.[41] Sí que està garantida documentalment la presència de Le-

[38] M.J. Ledesma, *Graecarum institutionum compendium*, pp. 8v9r: Θ, *Latinis th est, proferturque postia lingua ut praeceptor meus non poenitendus Damianus* Çavallius *Oriolanus docebat inter superiores ac inferiores dentes, ut spiritus aliquantum emittatur cum τ.* (...) Φ, *ph, Latinis est, sed profertur per p emisso spiritu, non per f. X, ch, emisso etiam spiritu* etc. No sabem en què es basa J. López Rueda, *op. cit.*, pàg. 170, quan diu el següent: *Aunque Ledesma en su Graecarum institutionum compendium (1545) se declara partidario de practicar la pronunciación moderna, expone también la antigua lo mismo que Vergara* etc.

[39] M.J. Ledesma, *Graecarum institutionum compendium*, pàg. 9v: *N profertur ut n ac si ponatur ante* μ β, *uel π in loco quouis ut m pronunciatur* τὸν βίον *tom bion,* τὸμ πατέρα *tom batera semper n post* μ *uertitur π in sonum b, Latini ut* πέμπω *pembo non pempo* etc.; pàg. 10r: T *profertur ut t, sed si post υ sequatur ubicumque fuerit in sonu uertitur ut* πάντα *panda,* τὸν Τάνταλον *ton Dandalon.*

[40] S. García Martínez, «Sobre la introducción del helenismo en la universidad de Valencia durante la primera mitad del Quinientos», *in Actes du Premier Colloque sur le Pays Valencien à l'*époque *moderne*, Pau 1980, 363-397, pàg. 364.

[41] C. Ferragut, «Strany, Joan Andrés», en J.F. Domínguez (ed.), *Diccionario biográfico y bibliográfico del humanismo español (siglos XV-XVIII)*, Madrid 2012, 802-806, pàg. 802: (...) *Los datos aportados por los biógrafos son en muchos casos ambiguos y contradictorios: los más antiguos lo sitúan obteniendo el grado de maestro de Artes en Valencia y estudiando después Teología en París, mientras que los repertorios bibliográficos del siglo XVIII y siguientes afirman que entre Valencia y París mediaron estudios con Nebrija en Alcalá, donde obtuvo la maestría en Artes, aunque el propio Strany omite en su obra cualquier alusión al magisterio de Nebrija.*

desma a Alcalá el curs 1529-1530, mercès a l'acta notarial del testament d'Estrany.[42]

El cas és que Ledesma sí que esmenta Nebrija i Vergara, el segon dels quals havia tingut ocasió de conèixer, però en termes no gaire amistosos:

> *Equidem institutiunculis his meis (absit dicto inuidia) efficiam ut ingenium mediocre, mediocri studio atque affectu, sex plus promoueat mensibus in Graeca lingua, quam in Latina si tres annos sequatur Nebrissensem.*[43]

La referència a Vergara, tot i l'ornat retòric amb què Ledesma guarneix les seues paraules, tampoc no dóna peu a suggerir una relació de mestre i deixeble: res no indica que Vergara autoritzés ni conegués l'ús d'alguns materials seus per part de Ledesma, ni que aquest li'n demanés permís i ni tan sols el fes avinent de res.[44] Tot plegat contradiu la teoria de la dependència de Nebrija i Vergara. La manca d'un estudi exhaustiu no ens permet ara de formular als seus justos termes la nostra opinió present, que en tot descansa en l'única metodologia vàlida, l'examen de les respectives gramàtiques.

Lo más probable es que estudiara y se graduara en Artes en el Estudi General de Valencia entre 1500 y 1505, y a continuación (1505-1506) se desplazara a París a estudiar Teología, materia en la que se doctorará a su regreso a Valencia, entre 1509 y 1513. En último *lugar cabría situar los estudios en Alcalá, que se extenderían como mucho hasta 1514.*

[42] C. Ferragut, *El manuscrito de Juan Andres Strany sobre la Naturalis Historia de Plinio, tesi doctoral*, València 1993, pàg. XLIV: *Item do e lleix al magnífic mossèn Honorat Joan, fill del magnific Gaspar Joan, tots los llibres que jo tinc e posseïsc de tal emperò pacte e condició que si lo dit Honorat Joan moria en Flandes tots los dits llibres, medalles e coses dessús dites sien dels honorables En Miquel Ferri e Jeroni Ledesma, estudiants los quals al present estudien en Alcalá.* El document s'estén a 10 de Gener del 1530.

[43] M.J. Ledesma, *op. cit.*, pàg. 7r.

[44] M.J. Ledesma, *op. cit.*, pàg. 6v: *Audieram Franciscum Vergaram Graecae linguae apud Complutensem literatissimum professorem in arte sua grammatica de hac re non pauca fecisse uerba, in qua quum ad meas peruenisset manus, non nulla offendi, erudita quidem illa, ac selecta, sed quae ego multo antea uos ut scitis per schedas docueram, quo argumento uel praecipuo coepit mihi nonnihil mea haec exercitatio arridere, quod scilicet cum uiro tam docto tamquam utraque lingua claro in quibusdam ita consenserim ut nonnunquam quibusdam uestrum exempla fere canonum eadem in utraque arte commonstrarim, quo effectum est ut aliqua coactus fuerim commutare ut uulgi aurae conarer satisfacere.*

REDONDO, J., «El *Compendium Graecarum Institutionum* de Ledesma i la gramàtica de Làscaris», *SPhV* 15 (2013, pp. 11-22.

RESUM

Amb la present contribució es pretén de parar compte en les afinitats entre la gramàtica de Miquel Jeroni Ledesma i la de Constandinos Làscaris, així com les divergències de Ledesma amb la tradició complutense representada per la gramàtica de Vergara.

MOTS CLAU: gramàtica grega, Renaixement, Bizanci.

ABSTRACT

With this paper we intend to call attention to the similarities between the Greek grammars written by Miquel Jeroni Ledesma and Constandinos Lascaris, as well as to the differences shown by Ledesma towards the Complutensis tradition represented by the grammar of Vergara.

KEYWORDS: Greek grammar, Renaissance, Byzantium.

Studia Philologica Valentina
Vol. 15, n.s. 12 (2013) 25-46 ISSN: 1135-9560

Un nuevo poema épico neolatino sobre Hernán Cortés: la *Cortesias* del jesuita Pedro Paradinas

A New Epic Poem about Hernán Cortés: the *Cortesias* from the Jesuit Pedro Paradinas

Dietrich Briesemeister
Friedrich-Schiller Universität Jena (Emérito)

Fecha de recepción: 14/12/12
Fecha de aceptación: 27/01/13

En las literaturas europeas y sobre todo en la castellana la figura y magna hazaña de Hernán Cortés han dejado una larga estela, alternando entre la panegírica glorificación imperial y la enconada polémica en torno a las conquistas, que no sólo dieron fama y celos a España en la primera Modernidad, sino que ofrecieron también a los poetas un abundante caudal para celebrar en versos heroicos.[1] Uno de los primeros en exaltar los hechos de armas, entre otros de Cortés, realizados en el «Imperio en que nunca se pone el sol», fue Luis de Zapata de Chaves en su epopeya *Carlo famoso* (Valencia 1566, cantos XI-XIV), de unos veintidós mil versos, que por veredicto del cura —y atribuido por Cervantes a Luis de Ávila— cae víctima de las llamas en el escrutinio de libros en

[1] Reynolds, Winston A., *Hernán Cortés en la literatura del Siglo de Oro.* Madrid, 1978. Detering, Susanne, *Kolumbus, Cortes, Montezuma. Die Entdeckung und Eroberung Lateinamerikas als literarische Sujets in der Aufklärung.* Weimar, 1996. Subirá, José, »Hernán Cortés en la música teatral", *Revista de Indias* 9, 1948, n° 31/32, p. 105-126. Navarro González, Alberto, »Hernán Cortés en la literatura española", en: Navarro González, Alberto (ed.) *Actas del primer Congreso Internacional sobre Hernán Cortés.* Salamanca, 1986, p. 515-537. Lope, Hans-Joachim, »Federico II, Carl Heinrich Graun y Montezuma (1755)", en: Lope, H.-J. (ed.): *Federico II de Prusia y los españoles.* Frankfurt, 2000, p. 106-122. Frenzel, Elisabeth, *Stoffe der Weltliteratur*, Stuttgart, [10]2005: artículo «Mexiko, Eroberung von». Maehder, Jürgen, «Cristóbal Colón, Moctezuma II Xocoyotzin, and Hernán Cortés on the Opera Stage. A Study in Comparative Libretto History», *Revista de Musicología* 16, 1993, 146-184. Talbot, Michael (ed.), *Vivaldi, Motezuma, and the Opera Seria. Essays on a Newly Discovered Work and Its Background.* Turnhout, 2008.

Don Quijote (I, 7). En el contexto épico americano inaugurado por Alonso de Ercilla y Zúñiga con *La Araucana* (Madrid 1569, primera parte; Zaragoza 1578, segunda parte; Madrid 1589, tercera parte, y 1590 en edición completa), Gabriel Lobo Lasso de la Vega publicó en 1588 la primera versión de su *Cortés valeroso, y Mexicana* en doce cantos; la versión ampliada con 25 cantos salió en Madrid en 1594 igualmente dedicada al nieto de Hernán Cortés.[2] *El peregrino indiano,* en veinte cantos, del novohispano Antonio de Saavedra Guzmán, quien afirma haber compuesto las más de dos mil octavas reales en setenta días durante la travesía marítima a España después de siete años de recopilar el material, se imprimió en Madrid con un glosario de voces americanas en 1599.[3] Lope de Vega le había apodado el «Lucano de Cortés», y para Alonso de Guevara era «el nuevo Apolo de la Nueva España».[4] Sin embargo, el jesuita Francisco Javier Clavijero condenó la obra como iliteraria, mientras que Marcelino Menéndez Pelayo, lamentando la medianía de los autores y la escasa calidad de su épica, opinó que la realidad histórica excedía a la ficción. De finales del siglo XVI cabe mencionar el notable fragmento *Nuevo Mundo y Conquista* de Francisco de Terrazas, autor muy elogiado en *La Galatea* (1585) por Miguel de Cervantes en su *Canto de Caliope* como uno de los «entendimientos sobrehumanos de la región antárctica»; se basa principalmente en la *Historia general de las Indias* de Francisco López de Gómara (1553), cuya segunda parte lleva el título *Hispania victrix* y corresponde a la conquista de México. Con esta obra del capellán y secretario del conquistador se iniciaría el proceso

[2] Edición, introducción y notas de Nidia Pullés-Linares. Frankfurt, Madrid, 2005, Las *Cortesiadas,* p. 99-102. Franco Carcedo, Helena, »El Elogio a Don Fernando Cortés de Gabriel Lobo Laso de la Vega (1555-1615)", *Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo* 49, 1994, p. 110-141. Simson, Ingrid, *Amerika in der spanischen Literatur des Siglo de Oro. Bericht, Inszenierung, Kritik.* Frankfurt, 2003, p. 153 y ss, 175 y ss, 186 y ss, 240 y ss.

[3] En 1599 Gonzalo de Riancho, un empresario sevillano, montó en la Ciudad de México una comedia con el título *La conquista de la Nueva España.* Véase: María y Campos, Armando de: *Guía de representaciones teatrales en la Nueva España (siglos XVI al XVIII),* México 1959, p. 65.

[4] Edición, introducción y notas de María José Rodilla León. Madrid, 2008. Amor y Vázquez, José, »Hernán Cortés en dos poemas del Siglo de Oro", *Nueva Revista de Filología Hispánica* 12, 1958, p. 369 – 382. Y »*El peregrino indiano.* Hacia su fiel histórico y literario", *Nueva Revista de Filología Hispánica* 18, 1965/1966, p. 25-46.

de literaturización épica de la materia cortesiana.[5] En su épica *Historia de la Nueva Méxi*co (Alcalá 1610) Gaspar Pérez de Villagrá da a la conquista una justificación religiosa y a la vez exalta a Cortés como más famoso que César (III, versos 146-212).[6] Es también notable el éxito de la gesta cortesiana en el siglo XVIII ilustrado, debido, en parte, a la *Historia de la conquista de México* del cronista de Indias, poeta, comediógrafo y sacerdote Antonio de Solís y Rivadeneira, frecuentemente reeditada desde 1684. Basándose principalmente en la obra de Solís, Francisco Ruiz de León (1683-1765), «hijo de la Nueva España», dio a la imprenta (Madrid 1755) bajo un grandilocuente título las 1477 octavas reales en doce cantos de su *Hernandia. Triumphos de la Fé, y Gloria de las Armas Españolas. Poema Heroyco. Conquista de México, Cabeza del Imperio Septentrional de la Nueva-España. Proezas de Hernán Cortés, Catholicos Blasones Militares, y Grandezas del Nuevo Mundo.*[7] Entre 58 obras presentadas a certamen la Real Academia Española otorgó en 1778 el premio a José María Vaca de Guzmán y

[5] Carman, Glen, *Rhetorical Conquests. Cortés, Gómara, and Renaissance Imperialism.* West Lafayette, 2006. Véase: Amor y Vázquez, José, Francisco de Terrazas y su *Nuevo Mundo y conquista* en los albores de la mexicanidad", *Nueva Revista de Filología Hispánica* 16, 1962, p. 395-415. Bustos Tovar, Álvaro, »Francisco de Terrazas, poeta toscano, latino y castellano", *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica* 21, 2003, p. 5-19. Nidia Pullés-Linares en su edición citada: Lasso de la Vega, *De Cortés valeroso, y Mexicana*, 2005, p. 75-103. Davis, Elizabeth B., »La épica novohispana y la ideología imperial", en: Chang-Rodríguez, Raquel (ed.), *Historia de la literatura mexicana*, vol. 2. México, 2002, p. 147-149.

[6] Edición de Miguel Encinias, Alfred Rodríguez y Joseph P. Sánchez. Albuquerque, 1992.

[7] Edición facsimilar: México, 1989, con un estudio de Fredo Arias de la Canal. Delgado, Jaime, »Hernán Cortés en los siglos XVIII y XIX", *Revista de Indias* 9, 1948, p. 393-469. Fabbri, Maurizio, »La *Hernandia* de Francisco Ruiz de León en la épica del siglo XVIII", en: *La época de Fernando VI*, Oviedo 1981. Witthaus, Jan-Henrik: »Hernán Cortés en la memoria cultural del siglo XVIII", en: Tschilschke, Christian von; Gelz, Andreas (eds.), *Literatura, cultura, media, lengua. Nuevos planteamientos de la investigación del siglo XVIII en España y Latinoamerica.* Frankfurt, 2005, p. 239-254. Morales, Andrés, »Visión de Hernán Cortés como personaje histórico y protagonista literario de la *Hernandía* del novohispano Francisco Ruiz de León", *Cyber Humanitatis* n° 42, 2007. Reproducido en: Cortés, Hugo R.; Godoy, Eduarda; Insúa, Mariela (eds.), *Rebeldes y aventureros. Del Viejo al Nuevo Mundo.* Madrid, 2008. En 1820 se publicó en Nápoles el poema épico *La conquista de Méjico por Hernán Cortés* del ex-jesuita Pedro Montengón y Paret (1745-ca. 1825). El jesuita Ramón Diosdado Caballero i d'Urbina (1740-1830) publicó en Roma en 1806 *L'eroismo di Ferdinando Cortese confermato contro le censure nemiche* (de Clavijero y otros).

Manrique (1744-1810?) por el mejor canto a la gloria de Hernán Cortés. Este poeta celebra al conquistador como «nuevo Cid».[8]

No es de extrañar que el asunto del Nuevo Mundo repercuta también muy temprano en la poesía épica neolatina, que suele ser omitida por los estudiosos hispanistas, tal como Frank Pierce. Curiosamente ya desde la segunda mitad del siglo XV las epopeyas neolatinas tratan con cierta preferencia temas y figuras de la historia moderna o reciente, como, por ejemplo, la conquista de Granada[9] o, en el siglo XVII, el rey Gustavo Adolfo de Suecia. Se atribuye al poeta Álvar Gómez de la Ciudad Real una «poetica prolusio» *De mira novi orbis detectione* que Juan F. Alcina califica de centón del siglo XVII.[10] Data de 1565 la *Vaccaeis* que el humanista Juan Cristóbal Calvete de Estrella (1526?-1593) compuso sobre Cristóbal Vaca de Castro, comisionado por el emperador Carlos V para gobernar el Perú.[11] Calvete fue considerado también autor de una libre adaptación en prosa de la segunda parte de la *Historia de las Indias* de Francisco López de Gómara que lleva el título *De rebus gestis Ferdinandi Cortesii.*[12] Y, por fin, se ha interpretado

[8] Para un dictamen crítico presentado a la Academia sobre la obra, véase: Nerlich, Michael, *Untersuchungen zur Theorie des klassizistischen Epos in Spanien (1700-1850).* Genève, 1964, p. 246 -261. Fabbri, Maurizio, »Las naves de Cortés destruidas en la épica española del siglo XVIII", en: *Revista de Literatura* 42, n° 84, 1980, p. 53-74. Rodríguez Sánchez de León, María José, »Los manuscritos poéticos que concurrieron al certamen académico de 1778", en: *Varia bibliographica, Homenaje a José Simón Díaz.* Kassel, 1988, p. 579-594.

[9] Briesemeister, Dietrich, »Literatura épico-dramática del Siglo de Oro sobre la Conquista de Granada: ¿un compromiso poético?", *Nueva Revista de Filología Hispánica* 36, 1988, 935-954. Rincón González, María Dolores, *Historia Baetica de Carlos Verardi. Drama humanístico sobre la Toma de Granada.* Granada, 1992 (con la edición del texto). Hay otras dos ediciones: de Roberto Bravo Villarroel, Monterrey, 1971; y de Maria Chiabò (y otros), Roma, 1993.

[10] *Repertorio de la poesía latina del Renacimiento en España.* Salamanca, 1995, p. 89. Edición del texto con un estudio: Gil, Juan, »La épica quiñentista y el descubrimiento de América", *Anuario de Estudios Americanos* 40, 1983, p. 203-159. La *Caroleidos* de Martin Ivarra sobre la llegada del emperador Carlos V a la Península salió en Barcelona en 1519; véase: Norton, Frank J., *Descriptive Catalogue of Printing in Spain and Portugal, 1501 – 1520.* Cambridge, 1978, n° 232.

[11] Edición crítica y estudio de Manuel Antonio Díaz Gito. Alcañiz, Madrid, 2003. Su *Elogio de Vaca de Castro* (en latín) fue publicado por José López de Toro, Madrid, 1947.

[12] *De rebus gestis Ferdinandi Cortesii*, edición, estudio y traducción de Elena Pellús Pérez. Alicante, 2007.

la *Alexandriada* de Francisco Xavier Alegre como representación alegórica de la conquista de México.[13]

En Coimbra el jesuita José de Anchieta, misionero Apóstol de Brasil, oriundo de las Islas Canarias, hizo imprimir su poema *De gestis Mendi de Saa* en 1563, seis años antes de que se publicara la primera parte de la *Araucana* de Alonso de Ercilla.[14] Describe en verso los sucesos ocurridos en Rio de Janeiro en 1557-1560 durante la regencia del tercer Gobernador de Brasil Mem de Sá, quien repelió las intrusiones de calvinistas franceses.

A diferencia del «descubridor» genovés de América, Cristóbal Colón, el conquistador extremeño Hernán Cortés, a pesar de representar un «heroicum argumentum» por excelencia, apenas llegó a jugar un papel en la épica neolatina, a diferencia del que jugó en la vernácula. Tres autores de las cinco grandes epopeyas neolatinas dedicadas a Colón son italianos (y ninguno, español): Lorenzo Gambara (*De navigatione Christophori Columbi libri quattuor*, Roma 1581, ^{2}1583, ^{3}1585), Giulio Cesare Stella (*Columbeidos libri priores duo*, Londres 1585, Roma 1589) y Ubertino Carrara SJ (*Columbus. Carmen epicum*, Roma 1715, Augsburgo ^{2}1730). En territorio de habla alemana Vincentius Placcius publicó en 1659 en su ciudad natal, Hamburgo, la *Atlantis retecta*. Con el título programático *Plus ultra seu Hispaniae Lusitaniaeque heroum res gestae gloriosissimae, qui Herculis ultra metam progressi pro Legionis et Castellae regibus ignotam hactenus Americam primi invenere, amplissimo poemate celebrati* el monje cisterciense bohemio Johann Christian Alois Mickl escribió en 1730 el último poema sobre Colón.[15]

Hasta hace poco se conocía un solo poema, de aproximadamente 5400 hexámetros, dedicado a Hernán Cortés y sus hazañas, el *Cortesius nondum absolutus* de Giovanni Battista Marieni (Vene-

[13] Laird, Andrew »La *Alexandriada* de Francisco Xavier Alegre: »arcanis sua sensa figuris", *Nova Tellus* 21, 2003, p. 165-176.

[14] Edición facsimilar: Rio de Janeiro, 1997. Kohut, Karl »El P. Anchieta y los comienzos de la épica ibero-americana", en: Kohut, Karl; Rose, Sonia V. (eds.): *La formación de la cultura virreinal. I. La etapa inicial.* Frankfurt, Madrid, 2000, p.135-159. Briesemeister, Dietrich, »Das erste Brasilienepos: José de Anchietas *De gestis Mendi de Saa* (1563)", en: Große, Sybille; Schönberger, Axel (eds.), *Ex oriente lux. Festschrift für Eberhard Gärtner zu seinem 60. Geburtstag.* Frankfurt, 2002, p. 545-565.

[15] Hofmann, Heinz, «Adveniat tandem Typhis qui detegat orbes. Columbus in New Latin Epic», en: Haase, Wolfgang; Reinhold, Meier (eds.): *The Classical Tradition and the Americas*, vol. 1, Berlin 1994, 420-656.

cia 1729).[16] Gracias a un feliz hallazgo nos encontramos ahora con otra epopeya neolatina que Markus Scheer redescubrió en el manuscrito misceláneo de la British Library en Londres, Add. ms. 13984, ff. 45r-59v,[17] donde la *Cortesias* figura junto a «otros [textos] de Indias» bajo el encabezamiento *Cortesiada* en castellano, correspondiendo, según el modelo morfológico clásico (Aeneis/ Aeneidos), al título de otro poema español, *Las Cortesiadas,* del jesuita Juan Cortés Osorio (1623-1688) sobre el «Hércules cristiano», en cinco libros y 533 octavas reales, que contiene el ms. 3887 de la Biblioteca Nacional de Madrid.[18]

El llamado Códice Tlaxcala, del siglo XVI, custodiado en la Glasgow University Library (Special Collections, Ms. Hunter 242, f. 248r y 249r) contiene dos dibujos que ponen a Colón y a Cortés frente a frente como súbditos del emperador Carlos V a caballo, lo que histórica y cronológicamente no es correcto, pero la leyenda de filiación pro-española señala el significado emblemático de ambas figuras: «Cristoval Colon ofrece a S.M. el Nuevo Mundo», representado por un globo terráqueo. «Cortesius ofrece la Nueva España», llevando en la mano una cruz y tutelando con la otra a un mexica (Nueva España).[19] En otro dibujo aparecen también

[16] Wiegand, Hermann: *Die spanische Eroberung Mexikos im späten neulateinischen Epos Giambattista Marienis* Cortesius nondum absolutus *von 1729*, en: *Medieval and Renaissance Texts and Studies*, 207, 2000, p. 659-666 (Acta Conventus Neo-Latini Abulensis).

[17] Scheer, Markus, *Die Argonauten und Äneas in Amerika. Kommentierte Neuedition des Kolumbusepos* Atlantis retecta *von Vincentius Placcius und editio princeps, Übersetzung und Kommentar der* Cortesias *von P. Petrus Paladinus SJ.* Paderborn, 2007. Véase Hofmann, Heinz, «Die Geburt Amerikas aus dem Geist der Antike», *International Journal of the Classical Tradition,* 1, n°4, 1994/1995, p. 15-47.

[18] López de Toro, José, »Un poema inédito sobre Hernán Cortés, *Las Cortesiadas*, ms. 3887", *Revista de Indias*, 9, n° 31/32, 1948, p. 199-228. Nidia Pullés-Linares en su introducción a: Gabriel Lasso de la Vega, *De Cortés valeroso, y Mexicana*, Frankfurt, Madrid, 2005, p. 99-102. Davis, Elizabeth B., »La épica novohispana y la ideología imperial", en: Chang-Rodríguez, Raquel (ed.): *Historia de la literatura mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días*, vol. 2: *La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII.* México, 2002, p. 147-149.

[19] Muñoz Carmargo, Diego, *Descripçion dela ciudad y Provinçia de Tlaxcala dela nueva España y Indias del Mar Oçeano para El buen gouierno e Ennobleçimiento dellas.* Edición facsimilar de René Acuña. México, 1981. Otro dibujo muestra a Cortés a caballo apuntando con su lanza a Moctezuma con grillos, lanza caída, corona quebrada y la máscara del dios Quetzalcoatl tirada en el suelo. Por detrás la Nueva España, convertida al cristianismo, tiene las manos unidas en oración.

Cortés y Francisco Pizarro hincados, ofreciéndole sus conquistas, México y Perú. («con un indio que es el Peru»).

Desde la Antigüedad la épica, el género poético del más alto prestigio, exalta las proezas de un héroe fundador o prohombre, como Ulises y Eneas, y da a sus peripecias y reveses de fortuna, y sobre todo a la posterior historia, un sentido teleológico.

Como especifica una nota adicional, de otra mano, en el margen de la portada del manuscrito londinense, copia por lo visto bastante cercana al original, el autor sería el jesuita Pedro Paradinas, penitenciario apostólico en una de las cuatro basílicas patriarcales de Roma A pesar de su alta dignidad eclesiástica se desconocen actualmente los detalles biográficos del autor. En el Archivo General de la Compañía de Jesús en Roma sólo consta el nombre Petrus Paladinas, probablemente de origen navarro o asturiano, que profesó en Pamplona el 12 de abril de 1654 y murió en Santander el 2 de enero de 1691.[20] No aparece su nombre en la monumental bibliografía de Carlos Sommervogel.

La *Cortesias* no puede ser la obra de un hombre sin talento y experiencia, como lo denotan el estilo, los recursos retóricos y la versificación, igual que la factura del canto y el conocimiento de los modelos clásicos. En las clases de retórica los profesores y alumnos de los colegios de la Compañía de Jesús cultivaban

---

Brotherston, Gordon; Gallegos, Ana, »El Lienzo de Tlaxcala y el manuscrito de Glasgow (Hunter 242)", *Estudios de cultura nahuatl*, 20, 1990, p. 117-140. Martínez, Andrea, »Las pinturas del manuscrito de Glasgow y el Lienzo de Tlaxcala", *Estudios de cultura nahuatl*, 20, 1990, p. 141-162. En la Sala del Cabildo del ayuntamiento indio de Tlaxcala se representan además las imágenes de »los nueve de la fama": Josué, David, Judas Macabeo, Alejandro Magno, Héctor, César, Artus, Carlomagno y Godofredo de Bullón.

[20] Fejér, Joseph: *Defuncti secundi saeculi Societatis Jesu, 1641-1*740, Roma 1984, vol. 4, 66 (HS 49 217v Cast). En la pág. 76 se registra el apellido Paradinas, Petrus Ignatius (de), que murió en Arévalo el 29 de abril de 1701 (HS 50 53v Cast). Paradinas es tanto un topónimo (Paradinas de San Juan en la Provincia de Salamanca o una montaña en la Cordillera Cantábrica) como un patronímico; véase el Índice biográfico de España, Portugal e Iberoamérica. Ed. Víctor Herrero Mediavilla. München, [4]2007, t. 8: Paradinas, Alfonso de, obispo (siglo XV); Paradinas, Cristóbal, profesor de gramática latina (primera mitad del siglo XVI), pero no se encuentra ninguna entrada Paladinus/Paladino. A diferencia de Markus Scheer opto por la forma bien documentada hasta hoy día, Paradinas, en vez de Paladinus. La letra [l] en vez de [r] puede derivar o de una lectura equivocada del escribano o de un error al dictado causado por la pronunciación de los dos consonantes alveolares. El apellido Paladino es documentado sobre todo en Italia. Agradezco a Bernard Deprez, Universidad Católica de Lovaina, Biblioteca Maurits Sabbe, sus informaciones.

intensamente el género épico, sobre todo con temas religiosos (los santos Ignacio de Loyola, Francisco Xavier,[21] los mártires y misioneros jesuitas) o con poemas didácticos.

Si del P. Paradinas sabemos poco menos que nada sobre cómo y dónde se formó, qué fuentes habrá manejado para componer el primer canto de la *Cortesias* —poema, por lo visto, inacabado—, muchos más detalles biográficos nos transmite Juan Luis Maneiro sobre su erudito compañero de Religión Agustín Pablo Pérez de Castro (1728-1790), quien desde los veinte años hasta su vejez en el exilio de Ferrara habia acariciado el proyecto de una *Cortesiadis, sive poema epicum de Ferdinando Cortesio Mexicanorum debellatore*. Desafortunadamente, antes de morir el latinista, orador y polígrafo, quemó los apuntes y otros escritos suyos, privando presumiblemente a la posteridad de una obra de relieve.[22]

El canto conservado de la *Cortesias* de Pedro Paradinas trata en 940 hexámetros sobre los preparativos para la conquista de México, siguiendo de cerca el modelo virgiliano desde el exordio:

---

[21] Un importante ejemplo del México virreinal: Sigüenza y Góngora, Carlos de, *Oriental Planeta Evangélico*. Ed. de Antonio Lorente Medina. Madrid, 2008.

[22] Doy las gracias a la dra. María Cristina Torales Pacheco, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, por haberme señalado la biografía efusiva del P. Castro en Joannes Aloysius Maneirus S.I., *De vitis aliquot Mexicanorum aliorumque qui sive virtute, sive litteris Mexici inprimis floruerunt*, pars III. Bologna, 1792, p. 154-209. Es notable la postura y autoconciencia literaria del P. Castro: »Achillem, et Ulyssem, et Aeneam cum Cortesio conferebat; et Graecos et Trojanum Hispano sane quam inferiores existimabat; nec aut Tassi Jerusalem aut Camoensii Lusias, tam nobile poematis argumentum, quam sua Cortesias ipsi videbatur" (p.168). La conquista de México le pareció una »magna scenae mutatio ubique fere terrarum" con ricas consecuencias en la ciencia, el comercio, las artes y, sobre todo, la religión: »Tacitus enim mente volutabat tum immensam gloriam, quae Christianae Fidei contigit ab orbe Mexicano debellato; tum novam utriusque hemisphaerii communionem, quae se se mutuo et cognoscebant attonita, et plurimis vinculis connectebant" (p. 168). Maneiro afirma haber leído en el exilio de Ferrara el canto primero con las anotaciones de Castro (p. 196s.). Lamentó que le abandonaban las fuerzas, cuando el autor anciano le dijo a Maneiro: »Cortesium cantabit Homerus ille, quem ad sublime hoc opus Musae destinaverint: illas enim, credo,a me duntaxat postulasse, ut rem magnam excogitarem, quam alter, qui me sit melior, et mente vegetior, exequatur". Castro viajaba por México no sólo para mejor conocer los lugares y las culturas indígenas (*Americanae antiquitates*, p. 170), sino también para poder atinadamente »in suo carmine loca describere vel mores attingere" (p. 189). Entre sus estudios preparatorios se encontraba, por ejemplo, una descripción versificada de las ruinas de Mitla (Oaxaca) *Mictlenses reliquiae in Zapotecis*. No terminó ni la »Americanae litteraturae historia" (p.206, una historia de la erudición en México) ni lo que habría formado parte de ella la »narratio historica de Graeca lingua in Novohispania exculta".

Arma virumque cano, paucis comitatus ab oris
qui prior Hispanis ad Mexica littora venit
et vastum imperium extremo sub sole repostum,
dives opum bellique potens demum auspice coelo
per varios casus atque horrida proelia multa
fregit et invictis parere coëgit Iberis. (vv. 1-6)[23]

En el proemio (vv. 1-22) el vate invoca a la musa Erato (como Aen. VII, 37) —y no a la «sagrada, heroica Clío», como Francisco Ruiz de León— asociada habitualmente con la poesía amorosa, lo que se podría interpretar como alusión velada a la relación de Cortés con la Malinche y a su papel en la campaña. La expedición de los españoles a México se desarrolla desde el inicio sobre el telón de fondo de las luchas por Lacio que Eneas ganaría solo en el canto VII. Escribiendo en la segunda mitad del siglo XVII Paradinas insinúa ser el primero en glorificar «tot fortia facta» (v. 17, Aen. X, 369), tópico repetido que no cuadra con la existencia de las obras referidas anteriormente.

En los versos 23-116 el poeta da una descripción tripartita de México, primero del emplazamiento de Tenochtitlan (vv. 23-29), que resume la famosa visión cartográfica circular de Tenochtitlan que se había difundido en Europa desde 1524 como trazado de una ciudad ideal:

Vasto cincta lacu mediis exurgit ab undis
attollitque caput superas turrita per auras
ampla situ circum ferme par Mexicus orbi.[24]

[23] Villagrá comienza su larga epopeya en endecasílabos de la siguiente manera:

Las armas y el varon heroico canto,
El ser, valor, prudencia y alto esfuerzo
De aquel cuya paciencia no rendida,
Por un mar de disgustos arrojada,
A pesar de la envidia ponzoñosa
Los hechos y prohezas va encumbrando
De aquellos españoles valerosos.

[24] Mundy, Barbara E., »Mapping the Aztec Capital. The 1524 Nuremberg Map of Tenochtitlan. Its Sources and Meaning", en: *Imago Mundi* 50, 1998, p. 11-38. Arias de Villalobos hace la descripción de la ciudad por medio de un lienzo donde la ninfa Galatea pinta sus maravillas. Zambrano Ramírez, Alberto, »La retórica de las ciudades. Descripción del paisaje urbano en la segunda Carta de Hernán Cortés", *Hipertexto* n° 6, 2007, p. 69-78.

Los versos 30-49 evocan el mito fundacional del pueblo mexica, en su migración al Valle de México, guiado por el dios principal Vicilipus (Huitzilopochtli).[25] La fundación de la capital del imperio azteca en medio del lago bajo la tutela del «ídolo infernal» motiva la posterior intervención de los españoles y justifica la sumisión del pueblo para extirpar la idolatría e implantar la verdadera fe cristiana. La descripción de la religión y las ceremonias gentílicas, de un templo piramidal de arquitectura asombrosa, parecido a un altar gigantesco con cien peldaños («moles arae», v. 92) y rodeado de más altares laterales en las cien almenas, aumenta la tensión dramática, que culmina (vv. 91 -116) en escenas truculentas de sacrificios bajo el reinado de Moctezuma. Según Fray Jerónimo de Mendieta y Fray Juan de Torquemada el nacimiento de Cortés coincidió providencialmente con la mayor inmolación de víctimas, de manera que Cortés aparece ya no como conquistador, sino como libertador que salva al pueblo de sus dioses y ritos salvajes. Mendieta exalta a Cortés como nuevo Moisés. El ejemplo de Busiris (v. 53) anticipa la caída de Moctezuma («rex superbus») como justa punición divina. El rey de Egipto y sacerdote de Osiris, que había mandado sacrificar a forasteros durante una sequía terrible, feneció por uno de los siete «trabajos» de Hércules. Bajo tales presagios e indicios diabólicos acontece, como golpe teatral en el gran escenario del mundo, la intercesión del Ángel Custodio ante Jesucristo como recurso providencial de lo maravilloso cristiano. En tono hímnico que alude al *Vexilla Regis prodeunt* de Venancio Fortunato el Ángel enfáticamente suplica por el auxilio divino.[26] Jesús entonces proclama a Cortés salvador del pueblo mexica (vv. 160-177). Así el Ángel llega a conocer los eternos designios de la Providencia. Por el contrario, en la *Eneida* Venus sigue siendo desde el inicio del acontecer épico la protectora divina de Eneas, y Júpiter lo predestina al señorío de Roma. Dentro del entrama-

[25] En el *Canto intitulado Mercurio* (1623) el sacerdote y bachiller Arias de Villalobos se refiere también a los mitos indígenas de la fundación de Tenochtitlan. Edición en Genaro García: *Autografos inéditos de Morelos y causa que se le instruyó. México en 1623.* México, [2] 1975, p.185-281. Davis, Elizabeth B., artículo citado, p. 138-140.

[26] Citando a Torquemada, Sigüenza y Góngora menciona en *Piedad heroyca de Don Fernando Cortes* que el conquistador zarpó de Cuba con banderas en que figuraba la Cruz y la inscripción »amici sequamur Crucem: si enim fidem habuerimus in hoc signo vincemus", que retoma el lema del emperador Constantino.

do teleológico-providencial el P. Paradinas defiende una posición político-teológica muy controvertida en el Siglo de Oro fuera de España. Como amigos de Dios, los españoles serían su pueblo elegido, y el rey católico, el defensor de la fe católico-romana.[27] Contrasta con esta pretensión la diabolización del español por parte de los protestantes alemanes en su propaganda antiespañola del siglo XVII. Mediante una deformación de la palabra 'Jesuiter' los jesuitas quedaron desacreditados como 'Jesu-wider', es decir, enemigos de Jesús.

A la hora de revelarse al Ángel la misión divina de Cortés, su barco va a la deriva en alta mar (vv. 181-209), sin timonel, las vituallas acabándose y la tripulación desesperada, salvo su capitán Cortés. El incidente del timonel perdido corresponde evidentemente a la *Eneida* (V, 814ss.). En el pasaje de Eneas y sus compañeros desde Sicilia a Cumas, en Italia, el dios Somnus arrastra a Palinuro con su timón y una parte de la popa, de manera que la embarcación cae en sumo peligro de naufragar. El vituperio y elogio de la navegación así como la tempestad pertenecen al repertorio tópico de la poesía épica.[28]

El Ángel Custodio reconoce en Cortés la viva imagen de Marte (!) y la encarnación de la «Constancia» no sólo como valor militar, sino como virtud cardinal cristiana:

> Unus adest tantum constantis pectoris heros,
> Cortesius, dubiae qui inter discrimina vitae
> nescius adversae fortunae cedere dictis
> spemque animosque daret melioraque fata reponens
> erigeret moestos consternatosque sodales. (vv. 198 -202)

[27] Véase, por ejemplo: Francisco Gómez de Quevedo y Villegas, *España defendida.* Ed. Robert Selden Rose, en: *Boletín de la R. Academia de la Historia,* 68 y 69, 1916. Schmidt, Berhard, *El problema español de Quevedo a Manuel Azaña.* Madrid, 1976. Briesemeister, Dietrich, »La confusión española. La imagen de España en Alemania", en: López de Abiada, José Manuel; López Bernasocchi, Augusta (eds.): *Imágenes de España en culturas y literaturas europeas (siglos XVI-XVII).* Madrid, 2004, p. 93-126.

[28] Heydenreich, Titus: *Tadel und Lob der Seefahrt. Das Nachleben eines antiken Themas in den romanischen Literaturen.* Heidelberg, 1970. López, Vicente Cristóbal, »Tempestades épicas", en: *Cuadernos de investigación filológica* n° 14, 1988, p. 125-148. Márquez, Miguel Ángel; Ramírez de Verger, Antonio; Zambrano, Pablo (eds.): *El retrato literario:Tempestades y naufragios. Escritura y reelaboración.* Huelva, 2000.

A esta escena corresponden las palabras estimulantes de Eneas: «O socii (neque ignari sumus ante malorum),/ o passi graviora, dabit deus his quoque finem./…revocate animos maestumque timorem/mittite…» (Aen. I, 198-207).

En tales apuros cerca de la isla de Cuba ocurre el prodigio de las palomas mensajeras enviadas por el Ángel Custudio. El incidente evoca reminiscencias tanto bíblicas como clásicas. En medio del Diluvio Noé soltó tres palomas desde su arca (Génesis 8,8 y ss.) Cuando volvió la segunda con una hoja de olivo en el pico, reconoció que la tierra ya no quedaría lejos. Unas palomas señalan a Eneas el camino por donde llegar al «ramo dorado». Las «Idaliae volucres» son además las aves sagradas de Venus, protectora de Eneas, con quien Cortés se equipara. El largo episodio (vv. 218-246) con su simbolismo de matiz religioso y salvífico intensifica por un lado el ansia, y por el otro hace resaltar el milagro providencial que rescata la tripulación en un trance que puso en riesgo la misión de Cortés.

En otras dos escenas simultáneas, parecidas al teatro medieval, el Ángel, sabiendo de antemano los acontecimientos venideros, se aparece en sueños al Gobernador Velázquez (vv. 255-292) aconsejándole que encargue a Cortés el mando de la expedición a México. El mandatario se muestra reacio a esta intervención sobrenatural, cuando Jimeno, con su vista más aguda que los ojos de Linceo, divisa desde la vigía el barco con las velas desplegadas en que va balanceándose Cortés, casi su hermano desde niño, porque su madre era la nodriza del héroe. El relato de Jimeno (vv. 293-347), que incluye una descripción física y moral de Cortés, confunde al Gobernador. Acto seguido manda salir al encuentro y socorro de la embarcación un bote rápido. Uno de sus marinos toma el timón para conducir la nave al puerto seguro de La Habana (vv. 348-388). Entonces Velázquez entiende el mensaje angélico y, arrepentiéndose de su deslumbramiento, cambia de postura frente al rival y decide confiar el mando a Cortés. Aunque esta extensa secuencia de tres segmentos retarde la acción, el poeta logra introducir así un análisis del antagonismo entre el Gobernador y el Conquistador, para después celebrar su mutuo asentimiento en acometer la ardua empresa militar. Velázquez recibe a Cortés con todos los honores (vv. 389ss.), le pone en el secreto de sus planes, que coinciden naturalmente con los de la Providencia. Comienzan los preparativos de guerra. La descripción del astillero

(vv. 460- 468) y la revisión del armamento recuerdan otra vez el modelo virgiliano (con la alusión a las abejas, Aen. I, 430-436, en los versos 392-395). En un discurso (vv. 477-507) Velázquez exalta a Hernán Cortés. Tal como los Penates adjudican Italia como meta a Eneas, Velázquez asigna México a Cortés. A ambos se les pintan las ventajas de la tierra prometida, y Cortés sale casi como «heros ex machina» (vv. 502-505):

> Te mihi sed postquam superi, Fernande, dedere
> Maxima pars exacta: ducem iam Martia dignum
> classis habet. Tu bella reges, tibi Mexicus uni
> concidet, hanc soli servant tibi numina palmam.

Una écfrasis (vv. 490-499) le presenta el reino azteca:

> Haud procul hinc vastum dives ab auro,
> dives ab argento, pingui quoque et ubere gleba.
> Mexiadae imperitant, gens si non barbara cultu,
> barbara saevicie certe rituque sacrorum.
> Quippe litat Stygiis anima humanoque cruore.
> Hos tentare sedet belloque aut pace potiri,
> si placitum superis nec spes me impellit inanis.

A la codicia de oro y plata se une, tanto el asombro ante la civilización mexica, como la repugnancia por los crueles sacrificios humanos, que causan y justifican la conquista.

En su primer largo discurso (vv. 511-546) que cimienta su autoridad Hernán Cortés contesta cabalmente como «vir pius et prudens», invirtiendo los motivos que inspiran a Velázquez. En un punto culminante el conquistador por antonomasia asigna expresamente sus planes estratégicos a la misión civilizadora y cristianizadora, que incumbe a la Corona de los Habsburgo, de propagar la fe cristiana y de no perseguir los fines de lucro que guían la codicia de otras naciones:

> E coelo, haud dubitem, tibi quin mens incidat ista,
> quando fides agitur Christique extendere cultum,
> quo rex et miles coniurat semper Iberus,
> dum petit ignotos ignota per aequora mundos.
> Nam quae vilis opum reliquos tenet alta cupido
> Solicitatque animos, Hispanica pectora nescit. (vv 513-518)

Es de notar que la expedición zarpa justamente el día de fiesta del Apóstol Santiago (25 de julio), patrono de España, «Matamoros» en su cruzada secular contra los moros, y a continuación, «Mataindios» en las empresas americanas.[29] Al derrotarlos, salvó a los indios, igual que Cortés se convirtió de conquistador en salvador de las almas y benefactor de los indios atrayéndolos a la fe. El triunfo de Santiago fue interpretado por los misioneros no en contra de los pueblos indígenas, sino en contra del demonio. Fray Jerónimo de Mendieta en la *Historia eclesiástica indiana* y Fray Juan de Torquemada en la *Monarquía indiana* (Sevilla 1615) ponen de relieve otra coincidencia providencial entre el comienzo de la 'depravación' del Evangelio por Lutero en Alemania y la actuación evangelizadora de Cortés como «brazo de Dios» o «instrumento de su salud» en el Nuevo Mundo.[30]

Como en el teatro escolar jesuítico de los siglos XVII y XVIII, y en contra de la historiografía europea con su creciente juicio crítico sobre Cortés y las conquistas, Paradinas no vacila en glorificar al héroe como «Miles Christianus» o como «apostolus» (en el sentido etimológico de enviado del cielo, propagador); pero al mismo tiempo el «vir pius» está tasando los tesoros de Moctezuma en la equivalencia de los costos que suponen los pertrechos bélicos para fines superiores (vv. 526s.): el término «bellum sacrum» aparece en el poema anónimo (v.75) editado por Juan Gil.[31] El fin justifica los medios, y Cortés se puso en camino para México no como «cupidus mercator» (v. 535), lleno de ánimo de lucro o afán de honores, sino «sincero pectore» (v. 531), con limpio corazón. Con tal ánimo acepta sumisamente de la mano del Gobernador el mando del cuerpo expedicionario.

---

[29] Vargas Lugo de Bosch, Elisa, »Santiago-Cortés. Un juego de transgresiones", *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala* 77, 2002. *Imágenes de los naturales en el arte de la Nueva España.* México, 2005. *Santiago y América.* Santiago de Compostela, 1993. La protección de Santiago juega también un papel importante en otros poemas cortesianos, como, por ejemplo, las *Cortesiadas* de Juan Cortés Osorio SJ.

[30] *Historia eclesiástica indiana.* México, 1945, p. 174. Reynolds, Winston A., «Martin Luther and Hernán Cortés. Their Confrontation in Spanish Literature", *Hispania* 42, 1959, 66 -70. Mayer, Alicia, *Lutero en el Paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán.* México, 2008; de la misma autora: »The Heresiarch that Burns in Hell: The Image of Martin Luther in New Spain", en: Schmidt, Peer; Medick, Hans (eds.), *Luther zwischen den Kulturen.* Göttingen, 2004, p. 119-140.

[31] Straub, Eberhard, *Das Bellum justum des Hernán Cortés.* Köln, 1976.

La Compañía de Jesús mantiene una vinculación especial con Cortés. En la *Piedad heroyca de Don Fernando Cortes* (ca.1689) el ex-jesuita Carlos de Sigüenza y Góngora dedica el capítulo IX a la fundación del Hospital de la Inmaculada Concepción, donde se hospedaron los primeros religiosos que vinieron a la Nueva España. Ensalza al conquistador de México como «incomparable Heroe» y lo coteja con Eneas.[32] «Si sobresalió más en piedad, que en el valor el antiguo Eneas es problema, que tiene por una y por otra parte para su ilustración relevantes pruebas, y las mismas sirven para que en una y otra virtud se le ladee en el templo de la inmortalidad el fortissimo y piadosissimo Marqués del Valle. Llenas están las historias de lo que en él competían la religión y el esfuerzo» (p. 27). Acaso una observación que refleja las reservas de los jesuitas frente a las copiosas acusaciones contra Cortés y sus constantes pleitos.

En sus *Variae virtutum historiae libri VII* el jesuita italiano Giovanni Rhò caracteriza a Cortés («ditissimarum regionum dominator», «Regnorum illorum victor, ac noui fundator imperii») como hombre ejemplar y cristiano, arrodillándose humildemente ante los misioneros dominicos, benefactor y al mismo tiempo listo estratega militar.[33] Juan Cortés Osorio también realza la pureza de los motivos de Cortés y su piedad.

Algunos programas (periochae) de representaciones teatrales en los colegios de la Compañía en el sur de Alemania, Suiza y Austria presentan a Hernán Cortés como devoto mariano («Mariani nominis vindex», probablemente en asociación con el culto de la Virgen de Guadalupe) y «miles apostolus».[34]

La acción épica continúa después del traslado del mando a Cortés con el reclutamiento de la marinería. El capitán vigila el equipo de los navíos y el avituallamiento de la escuadra (vv.

---

[32] *Piedad heroyca de Don Fernando Cortes*, ed. y estudio de Jaime Delgado. México, 1960, p. 28

[33] Rhò, Joannes, *Variae virtutum historiae libri septem.* Lyon, 1644: liber III, cap. XII »De religione" p. 390; cap. III, p. 284, »pietas"; liber IV, cap. XIII, »De justitia, beneficiencia, infinitis eleemosynis"; liber V, cap. VI, p. 580 las naves quemadas, ejemplo de como »necessitas virtutem parit".

[34] Wimmer, Ruprecht, »Hernán Cortés en el teatro jesuítico", en: Kohut, Karl; Torales Pacheco, María Cristina (eds.): *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en la misiones americanas.* Madrid, 2007, p. 697-711.

572-583). Por no haber sido alistados para la tropa de 500 hombres, una muchedumbre de voluntarios ensombrece con sus protestas delante del palacio del Gobernador el entusiasmo belicoso general. En dos flamantes arengas Cortés defiende su posición, primero en privado ante Velázquez, concluyendo en tono contundente con el verso: «Viribus Hispanis Hispanos Roma subegit» (v. 646). En forma de antítesis y paradoja el poeta expresa patéticamente el orgullo nacional hispano. Simplificando el azaroso proceso de romanización de la Península Ibérica durante dos siglos antes de Cristo, Cortés (o Paradinas) insinúa que, si hubiese existido un reino ibérico unido ya en aquel entonces, habría sido por lo menos par de Roma. En el momento actual, sin embargo, los hispanos optan por el lema «divide et impera» con el intento de ganar como aliado en su campaña una tribu nativa: «nobis victa suis parebit Mexicus armis» (v. 647). Si la antigua Iberia ya era tan poderosa que sólo por la falta de unidad sucumbió a Roma, los españoles, en la sucesión del Imperio romano bajo el emperador Carlos V, aprovechando la misma treta, saldrán triunfantes.

En su cuarto y más largo discurso (vv. 654-694) Cortés se defiende ante la muchedumbre ganando su confianza incondicional. Bajo vítores se retira, y la flota se hace a la mar. Mientras los barcos anclados esperan vientos favorables, entra en escena la fuerza adversa infernal. En un monólogo enfurecido (vv. 729-744) que contrasta con el diálogo celestial entre Jesucristo y el Ángel, el «regnator Averni» sigue maquinando sus intrigas con la ayuda de las Furias. Son evidentes una vez más los modelos clásicos y paleocristianos de las maniobras perturbadoras de las fuerzas diabólicas. En la *Eneida* Juno aparece dos veces en soliloquio (I, 37-49 y 65-75). En la *Psychomachia* de Prudencio las Furias se oponen al Cristianismo. El Diablo, venerado por los mexica como dios, convoca un concilio infernal (vv. 749-782) donde se dirige a las Furias. Semejantes intermedios se encuentran no sólo, por ejemplo, en la *Gerusalemme liberata* de Torquato Tasso (el episodio fue traducido al latín por Scipio Gentili, *Plutonis Concilium*, Londres 1584) o en *Os Lusíadas* (1572) de Luís Vaz de Camões, sino también en la epopeya *Cortés valeroso, y Mexicana* (Madrid 1588/1594) de Gabriel Lasso de la Vega; en la alegórica Casa de la Envidia se reúne el dios Tezcatlipuca con Satanás

(canto XJI) en *El peregrino indiano* de Antonio de Saavedra (Madrid 1599). El teatro jesuítico se sirve igualmente de tales interludios. En la *Cortesias* Megaera, la antagonista del Ángel Custodio y socia del Anticristo, toma la dirección instigando al soldado Loaces, felón y «patria incerta», contra Cortés (vv. 800-808). Semejantes disturbios causan en la *Eneida* (canto VII) Amata y Turnus. En una suasoria (vv. 833-872) el soldado pérfido intenta disuadir a Velázquez de que entregue el mando a Cortés, y logra perturbar al Gobernador. Como Deus ex machina el Ángel interviene nuevamente en los acontecimientos; las Furias quedan encarceladas en el Tártaro, y por orden del Cielo los vientos eólicos soplan del Este rescatando a Cortés del golpe inesperado de su adversario. Esta vez el temporal «divino» no pone en peligro la flota, como ocurre al final del primer canto de la *Eneida* y como lo había tramado la deidad infernal (v.771), sino que salva la travesía. La misión se cumple en un escueto hemistiquio: «veniunt ad Mexica regna» (v. 938), mientras que en la narración épica el cruce del Mar Caribe ocupa mucho espacio (vv. 182-203 y 210-254).

Las discrepancias entre la ficción con su exigencia poética de verosimilitud y los acontecimientos históricos son notorias en la *Cortesias.* La poesía épica no aspira a representar la 'verdadera' historia, sino exalta a héroes y sus hazañas en situaciones cruciales dentro de un acontecer no sólo agitado, sino también transfigurado en símbolo de un mensaje ideológico. Para el jesuita Paradinas no tiene importancia alguna el hecho de que Hernán Cortés no vino directamente desde Europa a Cuba, sino que permaneció en la isla durante ocho años antes de ponerse en camino hacia México en febrero de 1519. Y tampoco se encaminó directamente a Tenochtitlan, sino que puso pie en Cozumel y Veracruz antes de marchar hacia el interior. Cortés ni siquiera fue el primer español que pisó territorio mesoamericano, sino que Francisco Hernández de Córdoba ya había llegado en 1517 a Yucatán y Tabasco, y Juan de Grijalva a Cozumel, Tabasco y Veracruz en expediciones cuya noticia cundió inmediatamente por Europa central en hojas volantes. Lo que sí importa al poeta, emulando el prestigioso modelo virgiliano, es poner de relieve el paralelismo que existe entre Eneas y Cortés para sobrepujar las antiguas proezas bajo los designios de la Providencia divina y en cumplimiento del lema imperial «Plus ultra». La conquista se legitima como un servicio a

Dios y al rey.[35] En su periplo desde Asia hacia el Oeste Eneas y sus compañeros navegaron sufriendo grandes percances. Como los españoles pusieron rumbo al Poniente pasando por las Columnas de Hércules del Viejo al Nuevo Mundo, reclamaron el Atlántico como «Mare Hispanicum», así como los romanos reclamaban el dominio sobre el Mediterráneo o «Mare Nostrum». Las bulas del papa español Alejandro VI y el Tratado de Tordesillas sancionaron estas pretensiones ibéricas. La sumisión del imperio azteca y el auge del poder español se equiparan con la fundación del imperio romano. América llega a formar parte de otra Roma.[36]

Como teólogo el P. Paradinas expresa los discursos hegemónicos de su tiempo, cuando sobrepone a la política imperial el providencialismo y la finalidad teleológica de la historia que integra la lucha entre el Mal y el Bien en un plan salvífico divino y universal. Ya en el proemio interpreta la conquista y destrucción de Tenochtitlan («subvertere urbem», v. 12) a la luz de la historia bíblica por medio del ejemplo de Sodoma y Gomorra, destruídas por el fuego del cielo en escarmiento de su depravación. A la luz de los designios divinos la pietas de Eneas se sublima en «virtud» mediante una figura etimológica. El poeta nombra a Cortés «insignis virtute vir» (v. 170); igual que Eneas es «pietate insignis et armis»; militaris virtus y pietas representan las principales virtudes romanas. Hasta el Diablo reconoce las virtudes de Cortés («duce prudenti fortique», v. 764). En el sentido cristiano virtus significa no solamente valentía, audacia, sino es la suma de todas las perfecciones morales, incluyendo la pietas, que distinguen al héroe español («viri virtus», v. 327 y 381). Probablemente el jesuita conocía también el hecho exegético-semántico de que en el término latino 'pietas' coinciden tres conceptos griegos de la Biblia: eulabeia, hosiotēs y eusebeia.[37]

---

[35] Zaballa Beascoechea, Ana Amparo de, *Interpretaciones providencialistas de la Nueva España*, Tesis doctoral. Vitoria, 1991. De la misma autora: »Visión providencialista de la actividad política en la América española (siglo XVI)", *Anuario de Historia de la Iglesia* n°1, 1992, p. 287-304. Carrasco Monsalve, Rolando Patricio, *La función utópica del sujeto colonial en las crónicas franciscanas de Nueva España (siglo XVI).* Tesis doctoral. Universidad de Jena, 2003.

[36] González Rodríguez, Jaime, *La idea de Roma en la historiografía indiana (1492-1550).* Madrid, 1981.

[37] Para los conceptos romanos véase: Liegle, Josef, »Pietas", en: Oppermann, Hans (ed.), *Römische Wertbegriffe.* Darmstadt, 1967, p. 229 – 273; Curtius, Lud-

A la Civitas Dei se opone el Reino del Diablo encarnado en el dios azteca Huizilipochtli y el «rey» Moctezuma, que en el *Canto intitulado Mercurio* de Arias de Villalobos es temoroso del poder español y ya tiene visiones proféticas de la caída de su propio imperio. Durante la Reconquista se enfrentaron moros y cristianos en la Península Ibérica, mientras que en la conquista de México los «Christiadi» (v.15) o la «gens Ibera» (v. 761) luchan contra los «Mexiadi» (v. 28). Según el vigente pensamiento político-teológico los españoles son el pueblo elegido de Dios, mientras que el Diablo, fautor del Mal y el desorden, se erige en el enemigo de los españoles y el Dominatus mundi de su Corona.

Conforme a las funciones y convenciones formales del género épico la *Cortesias* glorifica a Hernán Cortés como «inclytus heros» (vv. 408-419). A juicio celestial del Ángel que por su naturaleza espiritual sobrepasa la capacidad del entendimiento humano, el héroe se eleva sobre todos de modo apoteósico «... cui nulla parem seu prisca tulerunt / seu nova secla ferent» (vv. 280-281). En la narración épica se perfila su personalidad en contraste con la figura débil y los motivos más bien mundanos del gobernador Diego Velázquez, quien por su cargo institucional representa la autoridad del rey. Con un retrato el poeta describe la entrada en escena de Hernán Cortés, comparándolo hiperbólicamente mediante la «Überbietungformel» (Ernst Robert Curtius) con Aquiles, que en la guerra de Troya venció a Héctor como prefiguración de Moctezuma. Así la apariencia excepcional de Hernán Cortés in vivo adquiere rasgos estatuarios de perennidad monumental («se spectandum... dedit») como caballero ideal:

> Aetas iusta viro procero in corpore grata.
> Nuda supercilio maiestas regnat in ore.
> Vertice toto omnes supereminet. Ardet ab auro
> vestis et e niveo surgens vaga pluma galero
> versicolore oculos perstrictos iride mulcet.
> Ensis adest lateri. Nitidis micat aspera gemmis
> Vagina et capulus turgente adamante renidet.
> Incertum specie veniat seu robore maior.

---

wig, »Virtus und constantia", *ibid.* p. 370-375, y Büchner, Karl, »Altrömische und horazische Virtus", *ibid.* p. 376-401

Tantus in egregio decor est et corpore virtus.
Illicet in stantem convertunt lumina cuncti,
mirantur, laudant, celebrant gaudentque tuendo.[38]

No sólo Velázquez finalmente está convencido de que Cortés, dotado de «facundia linguae, / corde vigor, roburque animo, prudencia» (vv. 705s.), desempeña una misión divina, «orbi coelesti munere missum» (v. 708) personificando aparte de eso tanto el ideal de Armas y Letras (vv. 337-339) como la integridad moral («pius et prudens», v. 510). En el canto XI de *Cortés valeroso, y Mexicana* de Lasso de la Vega Minerva y Marte encomiendan el elogio del héroe.

Como observó Octavio Paz, la figura de Hernán Cortés ha provocado los sentimientos y los juicios más contradictorios. En el declive del imperio español Paladino se sitúa del lado de los panegiristas. Su obra inconclusa y recién recuperada no puede servir de lección viva, pero sí queda como documento literario significativo en la formación del nimbo cortesiano. «La historia de Cortés es un fragmento», apuntó Octavio Paz, que «a veces parece una epopeya fantástica. El sitio de Tenochtitlan y el heroismo de sitiadores y sitiados tienen una grandeza más épica que histórica: es Troya… La función del mito de Cortés es ideológico; mejor dicho, es una pieza maestra en un teatro histórico mitológico».[39]

BRIESEMEISTER, Dietrich, «Un nuevo poema épico neolatino sobre Hernán Cortés: la *Cortesias* del jesuita Pedro Paradinas», *SPhV* 15 (2013), pp. 23-44.

[38] El primer retrato de Hernán Cortés fue dibujado por el artista Christoph Weiditz quien se encontró en España con Cortés en 1529. Por recomendación del embajador y poeta humanista polaco Johannes Dantiscus fundió también una medalla cuyo revés, por debajo de un brazo asomando por las nubes, lleva la inscripción: »Ivdicivm Domini aprehendit eos et fortitvdo eivs corroboravit brachivm mevm". Briesemeister, Dietrich, »Sobre indios, moriscos y cristianos' a su manera'. Testimonios pictóricos en el *Trachtenbuch* de Christoph Weiditz», en: *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 43, 2006, p. 1-24.

[39] Para la discusión posterior véase: Houvenaghel, Eugenia »Hernán Cortés, ¿el 'Eneas' del pueblo hispanoamericano? 'Moctezuma y la Eneida mexicana' de Alfonso Reyes", *Bulletin of Spanish Studies* 79, 2002, p. 67-79.

RESUMEN

El presente artículo pasa revista a las diversas epopeyas que tienen como protagonista a Hernán Cortés. Algunos de esos textos pueden englobarse dentro de la llamada literatura neolatina. Esta épica debe relacionarse igualmente con la literatura aparecida alrededor del descubrimiento de América. Una de estas obras son las *Cortesias* de Pedro Paradinas que son detenidamente comentadas en este trabajo.

PALABRAS CLAVE: literatura neolatina, Épica, Hernán Cortés, Pedro Paradinas

ABSTRACT

This article reviews the various epics starring Hernán Cortés. Some of these texts can be included in the so called neo-Latin literature. This epic should be related to the literature which appeared around the discovery of America. One of these works is Pedro Paradinas's *Cortesias*, which is carefully discussed in this paper.

KEYWORDS: Neo-Latin literature, Epic, Hernán Cortés, Pedro Paradinas

II. HISTORIA Y PENSAMIENTO

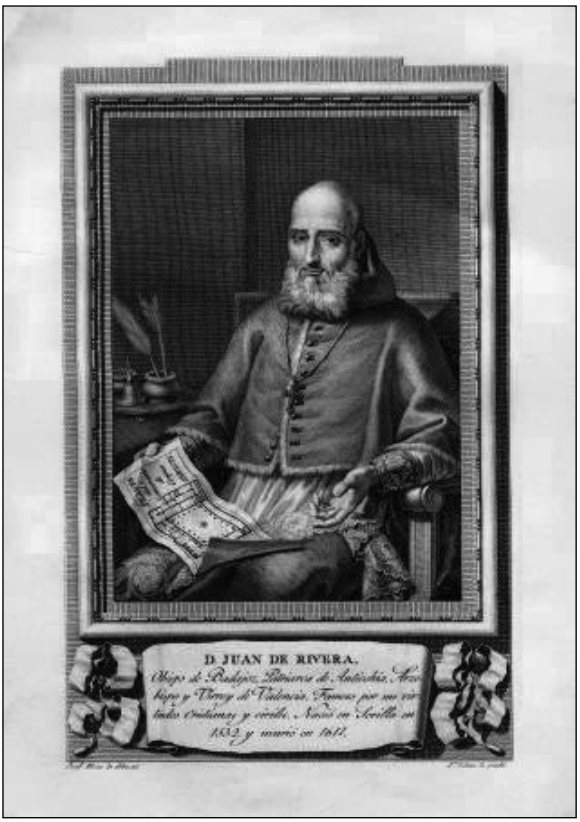
Studia Philologica Valentina
Vol. 15, n.s. 12 (2013) 49-86 ISSN: 1135-9560

San Juan de Ribera mecenas del arte

Saint Juan de Ribera, art patron

Daniel Benito Goerlich
Universitat de València

Fecha de recepción: 11/07/13
Fecha de aceptación: 22/09/13



San Juan de Ribera con los planos del Real Colegio y Seminario de Corpus Christi, por José Maea y Francisco Selma

Don Juan de Ribera (1532-1611) fue sin duda un prelado excepcional entre los de su tiempo por muchas y varias razones, y no es la menos interesante de ellas su peculiar relación con las artes, especialmente las artes plásticas.[1] El notabilísimo influjo de su magisterio espiritual (religioso y pastoral) se completa con su destacadísima aportación en el ámbito de la cultura y del patrimonio cultural. Aparte de administrar durante cuarenta años la diócesis de Valencia, entonces una de las más grandes importantes y complejas del orbe católico, tuvo con una influencia decisiva en la Reforma en profundidad y la vigorización del cristianismo valenciano. Su actividad resultó importantísima en el orden económico y cultural de la sociedad.

Su labor como mecenas de las artes se extendió por toda la diócesis, pero además queda expresado de la manera más relevante en la fundación de su *Real Colegio y Seminario de Corpus Christi*, que además de ser una institución singularísima, continua funcionando 400 años después con las mismas funciones para las que lo diseñó su fundador, ampliadas con nuevos servicios dedicados a los investigadores y a los ciudadanos. Durante años se preocupó de buscar modelos para sus constituciones y en consultar a personas competentes sobre trazas y diseños, en hacer acopios de materiales de calidad, en buscar los mejores artífices de los que le fue dado disponer, y reunir los diversos arquitectos y maestros que llevaron a término la construcción, amueblamiento y puesta en marcha de esta institución. El Real Colegio constituye uno de los hitos fundamentales de nuestro patrimonio cultural, y en sus colecciones se convierte en el mayor receptáculo, en cantidad y calidad, de bienes culturales de la Comunidad Valenciana. Es además un auténtico escaparate internacional del arte, la historia y la cultura valenciana, constantemente visitado por investigadores nacionales y extranjeros.

Juan de Ribera fue por formación hombre de profundos y extensos saberes, y por nacimiento de refinada sensibilidad y gusto exquisito. Como miembro de la aristocrática familia de los duques de Alcalá, tuvo acceso no sólo a una elevada posición social sino también al disfrute de las obras de arte que atesoraron aquellos mecenas y coleccionistas en la cosmopolita Sevilla de la época de

[1] Incluye fragmentos extensos ya publicados.

su nacimiento. A su sincera piedad personal, su constancia en los estudios y sus extensos conocimientos bíblicos y teológicos, corresponde también una actitud abierta, de raíz renacentista, de amor a las artes, a las ciencias, al conocimiento y sobre todo a los libros, que caracterizarán sus actividades y su pensamiento a los largo de todas las etapas de su prolongada y fructífera vida.

Tras el temprano fallecimiento de su madre, Teresa de Pinelo, el niño fue criado bajo la supervisión de su tía paterna, María Enríquez, marquesa de Villanueva del Fresno, en la espléndida *Casa de Pilatos*, la principal residencia de su aristocrática familia en la ciudad hispalense: «edificio en el que se mezclan la elegancia del estilo del Renacimiento con la galanura del Mudéjar».[2] Era ésta, y es todavía, una bellísima mansión ricamente alhajada y adornada con numerosas obras de arte, entre las que destacan las espléndidas azulejerías policromas, una selecta colección de esculturas grecorromanas, tapices y pinturas capaz de competir con las de los príncipes y cardenales italianos del Renacimiento. Este palacio fue además el conducto por el cual el Renacimiento italiano penetró en Sevilla: «Puerta de entrada de los mármoles renacentistas genoveses en la ciudad».[3] Directas referencias a estos estímulos estéticos tan tempranos en Juan de Ribera encontraremos después en su entorno, y sobre todo en su principal fundación y más precioso legado: El Real Colegio y Seminario de Corpus Christi de Valencia.

Su padre era don Perafán de Ribera, virrey de Cataluña, y posteriormente del Reino de Nápoles, que murió en 1571. A los pocos años de su estancia en Valencia compró un huerto y una casa en las afueras de la ciudad al extremo de la calle de Alboraia, junto al lugar donde años después fundó para los capuchinos el Convento de la Sangre de Cristo. La herencia paterna permitió al recién nombrado arzobispo de Valencia la suficiente holgura económica para construirse una *Casa de Recreación* en la huerta de Alboraia, que manifestaba: «su gusto por el arte y la naturaleza, por interio-

[2] V. González, *La personalidad artística del Beato Juan de Ribera*, Valencia, 1948, p. 21.

[3] Lleó Canal, Vicente: «El medio artístico y cultural en el que se formó san Juan de Ribera», *Una religiosa urbanidad. San Juan de Ribera y el Colegio del Patriarca en la Cultura Artística de su Tiempo*, Real Academia de Bellas Artes de San Carlos, Valencia, 2013, p. 75.

res suntuosos en los que se disponían cuadro, libros, esculturas y objetos preciosos, por jardines en los que, junto a plantas y animales se disponían esculturas y fuentes de mármol».[4] En esta especie de alquería mandó ejecutar desde 1574 muchos trabajos artísticos, decorando sus habitaciones o estudios con tapices muebles pinturas y esculturas. En ella trabajaron entre otros artistas como Gaspar Requena, Juan Sariñena, Miguel Juan Porta, Salvador Castello, y Juan Nadal, a quien encargó en 1596 pintar los «cielos para los estudios nuevos».

Era pues una especie de villa manierista, hoy desaparecida por desgracia, que tuvo al parecer las paredes y los techos decorados con pintura, jardines con fuentes escultóricas, y donde no faltaban colecciones de estatuas, tapices, relojes, objetos preciosos, y pinturas religiosas, mitológicas y de género. Guardaba allí además el arzobispo las colecciones que integraban una típica *Schatzkammer*; un gabinete de curiosidades que unía los objetos artísticos a las preciosidades minerales, maravillas de la naturaleza, e incluso, en las inmediaciones, un estanque con cisnes y un pequeño zoológico con diversidad de animales. También se guardaban allí pinturas de animales, y algunos ejemplos de ciertos fenómenos y monstruosidades que en la mentalidad de la época eran tenidos como signos.

Toda clase de géneros y disciplinas aparecen en sus tres nutridas bibliotecas, que dejó en herencia a su Colegio. Libros relativos a las artes y las ciencias, sin excluir las ciencias herméticas, a la matemática, la astronomía, la arquitectura, la metalurgia, la música, la geografía, la agricultura, etc., pero también a la medicina, la anatomía, a la botánica, y sobre todo a la zoología, que le atraía extraordinariamente, y de los que poseyó un buen lote en una época en que los libros eran aun un objeto de lujo, y muy costoso. Sirvan de muestra de esta afición zoológica los enormes cuadros representando a un elefante y a un rinoceronte como dos grandes lienzos con un elefante y un rinoceronte (*Abada*), tamaño natural que legó al Colegio, desaparecidos hacia 1959, o el *Dragón* que hizo colgar en el atrio de la iglesia. En realidad un caimán del Caribe, que le había regalado su sobrino el Virrey del Perú, al que cuidó y alimentó muchos años con el nombre de

[4] *Ibídem:* p. 78.

Lepanto, y que disecado tras su muerte mandó colocar allí como signo del silencioso respeto y recogimiento que se debe guardar en los lugares sagrados.

Entre los numerosos y excelentes libros dedicados a estas materias encontramos incluso uno dedicado a las manifestaciones botánicas con apariencia de elementos de la anatomía humana: *Phytognomonica* de Juan Bautista, editado en Nápoles en 1588. De esta curiosidad por los fenómenos de la naturaleza en cuanto signos, encontramos otras muchas referencias entre las que destaca su adquisición de una copia del célebre cuadro con que fray Juan Sánchez Cotán retrató en 1590 a Brígida del Río, la mujer barbuda de Peñaranda, que formó parte de su colección de pinturas. En efecto, si el arzobispo Ribera tuvo siempre una especial afición por la lectura y a estudiar para una mejor comprensión de la Biblia, no sentía un interés menor por el conocimiento del mundo natural y sus maravillas. En efecto según su entender no sólo en *la Sagrada Escritura* se encontraba la *Palabra de Dios*, pues ésta aparecía también, y con enorme relevancia, en el gran *Libro de su Creación*. De ahí el doble interés de don Juan por todos los conocimientos relativos al mundo natural. Por un lado para mejor comprender los términos con se le designaba en las escrituras santas, y por otro por ser en sí mismo manifestación de la gloria divina.

En Sevilla pudo conocer las novedades de los artistas italianos que llegaban hasta algunos círculos escogidos de aquella entonces populosa y cosmopolita capital; y está claro que este gusto y conocimiento se mantuvo a lo largo de toda su vida. También desde la influencia paterna y la de su crianza en la Casa de Pilatos de su tío Fadrique Enríquez de Ribera su inclinación hacia la piedad reformada. Ello le llevó durante su episcopado en Badajoz, a partir de 1562, donde proclamó canónicamente los decretos del concilio tridentino en 1564, a contratar los servicios del pintor Luis de Morales, llamado *El Divino*, que era uno de los más grandes artistas españoles de expresión manierista, y posteriormente, buscar con denodados esfuerzos en Valencia, artistas capaces de plasmar sus ideas espirituales, estéticas y pastorales con la suficiente calidad y adecuación a los tiempos.

De las obras encargadas a Morales destaca la tabla con el busto del *Nazareno,* al estilo de Sebastiano del Piombo, que constituye una muestra excelente de pintura concebida para estimular y la

piedad y la devoción particular. La solidez de la figura de tamaño natural, reforzada por el tratamiento en primer plano, facilita la empatía, y está recortada además contra un fondo oscuro que excluye cualquier distracción la meditación piadosa. Otra tabla extraordinaria es el sobrecogedor tríptico del *Juicio del Alma*, pintado en 1568, que incluye un retrato severísimo y exento de vanidad del propio obispo. En efecto el jovencísimo obispo de Badajoz destacó desde el primer momento en todos los aspectos, como lo demuestra su intervención en el concilio provincial compostelano, celebrado en Salamanca en 1565, con sus famosos considerandos.[5] La escena principal parece representar una visión sobrenatural del propio Ribera, donde aparece muerto, tendido en el suelo con los ropajes episcopales, mientras su alma es juzgada ante la Trinidad. Se la disputan su ángel de la guarda y un horrible demonio que exhibe una extensa lista de pecados. Sólo la intercesión de la dulcísima representación de Cristo, que enseña sus llagas al Eterno reclamándola, puede salvarla. De esta pintura se cuenta que la tuvo siempre en su aposento delante de los ojos, y que más tarde la hizo colocar en el altar del Relicario del Colegio, donde acostumbraba a decir misa.

Tras su llegada a Valencia en 1569, los primeros años de su pontificado estuvieron ocupados por la necesaria adaptación, y sobre todo por los graves conflictos y la campaña difamatoria que hubo de soportar a causa de la reforma universitaria. En Valencia el arzobispo fue recibido por muchos como un extranjero impuesto por el rey, y por algunas de las camarillas menos escrupulosas como un enemigo a doblegar. Así ocurrió en el conflicto entre su voluntariosa inexperiencia juvenil, algo intemperante, y la trapacería de un grupúsculo de profesores del *Estudi General*, feroces en la mezquina y desaprensiva defensa de sus intereses y privilegios. Ciertamente don Juan llegaba a unas tierras muy diferentes de las castellanas, y con costumbres y mentalidad muy diversas. Sin embargo muy pronto se identificó profundamente con sus feligreses y con el tiempo llegó a sentirse plenamente valenciano, de modo que tras veintidós años de residencia, cuando se cumplió este requisito exigido por la legislación foral, el 15 de octubre de 1591, emprendió un proceso de avecindamiento ante el Justicia de

[5] Robres Lluch, Ramón, *San Juan de Ribera. Patriarca de Antioquía, arzobispo y virrey de Valencia. Un obispo según el ideal de Trento*, Barcelona, 1960, p 60-62.

lo civil para ser ciudadano de pleno derecho y: «poderse complacer de qualesquiera prerrogativas privilegios é inmunidades que por fueros y privilegios del presente Reyno los vecinos y naturales de Valencia pueden y deben gozar».[6]

Cuando pudo retomar las cuestiones artísticas, desdeñando la popularidad del Juan de Juanes tardío (+1579) y sus seguidores, buscó entre los pintores valencianos alguien que concordase mejor con sus preocupaciones, con una manera más realista y con escenarios más domésticos y cotidianos. Desde entonces asombra «la influencia que ejerce con su iniciativa y su ejemplo promoviendo, cooperado al desarrollo o mejorando las producciones artísticas, y a su alrededor veremos agruparse músicos, y pintores, arquitectos y poetas, orfebres y otros varios artífices».[7] Aunque Gaspar Requena fue el primer pintor que trabajó de forma continuada en pequeñas labores para el arzobispo, sus limitaciones no ofrecían mucho margen, y tuvo entonces que encomendarse al jerónimo fray Nicolás Borrás (1530-1610), quizás el mejor entre los discípulos de Juanes. Un pintor, que si bien imitó lo mejor de su maestro: «en las últimas tres décadas de su vida orientó su arte hacia la nueva estética…buscando la realidad».[8] Durante una breve estancia en Valencia del religioso, en torno a 1580, Ribera le encargó un gran lienzo de *San Agustín y san Jerónimo*, dividido en dos escenas independientes, en el que se hace patente el esfuerzo del pintor por adecuarse a las nuevas exigencias más realistas. Así se puede observar, en la disposición de los interiores en que aparecen efigiadas ambas figuras y en los efectistas bodegones que las acompañan.

Como arzobispo de Valencia, por aquél entonces una de las diócesis más importantes y ricas del imperio hispánico, y también de muy complicada administración, se empeñó en llevar adelante la reforma católica derivada de las determinaciones del Concilio de Trento, durante las últimas sesiones trentinas de aquel sobresaltado sínodo. Reformas con las que se comprometió apa-

[6] «Copia, Avecindamiento, proceso del Ilmo. y Revmo. Señor Patriarca de Antioquia Arzobispo de Valencia», *Carta de la M. Il. Ciudad De Valencia al SSmo. P. Pio Sexto….,* Valencia 1797, pp. 37-43.

[7] V. González, ob. cit., p.20.

[8] L. Hernández Guardiola, «El pintor Nicolás Borrás», en *Nicolás Borrás. Un pintor valenciano del Renacimiento. Catálogo de la Exposición*, Valencia, 2010, p. 22.

sionadamente y que emprendió con una energía notabilísima y desplegando una actividad inmensa. Fundada su acción pastoral sobre unas bases muy sólidas, su pontificado resultó pues ser decisivo, e influiría por muy largo tiempo en la historia de la iglesia valentina. Una parte muy significativa de esta actividad tiene que ver directamente con la promoción de las artes. Pero para poder comprender el mecenazgo artístico del arzobispo Juan de Ribera en toda su extensión nos falta todavía una visión de conjunto que recoja y documente las intervenciones en tantas construcciones conventuales como las que promovió, las parroquias y capillas a las que obsequió, e investigar su relación con tantos: arquitectos, pintores, escultores, ceramistas, orfebres, bordadores, ebanistas, encuadernadores, músicos, etc., de los cuales se sirvió a lo largo de su duradero pontificado valenciano de casi cuarenta años.

La más trascendente de estas medidas fue sin duda la fundación del Real Colegio y Seminario de Corpus Christi, destinado a la formación de sacerdotes, que quiso virtuosos y sabios, capaces y entregados; una obra que le fue muy querida, a la que dedicó sus mayores desvelos, y a la que consideró su más importante legado para su amada diócesis. En el Colegio-Seminario residen los colegiales becados que realizaban sus estudios de teología y cánones en la vecina Universidad Literaria de Valencia, y hoy día en la Facultad de Teología de la diócesis. En el Colegio reciben como complemento de sus estudios académicos una cuidada preparación humana, intelectual y espiritual para mejorar su futuro ejercicio ministerial como sacerdotes de la diócesis de Valencia.

El fundador, el arzobispo Juan de Ribera, intentaba formar una élite de sacerdotes, «sabios y virtuosos», que tenían que extender e implantar las reformas derivadas del Concilio de Trento. Para ello, a cambio de su beca y excelentes condiciones, a los colegiales se les exigía grandes esfuerzos, porque tenían que sobresalir en sus estudios, y además del latín se comprometían a aprender hebreo y griego para acceder directamente a los textos de la Sagrada Escritura; y además practicar las virtudes y mantener una vida irreprochable. Todo se desarrollaba en un ambiente de piedad religiosa, devoción, fe…, pero cuidando también la preparación intelectual y el hábito de estudio, como correspondía a la personalidad del fundador, un buen humanista, gran estudioso y amante de los libros.

Debido precisamente a su formación humanística de raíz renacentista y a los ejemplos vividos en su casa sevillana, y entre su

familia, la sensibilidad de Juan de Ribera hacia las obras artísticas, especialmente la arquitectura y la pintura, era muy notable; así como el grado de exigencia y educación de su gusto estético, naturalmente inclinado a los planteamientos humanísticos. Moderno y abierto en su búsqueda intelectual comprendía la perfección también la importancia de los sentidos corporales para el acceso al conocimiento y la educación la sensibilidad. Así, empleó la arquitectura y las artes más vanguardistas, y con la mayor calidad que pudo, para erigir su Colegio y Seminario de Corpus Christi y crear un entorno, que incluso desde su misma configuración material, contribuyese al refinamiento y la elevación espiritual de sus educandos: los colegiales de beca.

Es esta una de las características más llamativas de la personalidad de Juan de Ribera, Resulta en efecto habitual, y no siempre a causa del conocido tópico del prejuicio platónico contra las artes, que aquellos personajes que han sobresalido en el dominio del espíritu, del pensamiento y las letras manifiesten un cierto desprecio, cuando no aversión y absoluta carencia de sensibilidad, hacia las manifestaciones visuales y los objetos artísticos. Parece lo más natural entre los que con el tiempo serán llamados *intelectuales* que aquella dimensión afectiva, de fruición, e incluso exaltación anímica, se reserve exclusivamente a productos incorpóreos. Aunque es cierto que esa actitud de rechazo tenía una base teórica de gran autoridad pues: «Platon rejetait l'inanité ontologique de l'eidôlon, il dénonçait également, du fait de ses rapports immédiats avec la partie inférieure de l'âme (irascible, sensuelle, passionnelle) ses dangers pour l'éducation morale des futurs citoyens de la République. Objet indigne de la philosophie, l'image l'était également pour la politique et la morale publique, justifiant l'exclusion du Poète de la Cité».[9]

Así, aunque sin necesidad de llegar a asumir el tópico iconoclasta, común a casi todos los rigoristas, se entiende que la utilización de imágenes formadas por trazos, formas y colores estaría reservada al vulgo, a las gentes más rudas y ordinarias, de grosero intelecto y escaso refinamiento espiritual. Así, en el caso de la iconografía religiosa se admitiría pues exclusivamente la vetusta doctrina, atribuida a la séptima epístola del papa san Gregorio, según

[9] F. Cousinié, *Sébastien Bourdon: Tactique des images*, Valencia, 2011, p. 129.

la cual las imágenes serían la escritura santa de los iletrados. En muchos casos, y desde un punto de vista moral, se entiende incluso que el recurso a las imágenes sea una debilidad incompatible con la austera seriedad y el adusto rigor con que deben ser tratados los excelsos temas de estudio y exposición que constituyen la ocupación y terreno acotado de pensadores, filósofos o teólogos. Las manifestaciones artísticas resultarían así frívolas concesiones a la superficialidad, la vulgaridad, o incluso a la molicie, alcanzando esta consideración, en los casos más extremos, incluso a la música y a la poesía.

En todo caso, la demostración del buen gusto pasaría por el uso de la imagen sólo como mera ilustración, y siempre dentro de límites muy contenidos. Ésta pues debería ajustarse al mero papel sierva de baja reputación que le otorga la tradición más sublime de la filosofía y la ciencia. No fue este el caso en absoluto del arzobispo Juan de Ribera para quien las imágenes no debían ser realizadas exclusivamente para adoctrinar o para conmover a la gente común, sino también para proporcionar el goce estético y la elevación intelectual del erudito y procurar una adecuada *mediación* para la meditación del devoto instruido. Fue un decidido protector de las Bellas Artes, no solo porque sirvieran para ornato de lo que construía para mayor gloria de Dios, sino porque en sí eran dignas de ser amadas y estimadas. La figura del Patriarca Juan de Ribera acoge a la vez al hombre humanista, interesado por la óptica artística, y al hombre lleno de piedad religiosa, con deseo de reformar y un espíritu de sacrificio y afán intelectual de conocimiento, que además consideraba muy importante el aspecto de la sensibilidad artística (arte, arquitectura, música...), porque creía que todo ello ayuda a mejorar y purificar el carácter.

El Real Colegio *y Seminario de* Corpus Christi de Valencia consta de dos instituciones contiguas y complementarias, que con reglas, dotación, y personal diferenciados coexisten desde el principio hasta nuestros días en el mismo edificio: el *Real Colegio y Seminario de Corpus Christi*, y la *Real Capilla de Corpus Christi*. La Iglesia o Real Capilla fue inaugurada en 1604, en ella Juan de Ribera quería mostrar el modelo o tipo ideal que deseaba en los edificios de culto, especialmente las parroquiales, para la mejor implantación de la reforma promulgada por el Concilio de Trento. Juan de Ribera quería que formar un clero bien preparado, inspirado en los nuevos principios, y comprometido con la santidad

de vida, por eso funda un colegio, pero también se preocupaba de otros aspectos materiales también importantes para esa tarea de reforma, como el tipo más adecuado de edificio para el desarrollo de la liturgia, de acuerdo con las nuevas disposiciones del Concilio de Trento. La iglesia perfecta que él quiere en su diócesis contiene tradición y modernidad. Asume la tradición valenciana: iglesias grandes y de nave única, porque cuando Valencia se recristianizaba en el siglo XIII y XIV, se utilizó un planteamiento novedoso para la evangelización, y se precisaron grandes salones para la predicación. También aquí será una iglesia con capillas laterales, pero que si en las iglesias valencianas tradicionales son de culto privado, como capillas gentilicias o de corporaciones y gremios, aquí serán complemente abiertas, un complemento de la nave central.

Al modelo de nave única con capillas se añade el crucero que magnifica el santuario (la cabecera) Además edifica una cúpula sobre un alto tambor, la primera realizada en Valencia, y de las primeras de España, y con un carácter simbólico. Por fuera simboliza la montaña sagrada, el monte Sinaí, y por el interior la bóveda celeste, por donde se derrama una luz intensa que ilumina el santuario. Otras modificaciones son ante todo de carácter funcional para mejor adaptarse a las recomendaciones conciliares sobre la liturgia y para acrecentar sus posibilidades pastorales. Así podemos observar el traslado del coro a los pies de la iglesia, en alto sobre una arcada. En las antiguas iglesias valencianas formaba una barrera óptica, física y psicológica, entre el altar y los fieles, por eso se cambia de ubicación, según el modelo adoptado por las iglesias conventuales de las religiosas. Por su parte el altar ha sido elevado sobre una escalinata, y las cancelas de bronce, que separan al pueblo de los colegiales, y a estos del presbiterio, son bajas y permiten una visibilidad prefecta, porque la misa ha de ser vista y oída por todos los fieles.

La Capilla del Colegio representa también la modernidad artística del momento, pues adopta los órdenes clásicos del alto renacimiento italiano, siendo la primera edificación completa de este tipo de Valencia, por entonces aun casi totalmente gótica. Aquí se construyen esbeltas pilastras corintias sobre altos pedestales para el orden mayor que sostienen los arcos fajones de las bóvedas, fabricadas éstas con fina tabiquería de ladrillo sobre elegantes crucerías de cantería. Las capillas abre su embocadura a la nave en forma de arcadas sobre pilares cuadrados estrados, que

forman el orden menor, manejado, como el mayor, las molduras, capiteles, y volutas con moderna libertad de tradición miguelangelesca. Coronándolo todo está la airosa cúpula a la italiana edificada sobre pechinas del crucero en 1595, un elemento absolutamente novedoso en la arquitectura valenciana. La singularizan su esbelto tambor de factura clasicista en ladrillo aplantillado, y su cubierta de tejas vidriadas en azules y blancas, fabricadas por Antonio Simón en los obradores que tenía establecidos en Burjasot; una novedad que inicia la tradición colorista tan característica de las cúpulas levantinas.

Toda la iglesia está recubierta con pinturas al fresco realizadas por el equipo de pintores dirigido por Bartolomé Matarana, que estuvo trabajando más de ocho años, entre 1597 y 1605, al servicio del Patriarca, según un programa iconográfico de gran altura intelectual y elocuencia simbólica, que se presenta como un elaborado discurso de imágenes:[10] una autentica homilía visual, consagrada al Cuerpo y la Sangre de Cristo, como sacramento de una Encarnación para la Redención. El techo de la nave está dedicado a las invocaciones y alabanzas letánicas a la Eucaristía, figuradas por ángeles mancebos con atributos y filacterias. En la cúpula está la escena de la Recolección del el maná en el desierto, magna prefiguración eucarística, y en el tambor aparecen los profetas de Israel. El crucero está dedicado a San Vicente Mártir y a San Vicente Ferrer, testigos y confesores de la fe, ambos modelos ejemplares para los colegiales que aquí se educan para el sagrado misterio. En sus bóvedas aparecen también las alegorías de las virtudes, teologales y cardinales en cuyo cultivo invita a los colegiales a emularles.

Preside la capilla mayor, el simbólico pelicano imagen de Cristo, inscrito en el rutilante círculo de una hostia grandiosa, se hiere en el pecho para alimentar y vivificar a sus hijos con su sangre.[11] En el eje de la nave se expresa cómo la divinidad que es espíritu toma la carne humana por amor al hombre, para salvarle y darle la vida eterna. La escena de la Encarnación figura en el coro bajo la gloria

[10] F. Tarín y Juaneda, «Las pinturas murales del Colegio del Patriarca», *Almanaque de Las Provincias del año 1890*, Valencia 1891, pp. 187-204.

[11] D. Benito Goerlich, «Juan de Ribera y las imágenes sagradas. Un arte al servicio de la fe», *Curae et Studii exemplum. El Patriarca Ribera cuatrocientos años después*, Universitat de Valencia, Valencia, 2009, pp. 366 y sigs.

del Eterno, El Nacimiento cocona el ático del retablo mayor. Pero en el lugar principal del altar un telón, pintado con la escena de la Santa Cena de Francisco Ribalta, nos «vela» el momento supremo de la Crucifixión. Sin embargo, cuando mediante un resorte se baja este cuadro, «revela» la única escultura corpórea de la iglesia: un impresionante Cristo crucificado, que muestra del modo más efectivo la realidad sacrificial que encubren los velos del misterio eucarístico. Esta Cena exalta el pan y el vino, la Carne y la Sangre del mismo Cristo, que se va a ofrendar inmediatamente en la Cruz, y que serán alimento espiritual de los apóstoles. Esta pintura titular expresa el Sacramento de la Eucaristía, al que está dedicada esta iglesia, y en él, la presencia real de Cristo que los protestantes negaban.

Las demás capillas también quieren refutar otras negaciones y criticas del protestantismo, como el culto tributado a María y a los Santos, y la reivindicación del exacto valor de las reliquias sagradas y de los sufragios ofrecidos en favor de los difuntos. Todo un programa visual para facilitar la catequesis de sus diocesanos, los fieles valencianos. Así pues estas pintura tienen mucho más de mensaje y exposición doctrinal que de decoración. La primera está dedicada a la Virgen María, cuyo culto se defiende ante el protestantismo que intenta quitarle protagonismo. Lo preside el icono de Santa María de La Antigua, patrona del Colegio, pero sus pinturas laterales muestran, en la visita a su prima santa Isabel, y en la emigración a Egipto, la humildad y sometimiento de María que será exaltada según su propia profecía.

La segunda capilla está dedicada a Todos los Santos, que aparecen agrupados en torno a la Trinidad. El Concilio de Trento quería reformar la admiración y plegaria que se dirige a los Santos, porque ellos habían sido simples mortales, pero que por medio de gracia divina tienen un contacto superior con Dios. Se pide a los Santos para que intercedan ante Dios, porque nosotros somos pecadores. La tercera referida a las reliquias sagradas, defiende su veneración ante el rechazo protestante, no por fetichismo, sino en razón de los frutos espirituales que de ello se derivan, al considerar la materialidad y la realidad de la vida del espíritu y la acción de la gracia. En la cuarta una gran pintura de Federico Zuccaro visualiza el dogma del Purgatorio, y defiende el valor de los sufragios que se ofrecen por los fieles difuntos en razón de la Comunión de los Santos, que se da en el seno de la iglesia entre todos los

vivos y difuntos que forman el Cuerpo Místico de Cristo. Estas cinco capillas, incluyendo la principal, son respuestas católicas a las objeciones protestantes.

Finalmente, al otro lado del atrio del entrada y de la portería del Colegio de encuentra la excepcional Capilla del Monumento o de la Concepción. Se construyó para la liturgia del Jueves Santo. Aquí, tras los oficios sacros correspondientes, debía ser instalado el Monumento eucarístico que recuerda la sepultura de Cristo. Luego, el Viernes Santo, era también el lugar de llegada de la solemne procesión del Santo Entierro, y aquí mediante un rito conmovedor se sepultaba una imagen de Jesús difunto, esculpida por Gaspar Giner en 1608, en una caja-féretro empotrada en el altar. Toda la decoración de la Capilla se refiere pues a Sepulcro glorioso de Cristo. En el retablo hay dos cuadros que reflejan dos aspectos de la Pasión de Cristo. Uno el dolor físico, *Cristo azotado*, y el otro como dolor moral, *La Oración del Huerto* de por Vincenzo Campi, el sufrimiento por el desamor. Flanquean una espléndida representación del Concepción inmaculada, obra maestra de Gregorio Fernández, sustituida por la arqueta eucarística durante la solemnidad del Jueves Santo.

En la bóveda de esta capilla las pinturas representan a aquellos profetas de Israel que anunciaron al Mesías y su sufrimiento redentor, y al centro hay tres cuadros que se refieren, mediante prefiguraciones del Antiguo Testamento, a la la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo: el *Sacrificio de Isaac*, *La erección de la Serpiente de bronce en el desierto* y la *Historia del profeta Jonás y el monstruo marino.* Finalmente la serie de tapices que cubren los muros son magníficas piezas de Bruselas de altísima calidad, tejidas en 1500 y proceden del legado testamentario del padre del fundador D. Perafán de Ribera, Duque de Alcalá de los Gazules.

El Claustro del Colegio es un patio porticado de estilo palaciego, un verdadero *cortile* a la italiana, que se proyectó en 1585. Fue construido por Guillem del Rey, que aprovechó para ello las columnas de mármol de Carrara que había comprado en Italia la Princesa de Éboli para su Palacio de Pastrana, nunca construido, y que luego recompró Juan de Ribera para su Colegio y empleó 56 en las dos galerías porticadas, alta y baja, de este patio, y el resto para la portada de la Iglesia. El mármol de las balaustradas, como la piedra caliza del resto, son materiales locales. Las bóvedas de arista son de excelente albañilería, y la azulejería de los

zócalos está decorada con motivos de cuerda seca, de tradición morisca, y con colores propios de la mayólica italiana renacentista, que habían llegado hasta la Sevilla natal de Juan de Ribera de la mano del florentino Niculoso Pisano. Son soberbios arrimaderos de cerámica que aparecen como una renovación de las tradiciones anteriores, revolucionando toda la Corona de Aragón. En el centro del patio había una fuente de mármol, coronada por una estatua romana formada por la forzada unión de dos piezas diferentes, cabeza y cuerpo. Se quiso ver en ella una Ceres, como alusión al trigo eucarístico, o bien una Vestal, símbolo de constancia en la devoción y las virtudes, pero en 1896, al cumplirse el centenario de la beatificación de Juan de Ribera, Fue sustituida por la soberbia escultura sedente del Patriarca Juan de Ribera, obra maestra de Mariano Benlliure.

Desde el Claustro se accede a una majestuosa y robusta escalera de piedra, construida en 1599, que conduce al piso superior, y que se ampliaría en 1602 con un tramo en altura hasta la Biblioteca de San Juan. Se trata de una de las más importantes obras arquitectónicas de su clase del periodo. Se desarrolla con escalones de dos metros de longitud, y en ella se asientan unos grandes rellanos, que en su carácter funcional ocultan un propósito simbólico. Da entender que el camino hacia la sabiduría que aquí se intenta conseguir no es fácil, igual que el acceso a la Gloria también es un camino difícil.

En los últimos peldaños para entrar en la biblioteca, que son más altos, se expresa un tramo mucho más difícil, como invitando pensar que lo que vale, cuesta. Arriba sobre el dintel de la puerta una estatua romana de Hércules, que su padre, Don Perafán de Ribera, virrey de Nápoles le envió desde Herculano, representa al héroe cuyos trabajos y esfuerzo en favor de la humanidad le había procurado la gloria de la divinidad incorporándose a los olímpicos. Del mismo modo se invita al visitante a sumarse al trabajo y el esfuerzo, nunca para medrar o para alardear con vanagloria, sino con la intención de mejor servir a los demás y alcanzar así el mérito de completar los trabajos de Cristo en orden a la total redención del mundo. Debajo encontramos la puerta más rica de toda la casa, y tras ella, elegantes anaqueles para los libros, coronados con bustos de emperadores romanos y matronas, vaciados en bronce o esculpidos en mármol, obeliscos, pirámides, copas y jarrones de jaspe y todo tipo de objetos artísticos para expresar

así el reconocimiento que merecen los libros como expresión de la nobleza y el valor de la sabiduría.

Ésta es una magnifica biblioteca, con más de 2500 ejemplares de los siglos XIV al XVII, cuyo núcleo lo integran las tres bibliotecas particulares de Juan de Ribera aquí reunidas a su muerte. Su gran tesoro es la colección de biblias escritas en griego, en arameo, en latín, en hebreo, y las diversas traducciones latinas. Los demás libros, tanto de carácter religioso, como los que abarcan las materias más diversas, denotan el carácter renacentista y ante todo humanista, marcado por la sed de conocimiento y sobre todo sabiduría, junto a la sincera piedad y el deseo reformador, que caracterizan al hombre que los reunió. Así como el corazón de la Capilla es el Sagrario donde se guarda para su adoración el Pan consagrado de la Eucaristía, el corazón del Colegio es la Biblioteca donde en medio de tantos preciados libros se conserva la Palabra divina en la forma de la importante colección de biblias. La gran escalinata de piedra que le da acceso se muestra desde el claustro como una regia torre almenada, adornada como una corona con esferas de piedra. Un edificio alto y sagrado, un santuario como la fuerte torre de David, donde se guarda la Palabra de Dios para alimento de los colegiales, y de todos aquellos que serán más adelante objeto de su sacro servicio.

Planteada la fundación con asombrosa oportunidad de criterio jurídico: «Compró don Juan de Ribera el lugar y señorío de Burjasot, en el año 1600 para que con el de Alfara, comprado cinco años antes, sirviesen sus rentas para el sostenimiento del Seminario y Colegio por el fundado».[12] En el castillo de Burjasot habitó algunas temporadas, amuebló sus habitaciones, tapizándolas con tafetán de colores, y colocando en ellas buenos cuadros y otros objetos de arte. «De su pequeño bosque, que a los pies del castillo se extiende hasta la acequia de Moncada, plantado de diferentes especies de árboles entre los que descollaba una famosa carrasca, que era el árbol más corpulento que existía en todo el reino de Valencia, habla con encomio el cronista Gaspar de Escolano contemporáneo del Patriarca a quien también elogia por su diligencia y curiosidad en haber recogido en tan pintoresco jardín plantas raras y medicinales y variedad de animales selváticos. Felipe III visitó el castillo

[12] V. González, ob. cit., pp. 62-63.

y dehesa de Burjasot y, gozando del espléndido panorama que des él se admira».[13] Este hermoso lugar fue cedido para su recreación a los colegiales, que lo mantuvieron y enriquecieron hasta la forzosa desamortización de 1855.

Designó además al Colegio heredero universal de sus bienes, dotándolo además de sus espléndidas bibliotecas, de esplendidas colgaduras de tapicería, de vasos sagrados, de ricos ornamentos litúrgicos tejidos con telas suntuosas y bordados, en los que empleó cuantiosas sumas, y con una gran cantidad de preciosas reliquias sagradas, menospreciadas y aún destruidas con saña por los protestantes, pero que él coleccionaba con fervor, engastándolas en ricos relicarios elaborados con metales y piedras preciosas por los mejores plateros de Valencia, y construyendo para ellas una hermosa capilla riquísimamente alhajada y un fabuloso *armario-relicario* para custodiarlas en memoria del Arca de la Alianza. También dotó al Colegio con un sinnúmero de pinturas y esculturas; algunas encargadas expresamente para él, y las demás recogidas en su notable acervo personal.

La colección de esculturas que poseía incluyó algunos bustos de emperadores romanos y otras diversas estatuas de gran valor, en su mayor parte regalos enviados por su padre desde su virreinato napolitano. Varias de estas estatuas grecorromanas se instalaron sobre las cornisas de algunas puertas, En cuanto a la pintura, reunió aproximadamente 350 cuadros de calidades diversas, entre los que destacan algunas obras muy valiosas de: Morales, Baglione, Bouts, Mabuse, El Greco, Stradanus, Fiammingo, Zuccaro, Pulzone, Ribalta, etc., y también otras todavía anónimas de indudable calidad. Entre los pintores que trabajaron para él destacan Luís de Morales (en su etapa como obispo de Badajoz), los encargos al valenciano Juan Sariñena, las copias de retratos de la familia real que pidió a Antonio Ricci, y, sobre todo, las inmensas decoraciones al fresco de la capilla del Colegio de Corpus Christi, realizadas por el italiano Bartolomé de Matarana junto a un amplio equipo de colaboradores; al igual que los lienzos pedidos a Francisco Ribalta, especialmente la *Aparición de Cristo a san Vicente Ferrer* (1605) y *La Cena* del altar mayor (1606), que con sus atrevidos colores y su intenso claroscurismo influyeron decisi-

[13] *Ibídem*, 64.

vamente en la constitución de la gran escuela pictórica valenciana del siglo XVII, una de las más significativas de la pintura del Siglo de Oro español.[14]

Educado visualmente desde la infancia en el poder de la imagen sacra como estímulo para la meditación religiosa y la devoción personal, Juan de Ribera estuvo muy cerca de la sensibilidad de su homólogo Carlos Borromeo (1538-1584), el arzobispo de Milán. En el caso de la pintura predominaron en ambos sus responsabilidades pastorales y sus intenciones reformadoras sobre intereses puramente estéticos, pero precisamente a causa ellas supieron coincidir con lo más vigoroso y moderno de la renovación artística que se iba fraguando en Italia, y en la que el propio Carlos Borromeo tuvo tanto que ver. Se trataba fundamentalmente de la cuestión del *decoro*. Un decoro que el pensamiento reformador de ambos prelados encontraba en el respeto a la verdad histórico-escriturística, y expresado en un consciente realismo que huyera de toda idealización manierista, entendida como *indecorosa* desde una perspectiva cercana al carácter humano y popular, realmente doméstico, del contexto evangélico original.

La presencia en Valencia de Juan Sariñena (1545-1619) recién llegado de Italia, y que conocía las claves de la pintura reformada que estaban realizando allí artistas como Marcelo Venusti (1515-1579) y Scipione Pulzone (1550-1598), de los cuales también se encuentran obras autógrafas y réplicas en la colección del Patriarca, le permitió proveerse de pinturas que respondieran mejor a los nuevos caminos naturalistas. Más tarde, a partir de 1597, cuando acabó la construcción de la iglesia del Colegio, hizo de venir de Cuenca al pintor genovés Bartolomé Matarana (c.1550-1606), para encargarle la decoración al fresco de la totalidad de sus superficies interiores. Este artista, contratado en exclusividad para esta tarea, empleó ocho años, al frente de un equipo de ayudantes, para completar el vasto programa iconográfico que allí se desarrolla con inusual grandeza y constituye un verdadero hito en la historia del arte valenciano. Y me resisto a llamar *decoración* a lo que no se concibió como tal, sino como una enorme y potente homilía en imágenes, en la que se puede apreciar una gran profundidad teológica y denso valor catequético. Una magna obra de arte pen-

[14] F. Benito Doménech, *Pinturas y pintores en el Real Colegio de Corpus Christi*, Valencia, 1980, pp. 30- 31.

sada para estimular la devoción, pero también, y aún más, como eficacísimo complemento para la predicación, que constituía en opinión de Ribera la misión principal del obispo, como manifestó explícitamente en muchas ocasiones.

Por las mismas fechas, Juan de Ribera, que a través de sus agentes en Roma, Venecia y Bolonia recibía inmediatamente las novedades editoriales, y del mismo modo estaba atento a las pinturas más interesantes que se producían en los principales focos italianos, se procurará ejemplares sobresalientes. De este modo pudo obtener algunos originales interesantes, o en algún caso solicitar buenas copias de lo más relevante: Los cuatro lienzos *Alegorías de los Elementos: tierra, fuego agua y aire* de Paolo Fiammingo (Pawels Franck), la *Santa Clara* y la *Verónica* de Scipione Pulzone, *Santa Catalina de Alejandría* según Marcelo Venusti, la *Adoración de los pastores* de Giovanni Bizelli, la *Ascensión* de Jan van der Straet *Stradanus,* y muchos otros. Pudo hacerse así, ya en el cambio de siglo, con algunas obras excelentes, como el gran cuadro del *Purgatorio* de Federico Zuccaro (1542-1609) y la espléndida réplica romana de la *Crucifixión de San Pedro* del Caravaggio (1573-1610), una obra revolucionaria, pintada en 1601 para la Capilla Cerasi de Santa María del Popolo, cuya réplica contemporánea se conserva hoy día en el Museo del Patriarca. Se trata de un lienzo de casi idéntico tamaño que el original y con el que concuerda en casi todos los detalles. La armonía de los colores y la exacta emulación de la técnica pictórica del Caravaggio permiten suponer que su confección se realizó en observación directa de la pintura original, sirviendo después de modelo a todas las demás copias realizadas en España, y constituyendo además un auténtico revulsivo para la pintura española de la época.[15] Esta importantísima pintura, buscada ya en su ancianidad .por Juan de Ribera, fue comprada probablemente en Roma, junto con el *Martirio de San Mauro* de Giovanni Baglione (1573-1644) y la *Gloria con Santos* de Giovanni Battista Ricci *Novara* (1545-1620), que asimismo enriquecen ahora la colección expuesta en el Museo del Patriarca.

En este mismo periodo el arzobispo encarga también numerosas pinturas a Francisco Ribalta (1565-1628), que gracias a su notable formación artística y gran calidad de ejecución realizará

[15] H. Hartje, »Die Kreuzigung des heiligen Petrus », en *Caravaggio. Originale und Kopien in Spiegel der Forschung*, Düsseldorf, 2006, pp. 240-241.

para el arzobispo varios retratos realistas de notable carga sicológica, y sobre todo dos grandes lienzos de altar para la iglesia del Colegio: la *Aparición de Cristo a San Vicente Ferrer* (1604), y la prodigiosa *Cena* (1606) de la capilla mayor. Efectivamente, son esta sensibilidad atenta y el demostrado interés en sus contactos directos con Italia los elementos fundamentales para explicar cómo pudo Juan de Ribera mantenerse tan al día en cuanto al progreso de las artes, y promover en Valencia una actividad artística tan radicalmente moderna y de tan alta calidad.

Desde luego, Juan de Ribera entendió la importancia de la utilización de las obras artísticas para el fomento de la fe y la piedad, pero puso un cuidado exquisito en que estas representaciones se atuvieran estrictamente a los requisitos del dogma católico y la moral. Así lo demuestran especialmente las obras que encargó destinadas al culto, el esmero que puso en la disposición de los aspectos formales, y aun diremos materiales, de la liturgia que diseñó para la iglesia de su Colegio, y el profundo y expresivo valor catequético de las pinturas murales que caracterizan en su grandiosa extensión la iglesia del Colegio de Corpus: una grandiosa predicación en imágenes. En todo esto no se separa de lo habitual, sino en la magna dimensión, gusto finísimo, y profunda intención. Pero lo realmente notable es que su utilización de los recursos artísticos no se limitaba a la poderosa influencia que estos debían ejercer sobre los fieles menos cultivados, sino su sincera convicción personal del extraordinario y benéfico poder de las imágenes incluso sobre los espíritus más exigentes, y en línea con el concepto ignaciano de *composición de lugar*, sobre su propia devoción personal.

En ese sentido es curioso señalar como su particular dimensión teológica y especial sensibilidad litúrgica se inclinan más hacia las tradiciones de la iglesia oriental que al descarnado intelectualismo jurídico de las regiones occidentales, superando con verdadera amplitud de espíritu a la roma teología icónica gregoriana relativa a la mera ilustración para los iletrados. El temperamento y la piedad culta y humanista de Juan de Ribera le indujeron desde el principio a considerar la gran importancia de las imágenes, y a reflexionar sobre su correcta utilización. Vivía en un contexto de gravísima división religiosa que daba y daría lugar a muy extendidos, crueles, y sangrientos conflictos. Uno de los frentes más importantes de la controversia, por su honda repercusión popular

y las violentas acciones de masas que conllevó, era la cuestión central de la legitimidad de las representaciones sacras.

Éste feroz conflicto se desarrollaba o bien con llamativas profanaciones y extensas acciones iconoclastas, o bien por la exaltación de su veneración con nuevas formas de culto y devoción, en ocasiones exageradas. En efecto, la publicación en 1559, de la versión definitiva de la *Institutio religionis christianae* de Jean Calvin (1509-1564),[16] en la imprenta ginebrina de Robert Estienne, de quien Juan de Ribera poseía varías biblias, y al año siguiente de la traducción al francés de la primera versión latina de 1536, tuvieron un efecto inmediato y muy contundente. El famoso libro, que sería traducido a la lengua española en 1597 por el fraile jerónimo Cipriano de Valera,[17] refugiado en la calvinista Ginebra tras apostatar de sus votos, contenía una incendiaria diatriba contra la veneración *idolátrica* de las imágenes sagradas, y llamaba a sus partidarios a asaltar iglesias y monasterios pata destruirlas. Su publicación propició inmediatamente una serie de olas de iconoclastia, que afectaron a una enorme cantidad de santuarios en el centro y norte de Europa, manteniéndose después los asaltos siempre que hubo ocasión durante los constante conflictos provocados por los sectarios hugonotes más radicales, a pesar de los acuerdos alcanzados en el *Colloque de Poissy* (1561) y el posterior decreto (1565) del concilio tridentino.

La primera intención del arzobispo valenciano es catequética y está dirigida ante todo a evitar los frecuentes abusos que se producían en el ámbito del culto popular. Coincidente en ello con las inquietudes respecto a la adecuada confección de las imágenes, la decencia en su conservación y utilización, y las practicas supersticiosas, que están presentes en una serie de sínodos y concilios diocesanos de don Juan de Ribera, y ya incluso desde los tiempos del su antecesor Martín Pérez de Ayala (1565).[18] Estas prácticas

[16] La primera versión fue publicada en latín en1536, y en francés en 1541.

[17] Autor también una traducción al español de la Biblia, publicada en Ámsterdam en 1602, a partir de la dada a la imprenta en 1569 por su maestro, Casiodoro de Reina, la llamada: *Biblia del Oso*, que fue la usada por los criptoprotestantes españoles; ambos autores eran «sevillanos», y estrictos contemporáneos de don Juan de Ribera.

[18] B. Franco, «Redescubriendo a Jaime Prades, el gran tratadista olvidado de la reforma católica», *Ars Longa, Revista del departament d' història de l'Art Universitat de València*, València, 2010, pp. 83-93.

y estos abusos fueron de sobra conocidos por Juan de Ribera en el curso de sus cuatro visitas pastorales a la totalidad de las parroquias de su archidiócesis. En esos casos procuró sin rigorismo eliminar lo más impertinente, así como exhortar en sus sínodos a los párrocos para ir reconduciendo con blandura muchas cosas a su juicio indecorosas pero que avalaba un uso tradicional. Finalmente, creyó que la disposición de la capilla de su Colegio y la cuidada liturgia que en ella se ofrecía servirían por emulación para educar la sensibilidad y la devoción del rebaño que le había sido confiado: «Algunos abusos vemos introduzidos en las Iglesias deste Reyno, los quales hemos desseado quitar; pero hemos sobreseydo en hazerlo, por el mucho sentimiento que mostravan las personas que juzgan las cosas, mas por lo que se ha usado, que por lo que conviene. Y assi hemos reservado algunas opiniones propias, para executarlas en esta Iglesia; pues siendo instytuida, y dotada por Nos, no podrá ofenderse persona alguna».[19]

Muy consciente pues del valor extraordinario de las imágenes sagradas, completamente al tanto del debate intelectual y teológico que planteaban, y preocupado como pastor de una gran diócesis por los efectos prácticos de todo ello, Juan de Ribera compartía ante todo ideas y principios con el máximo promotor de la reforma de la imaginería sagrada: el arzobispo milanés Carlos Borromeo, cuya santidad se caracterizó por su ascetismo, devoción y penitencia, pero que era persona también de refinada educación y exquisita sensibilidad. De hecho fue considerado el más representativo de los prelados de su tiempo en cuanto al impulso de la reforma eclesiástica de la que consideraba su muy la imperiosa necesidad. Juan de Ribera compartía con él incluso algunos rasgos biográficos como: una singular y sincera piedad, similares orígenes aristocráticos, amplio conocimiento de las artes, e inclinación por la cultura. En definitiva, tenían una concepción muy parecida sobre la Iglesia y su posible y necesaria reforma. Finalmente, parece ser que fue el propio Carlos Borromeo quien buscó la mistad de Ribera y le animó vehementemente a llevar adelante la reforma conciliar en su archidiócesis.

Entre otras cosas esta *reformación* pedía del artista cristiano una redefinición de las obras hacia la sencillez y la claridad, así

[19] Juan de Ribera, *op. cit.*, cap. XLI, p. 59.

como absoluta fidelidad a los textos de la Sagrada Escritura a la hora de representar los asuntos sacros, y la búsqueda de un estímulo emocional para la piedad de los fieles en la composición y elaboración de las imágenes sagradas. Al tiempo que el jovencísimo obispo Juan de Ribera realizaba su famosa intervención en el concilio provincial compostelano de 1565, Carlos Borromeo, en el coetáneo primer concilio provincial milanés, se ocupaba ampliamente del tema de las imágenes sacras de las que, en conformidad con los decretos tridentinos, manifestaba: «la exigencia de que las parroquias respetasen el decoro».[20] Unos años después, en 1577, Borromeo publica sus conocidas *Instructiones fabricae et supellectilis ecclesiasticae*, dedicando a las imágenes sagradas la totalidad del decimoséptimo capítulo. Unas imágenes que san Carlos, como el propio Juan de Ribera, entendían como necesaria mediación y estímulo para la piedad y la devoción particular, pero también, y expresamente, como muy eficaz instrumento en relación con la eficacia en la predicación: *ut picturae sermones*.

Es indudable que Juan de Ribera, tan atento a los consejos y exhortaciones de su amigo Carlos Borromeo: «debió tomarlo como modelo en muchas de sus iniciativas artísticas en cuanto al valor, confección y uso de las imágenes sagradas, como lo prueba la existencia entre las pinturas legadas al Colegio de Corpus Christi de varías de ellas que se relacionan directamente con el particular gusto de San Carlos y sus iniciativas milanesas».[21] Además del exquisito cuidado que el cardenal puso, durante sus visitas pastorales, en revisar la imágenes sagradas expuestas al culto, y frecuentemente tomar disposiciones en cuanto a ellas, o en cuanto a la confección de las nuevas, san Carlos se rodeó de una escogida colección de pinturas sacras elaboradas por artistas capaces de expresar con eficacia sus concepciones espirituales personales y su devoción reformada.

Desde una perspectiva ignaciana, estas pinturas estaban destinadas a favorecer sus meditaciones devotas y su implicación emocional en la oración y los ejercicios de piedad. En medio de sus exigentes austeridades y del manifiesto desprendimiento por

[20] M. Bona Castellotti, *La paradoja de Caravaggio*, Madrid, 2010, pp.26.

[21] D. Benito Goerlich, «San Juan de Ribera y las imágenes sagradas. Un arte al servicio de la fe», en *Curae et Studii Exemplum. El Patriarca Ribera cuatrocientos años después,* Valencia, 2009, pp. 343-344).

sus bienes personales, a pesar del desdoro que ello suponía para su alto rango eclesiástico en la mentalidad de la época, sin embargo siempre se resistió entregar ninguna de esas pinturas devotas, incluso en favor de su sobrino y discípulo el refinado coleccionista Federico. Este interés por el arte (lenguaje apropiado a lo inefable) como mediación le llevará a fijarse en el realismo lombardo, y a promover la obra de algunos pintores reformados como Pier Francesco Mazzucchelli, llamado *Il Morazzone* (1573- 1626), o la familia cremonesa de los hermanos Campi y su taller, que se habían distinguido por su sensibilidad las nuevas exigencias del arte sacro, y de los cuales encontramos también notables pinturas en la colección valenciana de don Juan de Ribera. Unas obras que introducen un lenguaje visual y unos modelos tan apropiados a los intereses devocionales de la reforma católica, que a partir de 1600, se reelaboraran con enorme éxito en la pintura del propio Caravaggio.[22]

Las pinturas sacras debían ser elaboradas por artistas capaces de expresar con eficacia sus concepciones espirituales personales y su devoción reformada. Desde esta perspectiva esas pinturas estaban destinadas a favorecer la meditación devota y la implicación emocional en la oración y los ejercicios de piedad. Además esta exigente normativa debía extenderse también por razones de moralidad incluso a la confección de las pinturas profanas. En este sentido hubo otra personalidad de la que se deriva un influjo decisivo en el ámbito de la imagen sobre ambos santos prelados. Me refiero al cardenal y arzobispo de Bolonia Gabriele Paleotti (1522-1597), figura señera y prestigiosa, de la mayor importancia y trascendencia en este tema.

Inseparable pues de la vida litúrgica y sacramental, la imagen sacra se convierte así en instrumento y medio de oración privilegiado Del propio arzobispo valenciano ha quedado además singular memoria de las imágenes sagradas, especialmente crucifijos, que regaló a muchas parroquias con la esperanza de que contribuyeran eficazmente a avivar la fe y la devoción de los feligreses.[23] De aquí se deriva quizás que Juan de Ribera decidiese transformar

[22] B. de Klerck, *I fratelli Campi: immagini e devocione. Pittura religiosa nel Cinquecento lombardo*, Milano, 2003, pp. 240-241.

[23] M. T. Abad Azuaga, «Una donación del Patriarca Ribera: el Cristo de la Salud de Navarrés», *Ars longa*, vol. 9-10, Valencia, 2000, pp. 259-262.

en imágenes de mártires cristianos los bustos de césares romanos que su padre le envió desde Nápoles, donde ejercía como virrey.

Hay que decir que el retrato constituye por su parte otro capítulo, y muy importante, de la relación de Juan de Ribera con el arte: «Estimando en lo que vale este género de pintura, quiso tener cerca de sí y perpetuar para lo venidero, por medio de sus efigies, el recuerdo de aquellos varones que más queridos le habrían sido, y con los que durante la vida de ellos había tenido íntima y santa amistad. En la serie numerosa de esos retratos que acumuló en sus gabinetes y galerías de su huerto de la calle Alboraya y castillo de Burjasot y después en su iglesia y habitaciones del Colegio de Corpus-Christi, se ve el carácter de don Juan de Ribera. No hay que buscar allí personajes de elevada clase {...] los retratos que manda pintar a Francisco Ribalta, a Juan de Sariñena y a otros artistas son los de aquellos varones que descollaron por sus virtudes, y cuyos ejemplos parece que se propuso imitar, teniendo sala vista sus austeros semblantes y figuras».[24]

De hecho, el arzobispo es tenido por un gran impulsor de un tipo especial de retrato el realizado después de la muerte de sus contemporáneos más ejemplares, a quienes consideró auténticos santos y firmes candidatos a la canonización oficial: «este fenómeno conoció en Valencia una amplitud particular, ya que, al menos una docena de casos están documentados hacia finales del siglo XVI y principios del siguiente siglo. Francisco Ribalta, Juan Sariñena u oscuros religiosos, como el hermano Juan de la Miseria o el padre Nicolás Borrás, pintarán una serie de retratos de venerables entre los que destacan los de Luis Bertrán (1576), el del capuchino Nicolás Factor (1583), el de la hermana franciscana Margarita Agulló., el carmelita descalzo Francisco del Niño Jesús (1604), Gaspar Bono, provincial de los mínimos de la provincia de Valencia, el carmelita Juan Sanz (1608),[....] Esta serie de representaciones es debida esencialmente a la iniciativa de Juan de Ribera, arzobispo de Valencia de 1568 a 1611».[25]

En realidad fueron muchos más. La mayor parte de ellos los guardaba en sus aposentos privados, como los de Fray Nicolás

[24] V. González, *La personalidad artística del Beato Juan de Ribera*, Valencia, 1948, pp. 79-80.

[25] F. Cousinié, «Retrato verdadero, efigie funeraria», *Domus Speciosa. 400 años del Colegio del Patriarca*, Valencia, 2006, pp. 184-185.

Factor, fray Luis Beltrán, Fray Domingo Anadón, fray Diego de Alcalá, Francisco de Borja, Ignacio de Loyola, fray Luis de Granada, Teresa de Jesús, incluso el de sor María de la Visitación, la célebre «monja de Lisboa», que fue destruido después al ser descubierta su superchería, y otros muchos, pero otros fueron colocados por su iniciativa en lugares sagrados públicos sobre el lugar de la sepultura del personaje representado, como los de sor Margarita Agulló o fray Pedro Muñoz. No era Juan de Ribera el único en encargar este tipo de pinturas, de hecho esta era una costumbre bastante extendida, pero sí que lo hizo en gran medida, y de un modo sistemático como parte de su programa reformador y para facilitar al pueblo que le estaba encomendado el modelo ejemplar que constituían a sus ojos estas personas, muchas de las cuales en estrecho contacto con él, habían sabido hacer de sus vidas un ejemplo de santidad.[26]

Estos retratos de religiosos modélicos formaban parte de su manera de entender la santidad, no sólo como una herencia gloriosa de la tradición eclesiástica antigua, sino, según los planteamientos de Felipe Neri, como una llamada personal a todos y cada uno de los cristianos contemporáneos. Al fin y al cabo, en su opinión, los santos no habían sido seres excepcionales, como podría derivarse de los fantásticos relatos devocionales de la piedad popular medieval, sino hombres y mujeres comunes que habían sabido, en medio de sus defectos e imperfecciones, permanecer dóciles al influjo de la gracia salvífica. Esos santos descendidos de sus peanas y de apariencia vulgar que la emotiva pintura del Caravaggio había instalado en los dorados altares de las basílicas. No es de extrañar pues que Juan Ribera pretendiera reconocerlos entre sus contemporáneos e incluso entre sus diocesanos, que buscara su compañía, su conversación y su ejemplo, y que naturalmente intentara con su reconocimiento y veneración animar la religiosidad de los fieles, en su proyecto de transformar Valencia en una ciudad santa: «et sanctifié par une nouvelle cohorte de saints modernes adaptés aux différentes catégories et états des fidéles».[27] Por ello, después de que hubiesen muerto santamente y con todas las garantías de piedad, procuraba obtener sus retra-

[26] F. Pons, *Místicos, beatas y alumbrados. Ribera y la espiritualidad valenciana del siglo XVI*, Valencia, 1991, p. 44.

[27] F. Cousinié, *Beautés fuyantes et passagères*, Paris, 2005, p. 195.

tos para eternizar la memoria de sus virtudes. Siempre que pudo presidió fastuosas honras fúnebres que facilitasen la devoción popular hacia estas personas, y en muchos casos inició procesos diocesanos de cara a su beatificación, encargó y sufragó hagiografías, e incluso intentó en algunas ocasiones hacerse con los restos mortales en concepto de reliquias sagradas.

Un elemento fundamental en todos los casos era la elaboración de un retrato. Un apresurado boceto, que en muchas ocasiones se realizaba ante el mismo lecho de muerte inmediatamente después del traspaso, con el pintor trabajando entre las apreturas y empujones de los entusiasmados devotos, pues la cuestión del parecido o *vera efigies* era esencial en la confección de esos retratos: «Una alegación frecuente durante la Reforma por parte de quienes criticaban el empleo de imágenes religiosas, decía que era ridículo suponer que las imágenes de Cristo y de los apóstoles se parecían realmente a Cristo y de los apóstoles. Críticas como estas habían de surgir en reacción a las continuadas declaraciones sobre la exactitud histórica de la imágenes de Cristo, los apóstoles y los santos que habían sobrevivido desde los primeros tiempos del cristianismo».[28]

Muchos de estos retratos eran custodiados en los aposentos privados del prelado. Pero, como se ha visto, en algunas ocasiones, Ribera no pudo resistirse a una exposición pública que le reclamaban tanto las exigencias de la devoción popular como sus propios sentimientos. Así sucede con un interesante retrato de fray Luis Bertrán que aparece en un nicho, enmarcado por molduras de mármol y defendido por una reja dorada, en el muro lateral de la Capilla de La Antigua de la iglesia del Colegio. La imagen allí expuesta, había sido encargada en 1609 a Juan Sariñena, y debía servir de fondo a un crucifijo milagroso que le habría hablado en vida al dominico, y que éste a su muerte legó a su amigo y pastor.

El Patriarca había frecuentado mucho la compañía de otras diversas personas, algunas bien humildes, a las que consideraba ejemplos de santidad, y cuyos retratos verdaderos, y aún reliquias, coleccionó en previsión de una futura canonización. El arzobispo era un hombre humilde a pesar de su cuna aristocrática y sus altas responsabilidades, y anhelaba el trato de las personas

[28] D. Freedberg, *El poder de las imágenes*, Madrid, 1992, p. 242.

realmente devotas y espirituales, independientemente de su sexo y condición social: sor Margarita Agulló pobre mujer acogida al beaterio de la calle de Reglons, fray Pedro Muñoz, simple casero de la finca episcopal de Puzol, el dominico misionero fray Luis Bertrán, el carmelita fray Francisco del Niño Jesús, fray Domingo Anadón, portero del convento valenciano de los dominicos, los padres Ignacio de Loyola y Francisco de Borja de la Compañía de Jesús, el reformador agustino fray Rodrigo Solís, y tantos otros. Para el arzobispo Ribera la santidad de fray Luis era evidente, y por ello quiso a escribir a su colega Carlos Borromeo el relato de su edificante muerte: «En la ciudad de Valencia también nos ha dado nuestro Señor estos ejemplos con un santo padre llamado fray Luis Beltrán, de quien V. I. S. habrá oído, y agora hay también una mujer muy notable, y casi semejante a las que van nombradas en las cartas del padre fray Luis de Granada».[29]

Esta mujer era sin duda sor Margarita Agulló, cuyas prácticas penitenciales y arrobos místicos tantas suspicacias inspiraban en algunos. De la propia sor Margarita encargó Juan de Ribera varios retratos tanto a Ribalta como Sariñena que la figuran en oración. Se trata de una oración extática ante la gran cruz de madera que usaba la beata, y que el prelado conservaba como reliquia. Una pintura de sor Margarita por Ribalta, de menor tamaño, fue colocada, además sobre la sepultura de la beata en el crucero de la Capilla del Colegio. Una vez más el arzobispo Ribera no pudo resistirse; y sin embargo Paleotti había advertido contra los abusos en esta clase de acciones y recomendado; y sin embargo Paleotti había advertido contra los abusos en esta clase de acciones y recomendado: «porre gran cura nel sciegliere le persone di quelli, che si hanno da ritratte per santi, acciò si siano santi veri & approvati dal consenso universale si santa Chiesa, & non imaginati a propia sodisfatione ò relatione altrui: o ver ch'almeno siano nel numero de'Beati, & per tali publicamente da tutti tenuti & accettati, accompagnandoli con qelle note della loro beatitudine, che piamente suole usarsi nelle imagini di essi».[30] Finalmente esa como otras

[29] Se refiere a la famosa monja de Lisboa, que había embaucado a fray Luis. Citado por E. García Hernán, «Tres amigos de Juan de Ribera, arzobispo de Valencia: Francisco de Borja, Carlos Borromeo y fray Luis de Granada», *Anthologica annua*, Instituto español de Historia eclesiástica, Roma, 1997, p. 543.

[30] G. Paleotti, *op. cit.*, p. 168.

pinturas similares hubieron de ser retiradas de la iglesia para cumplir las disposiciones decretadas por Urbano VIII relativas a las personas no santificadas oficialmente.

El propio Juan de Ribera fue también retratado de ese modo después de su muerte ejemplar en 1611, en el Colegio que había fundado. Los trazos apresurados, las pinceladas impresionistas del bello apunte realizado al lado de su cama por Ribalta, en el momento mismo del tránsito del prelado, constituyen su *retrato verdadero*. De él se tomarían los rasgos para representarlo después a lo vivo en un retrato oficial, encargado en 1612 a Juan Sariñena por los colegiales perpetuos, para colocarlo en el crucero de la Capilla del Colegio, bajo un dosel donde en humilde lugar estaba enterrado el cuerpo del fundador el arzobispo Ribera fue representado en genuflexo y adorando al santísimo Sacramento: Juan de Ribera fue pintado de cuerpo entero, arrodillado frente a un altar, sobre el que se encuentra una custodia hacia la que salen de su boca estas palabras inscritas en letras de oro: «*TU ES SACERDOS*».

San Juan de Ribera sentía un gran respeto por la música, que le interesaba enormemente, y para la que demostró un gusto exquisito. Ya en su niñez tuvo oportunidad de escuchar el tañido de los órganos de la Catedral de Sevilla, y recrear su devoción con las maravillosas composiciones de su maestro de capilla Francisco Guerrero. También estuvo cerca de la música, durante sus estudios en Salamanca, donde la teoría y la práctica de la música religiosa se enseñaban en esa época desde una de las cátedras de su famosa universidad.

Respecto a la música sacra, a su natural inclinación y refinada sensibilidad, se uniría además el ejemplo de su admirado Carlos Borromeo, arzobispo de Milán, el más representativo de los prelados de su tiempo en el impulso de la reforma conciliar, y caracterizado también por su inclinación a la música, él mismo ejecutante del laúd y la viola da gamba. De su amor a las artes, puesto ahora como todo él, al servicio de la reforma eclesiástica, pueden dar testimonio tanto la permanente y trascendental importancia que dio al uso de las imágenes sagradas como el encargo que recibió de su tío el papa Pio IV (1499-1465), en compañía del cardenal Vitelli, de reformar la música sacra, para lo que se encargó la composición tres misas, según las nuevas disposiciones a Giovanni Pierluigi da Palestrina, maestro de capilla de la basílica de

Santa María la Mayor, entre las que destaca la denominada *Missa Papae Marcelli*. Juan de Ribera, con una disposición semejante, también se preocupó de la música sacra, buscando en Juan Bautista Comes, un seguidor de los modos de Palestrina, a quien encargar las composiciones sacras que habrían de ejecutarse en la Capilla del Colegio de Corpus Christi, a la que quiso convertir en todos sus aspectos en el modelo por excelencia de las iglesias valencianas reformadas.

De entrada al tomar posesión de su diócesis de Valencia, cuidó también de reformar y dignificar los oficios sagrados, empezando por su propia catedral, cuya capilla musical dirigía entonces Ginés Pérez, iniciador de la escuela valenciana junto con José Isacio, organista de Felipe II. El canto llano, solemne y grandioso, litúrgico por excelencia, se cultivaba con esplendor en su tiempo entre los monacales, cistercienses, cartujos y jerónimos, y el arzobispo acudía con frecuencia los monasterios, en particular La Murta y Portaceli, para realizar retiros, adoptando en esos periodos la forma de vida de los monjes. Al reformar el canto llano en la salmodia de su catedral metropolitana introdujo la costumbre de realizar una marcada mediación en la mitad de los versículos de los salmos y estableciendo esa brevísima pausa para acrecentar su solemnidad. Así sosegó el canto, al juntar gravedad y hermosura. También instituyó o reformó diversos rezos propios de las fiestas particulares de la archidiócesis de Valencia, encargando a Ginés Pérez la música para los himnos de esas fiestas.

Sin embargo, una vez más, es en su Colegio de Corpus Christi donde se advierte su mayor empeño al fundar una iglesia de oficios divinos reformados en los podemos conocer con mayor claridad lo que a sus ojos constituía el ideal de la música litúrgica. El punto de partida era naturalmente el *cantus firmus* de melodías gregorianas, forma litúrgica por excelencia, canto oficial de la Iglesia, que supo combinar discretamente en el canto de los Salmos con el canto figurado, que él llamaba «canto de órgano». También introdujo en los oficios sagrados el canto polifónico y la música instrumental. La importancia que concedía a esta aspecto tan relevante del culto divino se manifiesta claramente en sus Constituciones de la Capilla del Colegio de Corpus Christi: «donde se dé testimonio y se muestre por obra el respeto, modestia y veneración que deben guardar los que hablan con la divina majestad… espero que consolará esta forma de cantar los Oficios

divinos a las almas devotas y pías y que será de mucho ejemplo para las otras iglesias».[31]

También queda de manifiesto esta especial sensibilidad e interés en la composición y alcance del nutrido coro que creó al dotar para la capilla musical del Colegio treinta capellanías primeras y quince segundas, con voces escogidas para el canto, y establecer la *Schola Cantorum* con seis infantillos, niños de coro, que recibían allí enseñanza. Incluyó además una cobla de ministriles dirigida por Juan Aguilar, con seis tañedores de instrumentos: dos tiples, dos contrabajos, un tenor, y un contralto. Estos ministriles con sus chirimías: flauta, corneta y bajón, fabordones y varillas, añadían al canto en determinadas ocasiones efectos de majestuosa intensidad. Para el «canto de órgano» se construyeron dos órganos de tubería que fueron encargados a los maestros organeros catalanes Francisco Luis Bordons (1604), y Claudio Girón (1607), cuyas cajas talló, doró y policromó el escultor Sebastián de Oviedo. Además se fabricó otro portátil, un realejo para la capilla la Virgen de la Antigua, que desapareció en 1880.

Finalmente, el arzobispo contrató como maestro de capilla a Juan Bautista Comes (1568-164), quien puso en marcha el grandioso proyecto, y compuso numerosas partituras al servicio del coro colegial: piezas litúrgicas arregladas al canto de órgano, de las que se conservan unas 20 en el archivo, villancicos polifónicos inspirados en cantares populares, las conmovedoras *Passio* para los oficios de la Semana Santa, y las majestuosas *Letanías del santísimo sacramento,* en las que: «traduce en raudales de mística armonía los afectuosos desahogos por el santo prelado, expresados en sus amorosas *Preces a Jesús sacramentado*».[32]

Al determinar la liturgia de su Colegio, Juan de Ribera se ajustó a las propias del rito romano reformado, pero no dudo en añadir algunas celebraciones particulares que estimó oportunas y quiso fundamentar en las Sagradas Escrituras. Estos ritos propios se reducen a tres: el *Ofrecimiento de los Ramos*, *Los Alabados*, y las *Ofrendas de la Procesión de la Octava del Corpus*. «Todos los jueves, terminada la misa mayor y mientras el coro canta o recta la Hora de Nona, seis presbíteros y otros tantos acólitos, puestos al

[31] *Constituciones de la Capilla del Colegio de Corpus Christi*, cap. XIII. núm. 1.

[32] V. González, *La personalidad artística del Beato Juan de Ribera*, Valencia, 1948, p. 132.

pie de las gradas de la capilla mayor, van ofreciendo sendos ramos al Santísimo Sacramento en aquella expuesto. La exacta regularidad de las reverencias y genuflexiones; el subir y bajar varias veces y todos a u tiempo los ramos, de gran tamaño hasta dejarlos colocados uso sobre la mesa del altar junto a él, otros, hacen de ésta una muy breve y muy original ceremonia».[33]

El Patriarca señala en sus *Constituciones* doce personas con doce ofrendas acordándose de que Dios: «ordenó al santo Moysés que después de haber fabricado Altar, mandase que doce personas, una de cada Tribu, ofreciese en él, como lo hicieron. Todo cual era símbolo de lo que debía hacer en el Altar de la Nueva Ley, en que se ofrece la carne y sangre de Jesucristo nuestro Señor y Redentor».[34] Separa para ello seis presbíteros y otros tantos acólitos recordando que el sacerdocio de la Antigua Ley estaba dividido en estas clases o secciones, a fin de que cada una según su turno ejerciese sus funciones litúrgicas en el Templo (*Crónicas* I, 24). Este rito se celebra también, con un ligero matiz en el día de la solemnidad del Corpus. Entonces está precedido por el solemne ofrecimiento, que en tiempos realizaba el propio Juan de Ribera y después el rector de Colegio acompañado por dos acólitos, de un gran ramo de flores naturales en colocado en un jarro de plata. Esta última ceremonia fue incorporada en 1609 a los ritos de obispado de Segorbe, quizá cuando Pedro Ginés que vicario de Juan de Ribera, fue promovido aquella sede episcopal.

También todos los jueves del año, que en el Colegio están consagrados a celebrar la liturgia correspondiente a la solemnidad del Corpus, y a continuación del *Ofrecimiento de los Ramos*, tiene lugar la severa ceremonia, de emocionante sencillez, de los *Alabados*, con la que se concluyen los oficios de la mañana. El arzobispo se inspiró en el pasaje del Apocalipsis (4-4) en el que se describen las alabanzas tributadas por los ancianos al Cordero: «La voz sonora sostenida, sin inflexión alguna con que el domero va repitiendo hasta nueve veces el 'Alabado sea el Santísimo Sacramento'; las acompasadas genuflexiones y reverencias de los sacerdotes según van repitiéndose estas alabanzas y acercándose hacia el altar; los versículos del texto sagrado, recitados en igual

[33] *Ibídem*, p. 166.

[34] *Constituciones de la Capilla del Colegio de Corpus Christi*, cap. XXXII. núm. 7, y sigs.

forma y contestados a fabordón, mientras cuatro incensarios, elevados a un mismo tiempo, despiden columnas de incienso hacia la Sagrada Hostia; en ese acto todo es sencillo, grave, severo, sublime; todo está allí oportunamente combinado: movimientos, voces, oloroso incienso…».[35] Respecto a la tercera ceremonia propia del Colegio, durante la procesión de la Octava del Corpus: «el ir dos colegiales delante de las andas ofreciendo y derramando de seis en seis pasos flores naturales que trae en canastillos o azafates de plata, la tomo el Beato de pasajes de la Biblia, recordando la marcha del Arca del Testamento desde la casa de Obedeón a la ciudad de David».[36]

Juan de Ribera era un verdadero humanista, y no se encerró en una religiosidad rígida y seca, ni en un vano espiritualismo, comprendió que la mímica y la danza son canales naturales para la expresión de sentimientos humanos, y constituyen manifestaciones artísticas completamente legítimas que no deberían ser ajenas en absoluto a la liturgia. Por ello las utilizó y promovió conscientemente con finalidad pastoral, por su capacidad de expresar piedad y devoción de un modo inclusivo y atrayente. Por otra parte, al fomentar estas demostraciones públicas de alegría, así como las luminarias y el ornato de las calles, entendía manifestaba expresamente su rechazo de la herejía protestante que propugnaba la supresión de los actos de culto externo. Para hacer más visible y participativa las celebraciones religiosas, como la Navidad o la Pascua, y especialmente para expresar abiertamente los sentimientos de entusiasmo, gratitud, alegría de los fieles al sacramento del altar, propios de la festividad del Corpus Christi, autorizó las representaciones de autos sacramentales, si bien fuera de las iglesias. Además, aunque prohibió las danzas y representaciones en las iglesias durante los divinos oficios, las toleraba con permiso del ordinario correspondiente antes o después de aquellos.

También en este caso, como con respecto a la música, nos ayuda a comprender su opción por la danza y el teatro, la influencia que sobre su educación religiosa había ejercido el esplendor del culto, y la magnificencia, y la pompa de la liturgia con la que se celebraban diversas fiestas y solemnidades en su Sevilla natal.

---

[35] V. González, *La personalidad artística del Beato Juan de Ribera*, Valencia, 1948, p. 168.

[36] *Ibídem*, p. 169.

Se refleja muy bien, cuando recién nombrado obispo de Badajoz, acude al concilio provincial compostelano, y en la primera sesión, predicando en presencia del arzobispo de Santiago, Gaspar de Zúñiga, y de los demás conciliares, aboga por invitar a los fieles a celebrar la festividad del Santísimo Sacramento con la mayor solemnidad posible.

En esto su actitud se diferencia de las tendencias rigoristas de muchos colegas en el episcopado opuestos a los desahogos festivos populares. Cuando Juan de Ribera llegó a ocupar la sede de Valencia, se enfrentó a las disposiciones del concilio provincial valentino de 1566, que en su tercera sesión, que tuvo lugar el 24 de febrero, y con el pretexto de poner coto a abusos e irreverencias, establece: «que estaban en error los que creían contribuir al culto de los santos celebrando sus fiestas con danzas y bailes ante sus altares, por lo cual el Sínodo prohibía, bajo pena de excomunión, a los infractores, la celebración de tales danzas, ni aun en calles o plazas, ante los altares; prohibía asimismo en absoluto que los bailes y juegos semejante tuviesen lugar en las casas de las cofradías en que hubiese capilla o altar, ye todas las demás casas cofradías prohíbe los bailes nocturnos, por no ser conveniente para el culto de las fiestas, y ser ocasión de muchos males».[37]

En la procesión eucarística que se realizó desde la Metropolitana para inaugurar la Capilla del Colegio de Corpus Christi, el primer domingo de febrero de 1604, con presencia del rey Felipe II y su Corte, el arzobispo estableció premios para los gremios que presentaran las mejores «invenciones o danzas». Además, y fuera de la competición, les regaló los vestidos necesarios y pagó de su bolsillo los gastos de estas danzas a muchos ellos, que habitualmente las costeaban en las procesiones generales de la Ciudad, ya que el *Consell* municipal no se hizo cargo de su financiación sino a partir del Corpus del año 1615.

Sin embargo su legado más notable en este campo lo constituye la famosa *Danza de los seises* que estableció en su Colegio. Instituyó estos bailes infantiles, inspirándose para embellecer la solemnísima procesión eucarística que cierra las celebraciones de la Octava del Corpus en el ejemplo de David, bailando delante del Arca de la Alianza para expresar su gozo ante Yahvé. En principio,

[37] V. González, *La personalidad artística del Beato Juan de Ribera*, Valencia, 1948, p. 155-156.

con escrúpulo reformista, había prohibido en su Colegio las danzas, que comprensivo toleraba y aun fomentaba en otras partes; quizá con el mismo deseo de reformar refinándolas las muestras devoción popular que le había llevado a regular minuciosamente todos los aspectos de la liturgia, e incluso del amueblamiento y servicio de los altares, imágenes, y objetos de culto, y su mismo uso en la capilla de su Colegio, y que manifiesta en sus *Constituciones*: «Algunos abusos vemos introducidos en las Iglesias deste Reyno, los quales hemos deseado quitar; pero hemos sobreseydo en hazerlo, por el mucho sentimiento que mostraban las peronas que juzgaban las cosas, mas por lo que se ha usado que por lo que conviene. Y asi avemos reservado algunas opiniones propias para executarlas en esta Iglesia, pues siendo instituyda y dotada por Nos, no podrá ofenderse persona alguna, de lo que mandamos guardar en ella».[38] Así más adelante indica: «Item. prohibimos totalmente hacerse danza o representación alguna en esta iglesia aunque sea en la festividad del Santísimo Sacramento».[39]

A pesar de ello prevaleció en el fundador su delicada sensibilidad, el carácter gozoso y de infinito agradecimiento que centraba su propia devoción eucarística y expresa de modo tan general en su lema episcopal, que es al tiempo el del Real Colegio. Así pues más adelante establecerá su propia versión del regocijo popular; unos bailes paralitúrgicos que expresan especularmente a los populares, pero transfigurados desde su sensibilidad personal decorosa, refinada y aristocrática. Estas danzas, severas y elegantes, solemnes y pausadas, consistían en pasos y gestos de graciosa coreografía que abundan en reverencias y posturas cortesanas y expresivas. Las ejecutaban con estudiada compostura los pajes del arzobispo, niños de linajes esclarecidos que se educaban en su casa, delante de la custodia procesional, danzando mientras e interpretaban ciertos villancicos alusivos compuestos por el maestro de capilla Juan Bautista Comes, en los cuatro ángulos del claustro del Colegio, y antes de procesionar la custodia y al término de la procesión en el plano del crucero de la capilla. Los pajes iban vestidos de caballeros, y para ello se compraron a costa del Colegio, en 1606, 84 varas de listón de seda carmesí y plata falsa

[38] *Constituciones de la Capilla del Colegio de Corpus Christi,* cap. LII, proemio.
[39] *Ibídem*, cap. LVI. núm. 14.

para los niños: «que han de salir danzando en la procesión del Santísimo Sacramento».

A su imitación se establecieron más tarde los conocidos *Seises* de la catedral de Sevilla, que danzan ante el Santísimo Sacramento patente en la festividad el Corpus, en el triduo de Carnestolendas, y en la fiesta de la Concepción. Estos niños van vestidos de caballeros a la usanza del siglo XVII, con calzón corto, sayo vaquero y sobrero de plumas; los adornos son azules en la fiesta de la Virgen, y rojo carmín los demás días, y danzando repican castañuelas. Los seises sevillanos actuaron por primera vez en 1613, gracias a una fundación de Mateo Vázquez de Leca, arcediano de Carmona. En el caso valenciano a la larga los pajes fueron sustituidos por los infantillos de coro con traje de pastores o peregrinos, y después vestidos de angelitos y con coronas de flores.

Hemos abordado de un modo muy general la generosa protección y fomento de las artes que correspondió al pontificado del Patriarca, entre 1569 y 1611, algo excepcional por su amplitud y variedad y que se significa enormemente entre los ejemplos similares de su época donde los haya. Queda manifiesto también que, si en todo ello su primera y principal preocupación fue pastoral en beneficio de sus feligreses, buscando la implantación en su diócesis de la reforma tridentina, el estímulo a la práctica de las virtudes y la extensión de la piedad devota, su inclinación personal, su educada sensibilidad y su aprecio más respetuoso estaban en la raíz de su valoración y uso de las artes. Señalemos además que gracias a su sólida formación, vivaz inteligencia, apertura de mente y reposada sabiduría de las cosas humanas y divinas, su incontestable fidelidad a la Iglesia de Roma y reconocida ortodoxia no fueron nunca óbice a su búsqueda intelectual y al desarrollo en libertad de sus dones y potencialidades. En conjunto el balance es admirable, y su acierto lo prueba ante todo la perdurabilidad secular de sus propuestas e intenciones: «La labor artística de don Juan de Ribera no se interrumpió con su muerte. Su espíritu vivió y vive aún encarnado en el Colegio de Corpus-Christi, su institución predilecta».[40]

[40] V. González, *La personalidad artística del Beato Juan de Ribera*, Valencia, 1948, p. 87.

BENITO GOERLICH, Daniel, «San Juan de Ribera mecenas del Arte», *SphV* 15 (2013), pp. 45-82

RESUMEN

Daniel Benito estudia en este artículo la profunda cultura de san Juan Ribera, así como su intensa preocupación por la evangelización de la archidiócesis de Valencia. Para llevar a cabo esa labor no dudó en contar con los más importantes pintores del momento ni en utilizar las artes visuales como herramienta pastoral.

PALABRAS CLAVE: Juan de Ribera, Real Colegio Seminario de Corpus Christi, Pintura valenciana

ABSTRACT

Daniel Benito studies in this article San Juan Ribera's deep culture, as well as his intense concern for the evangelization of the archdiocese of Valencia. To carry out this work he did not hesitate to have the most important painters of the time or use the visual arts as a pastoral tool.

KEYWORDS: Juan de Ribera, Royal College-Seminar of de Corpus Christi, Valencian painting

Studia Philologica Valentina
Vol. 15, n.s. 12 (2013) 87-106 ISSN: 1135-9560

Colegios e instrucción de niños moriscos en la ciudad de Valencia

Colleges and instruction of Moorish children in Valencia City

León Esteban
Universitat de València

Fecha de recepción: 12/02/13
Fecha de aceptación: 17/04/13

---

1. Aclaración pertinente

No caeremos en la tentación de aludir a los clásicos estudios sobre los Moriscos de autores tan prestigiosos como Boronat, Danvila y Collado, Lapeyre o, Reglá, para justificar la expulsión. Dejaremos al lector entera libertad para su deducción; también tras la lectura de este artículo. Los ataques efectuados al Patriarca Ribera, de nula caridad y dudosa justicia, al proponer la expulsión de los moriscos, incluida la de los niños, parece tener su origen en la recomendación al Rey de «mandar desterrar de España todos estos Moriscos sin que quede hombre ni mujer, grande ni pequeño, reservando tan solo los niños y niñas que no llegaren a siete años, para que se guarden entre nosotros repartiéndolos por las Casas principales de Christianos viejos. Y aun ay (sic) opinión de personas doctas que estos tales Niños y Niñas los puede VM dar por esclavos y lo fundan con razones probables» (Fonseca, 1612, 180). El texto del Patriarca, lo trae Fonseca y lo confirma en su veracidad la Carta que le remite Felipe III, a primeros de septiembre de 1609,: «He visto vuestra Carta de los 27 del pasado y el papel que con ella venía de las consideraciones que se os offrecen sobre lo que se deve hazer de los niños hijos de moriscos, y he holgado mucho de entenderlo todo porque viene tan bien apuntado como se podía sperar de vuestro gran zelo del servicio de Dios y mio» (Boronat, 1901, II: *Colección Diplomática*, 14, 526).

La razón de este casi común parecer entre los historiadores, queda recogida en la causa de la beatificación del Patriarca Ribera, concreta-

mente en la *Responsio ad Novas…*, (Roma,1742) en la que se justifica la expulsión, incluida la de los Niños, con un «sed etiam Puerorum innocentium». Se aprovechan, para tal justificación, todos los documentos reales (Carlos V, Felipe II, Felipe III); eclesiales (Clemente VIII, Paulo V, Pío V); hagiográficos (San Luís Beltran, Nicolás Factor, Tomás de Villanueva); historiográficos (Escolano, Bleda, Escrivá, Fonseca), finalizando con una tajante conclusión justificativa: « Non solum potuisse licite expelli a Regno Valentiae, sed etiam debuisse» (Idem).

En vida, el Patriarca trató de justificar el hecho atendiendo al gran número de moriscos en el Reino de Valencia: «veintiocho mil casas de moros convertidos y cosa indubitable que serán en ellas más de cincuenta y seis mil entre niños y niñas que se crían a los pechos y aquellos que son menores de cinco años; pudiéndose de cada una de las casas contarse dos y aún más» (Escrivá, V. 1942, 276, y Fonseca,1612, 423). Siendo imposible encontrar 6.000 amas que los críen, y aunque son niños inocentes, se responde que «se castigan lícitamente los inocentes quando la intención primera no es la de castigarlos, mas de conseguir otros fines lícitos y justos como se ve en la guerra justa y necesaria al servicio de Dios nuestro Señor y a la conservación de la Santa Fe» (*ibídem*). Y el sentir definitivo del Patriarca, que trae Fonseca, se refleja al final del documento, (Lib. VI, 423): «Ni estaba S.M. obligada a defender estos inocentes con daño tan notable de sus Estados temporal y aún espiritual»; afirmación que parece hacer bueno el lema de Maquiavelo de que « el fin justifica los medios». El propio Patriarca, tras la expulsión, afirmaba en su famoso *Sermón* (Ribera, J. 1893, 9): «Contento moriré, quando Nuestro Señor fuere servido llevarme, de haber visto cumplidos mis deseos: dexando mis Iglesias libres de inmundicias que estos herejes hacían en ellas y a mis feligreses seguros de las traiciones que maquinaban, y sobre todo de que Dios Nuestro Señor sea adorado y servido». Y para aquellos que le achacan el haber dejado diezmada la economía del País, les advierte, que «más vale tener poco con temor de Dios, que tener gran tesoro con perturbación y pelea» (ídem). ¿Qué razón movió al Patriarca Ribera para proponer al Monarca la expulsión, y no arrepentirse de nada una vez ésta efectuada? Quizás sirvan estas sus palabras en el citado Sermón:» Su Magestad ha tenido particular aflicción de las muchas ofensas que se hacían en España a Dios Nuestro Señor por medio de los Moriscos que hay en ella, porque siendo bautizados seguían en todo la Ley de Mahoma enseñándola

a sus hijos y guardando los ritos del Alcorán públicamente, menospreciando las ceremonias de la Iglesia, y haciendo irrisión de los Sacramentos, de las Imágenes y de las cosas Sagradas» (ídem).

Sin incidir en el número de moriscos expulsados —los historiadores aceptan comúnmente la cifra de 150.000— trataremos de averiguar el número de niños que quedaron en Valencia, y qué se hizo tanto por el poder real como por el eclesiástico para su instrucción.

El 22 de septiembre de 1609 el Marqués de Carazena publica en Valencia, el *Pregón General de expulsión de los Moriscos*, (Boronat, 1901, II, 193) ordenando en los puntos 9-11 del mismo «que los muchachos y muchachas menores de quatro años de edad que quisieren quedarse y sus padres o curadores lo tuvieren por bien, no serán expelidos»; los menores de seis años hijos de cristiano viejo se han de quedar. Así como su madre aunque sea mora; «si el padre fuere morisco y ella christiana vieja, el será expelido y los hijos menores de seis años quedarán con la madre»; quedarán asimismo los que hayan vivido entre cristianos dos años, y los que, frecuentando los Sacramentos, determinaren los Prelados y Rectores. Requisitos que ya había recomendado el Patriarca a Felipe III en 27 de agosto de 1609, añadiendo que habría que « mandar repartir los muchachos y muchachas que fuesen menores de la dicha edad (11 años) entre christianos viejos, officiales o ciudadanos, con obligación de servirles hasta XXV o XXX años por solo el comer y el vestir» (Boronat, 1901 *C. D.,* II, 523).

De cualquier modo, ni los niños fueron enviados a Castilla, ni parece que expulsados todos los mayores de siete años, ya que el decreto de 29 de agosto de 1611 permite su estancia hasta los 12 años, a la vez que exige a los señores que los tienen su registro administrativo, así como su cuidado y buena crianza. Lo que sí parece cierto es que muchos de los niños menores de cuatro años embarcaron con sus padres.

No es sencillo, de otro lado, advertir el número de Niños moriscos que quedaron en Valencia tras la expulsión. La Consulta del Consejo de Estado al Virrey de Valencia, de 17 de abril de 1610, manifiesta «que los niños y niñas de siete años abaxo son 1832» (AGS, Secret. Est. Leg. 228) ; el Censo de 29 de agosto de 1611, eleva el número a 2450 niños; y, Gironés en *Los Morisquillos,* aclara que 1217 son Niñas y 1204 Niños. La prudencia en cuanto a la objetividad de estos datos exige matizaciones, cual las advertidas por Miquel Barceló en «Els Nins Moriscos», (1976, 327-332).

De atender a la documentación de archivo consultada, tanto antes como después de la expulsión, existió, por parte de la Iglesia y del Estado, cierta preocupación por la instrucción «de los nuevos convertidos». Las instituciones creadas «ad hoc» serán las Rectorías y los Colegios de Niños.

2. Instrucción general o las Rectorías de Nuevos Convertidos

El Emperador Carlos V, ayudado en las Germanías (1519-1523) por los Moriscos, mostró cierta benevolencia con los mismos tras su coronación. Tampoco la nobleza los veía con malos ojos, «pues el que tiene moro tiene oro»; y ya en las Cortes de 1528 de Monzón, los Diputados de Aragón, Cataluña y Valencia piden al Emperador que el Santo Oficio no tome providencias hasta que estén bien instruidos en la Religión cristiana (Janer J., 1857, 51). Y no se olvide que en mayo de 1543 el Emperador suspende la Inquisición de Valencia.

En este escenario de benevolencia el Emperador manifiesta un especial interés por la instrucción de los Moriscos Nuevos convertidos y sus hijos, y, para ellos ordenará la erección de Rectorías o Parroquias y Colegios. En Carta de 8 de abril de 1545 escribirá a Gaspar Rubio, oficial eclesiástico de Valencia, para que traslade el mandato al arzobispo don Jorge de Austria, su tío, de que « se acaben de dotar competentemente las Rectorías de su Diocesis, proveiendo que en ellas se guarde y observe todo lo que fuere ordenado por los dichos Comissarios (Fr. Antonio Calcena y don Antonio Ramírez)» (ACV, leg. 1626). La documentación constatada en el Archivo de la Catedral de Valencia lo explica con mayor detalle: « Que en la primera Junta que por orden del Emperador Nuestro Señor se tuvo en el año 1534, para tratar de la instrucción de los Moriscos de aquel Reyno (de Valencia), se deliberó se erigiesen ciento y noventa Rectorías, cada una de las quales tuviesse Treynta libras de dotación, para pagar las quales por no ser sufficientes las primicias que en primer lugar estavan obligadas a estos ministerios se hizo repartimento entre el Arcobispo, (Jorge de Austria) Cabildo, Dignidades y demás personas (...); y en el año 1574 para tratar de la misma Instrucción se determinó que se erigiessen veynte y dos Rectorías más y que assi estas como las que se erigieron en el año 1534 se dotassen hasta la suma de cien libras» (ACV, leg. 50:28, fol.19r.).

Ciento doce Rectorías dotadas con cien libras, es el inicio de este itinerario para la instrucción religiosa de los Nuevos Conver-

tidos. Andando el tiempo el Arzobispado responderá con 4.583 libras y el Cabildo con 751, mas éste no siempre, pues desde 1574 sostuvo litigio de impago, aceptando pagarlas a partir de 1597. Ya en 1606 el Papa ordenó pagasen los implicados «conforme a los primeros Breves de Gregorio XIII». En todo caso, dotación insuficiente, que el Cabildo, tras la Expulsión, volverá a negarse a pagar, creyendo que los Colegios ya eran innecesarios.

En este escenario y con estas circunstancias el Emperador, «ab Initio», trató de enviar misioneros o predicadores a las nuevas Rectorías al objeto de impulsar la conversión a través de la instrucción, sirviéndose de eminentes religiosos dominicos y jesuitas especialmente preparados. El P. Bleda en su *Defensio fidei* los califica como «religiosi et personae bonarum famae et vitae ac in Theologia ac in iure Canonico eruditae» (Bleda,1616, 189). La política legislativa de Carlos V respecto a la conversión de los Moriscos, a través de la predicación, tiene su manifestación más concreta en la *Letra executoria en favor de los delegados venguts a visitar e instruir los novament convertits de la Ciutat y Regne de Valencia*, suscrita por el Monarca en Toledo el 1 de marzo de 1534. Los Delegados a los que alude la Letra imperial son los ya citados obispos de Tortosa y Ciudad Rodrigo, Antonio Calcena y Antonio Ramírez, para los que el Emperador solicita del Arzobispo de Valencia Jorge de Austria, su tío, y del Inquisidor del Reino «se les guarde, observe y cumpla como si de nuevo fuesen provehidos», bajo pena de 1000 florines de oro (AMV, *Cartas Reales*, reg. h-3-4, fol. 78v.). Y es que es necesario, que «los dichos convertidos sean instruidos en la fe católica por via de los Rectores y de Predicadores, porque de aquí adelante si erraren no pretiendan ignorancia y puedan ser castigados» (AGS, Estado, leg. 360). Notoria importancia, pues, la que el Emperador otorga a «la instrucción, doctrina y reformación de los nuevos convertidos», confirmada en su Carta de 28 de febrero de 1543, a Fr. Bartolomé de los Ángeles al encargarle la instrucción de los Moriscos de Valencia.

Y, en aras de objetividad, en la nómina no cabe silenciar, en esta labor de redención educativa, a los Inquisidores Juan de Salamanca (obispo de Guadix) y a Antonio de Guevara, así como a los predicadores dominicos Juan Hurtado (muerto tempranamente) y Juan Micón; y, por supuesto, al Comisario de predicación y obispo de Calahorra don Ramiro de Haro. Escribirá éste, en 6 de junio de 1543, a las Aljamas de Valencia para presentar a Fr. Juan Micón,

como predicador enviado por el Emperador, y advertirles de la voluntad que su Majestad tiene para su salvación y reposo; les invita a que sean «personas agradecidas a tan grandes beneficios y mercedes, de las quales os hará Dios dignos si por vuestra parte no huviesse impedimento y embaraço de incredulidad y recidivación con actos y obras contrarias al exercicio de la Santa Fe Catholica y Religion Christiana» (AMV, Ms. 933, fol. 217v.).

No todas las Rectorías estaban cubiertas dada la escasez de curas; sin embargo, es la Rectoría el eje fundamental de la predicación e instrucción de los Nuevos convertidos. Tal sin duda será una de las preocupaciones de Felipe II, que insta (9-VII-1587) a la reedificación de Iglesias en tierra de Moriscos, debiendo el obispo proveerlas de lo necesario, y «con blandura y buen trato procurarles atraer a devoción y al aprovechamiento de sus almas» (AGS, *Inquisición, Lib. 15*, 248).

Diríase que con la excepción de los predicadores enviados, la instrucción está, únicamente, en manos del Rector de la Parroquia. Y es precisamente en los Domingos y Fiestas de guardar, cuando el sacerdote, al llegar al Ofertorio, explica el Catecismo preceptuado y formula alguna pregunta cuando más. Adviértase la dificultad en la instrucción dado el desconocimiento del árabe, y aún de la «algarabía» por la mayoría de los Rectores. No ha de sorprender, por tanto, que hacia 1611, se proponga para la instrucción de los Moriscos del reino de Valencia, que los «predicadores llevasen consigo algunos de los moriscos que se han criado en el Collegio que hay para ellos en esta ciudad de Valencia, que podrían ayudar por razón de la lengua Árabiga y por el amor que esta gente tiene a los suyos» (Boronat, 1901, II, 495).

Esta es la razón por la que algunos Prelados del Reino de Valencia —caso de Martín de Ayala— redactan los Catecismos en árabe o algarabía; la mayoría, sin embargo, lo harán en lengua valenciana, léase Jorge de Austria o Juan de Ribera. El primero, ante los deseos del Emperador de instruir a los Nuevos convertidos del Reino de Valencia, expresado en Carta al Virrey en mayo de 1540, redactará *Les Instructions e ordinations per als novament convertits del Regne de Valencia*, publicadas «post mortem» (Juan de Austria, 1566). Les Ordenations o preceptos a observar van dirigidas a los Rectores y curas, a los Oficiales y alguaciles, y a los Visitadores. A los Rectores les recuerda la obligación que tienen los domingos « apres dinar de congregar les chics e chiques de la

Parroquia y mostrales de señar la doctrina Christiana segons se conte en les sobredits Instructions dels novament convertits»; y que por ahora, aprendan al menos « lo Pater Noster y la Ave Maria, lo Credo y la Salve Regina e altres coses contengudes en la Dioctrina Christiana per als dits novament convertits novament fets» (Juan de Austria, 1566, fol. 5). Se ordena, asimismo en este punto, multas de 25 ducados para los que no quieran bautizarse; que los padres envíen a los hijos a las Iglesias para adoctrinarles; que los chicos mayores de 12 años deben confesar una vez al años; que guarden ayuno en Cuaresma, y no el Ramadán; que ningún moro puede tener niño cristiano para que le sirva; que se abstengan de ceremonias moriscas; y algo notable desde el punto de vista de la instrucción: «Que les dits Rectors sian obligats de mostrar de legir y escriure als fills dels novament convertits que volran apendre sens interés algu» (ídem). A los Oficiales y Alguaciles se les recomienda, principalmente, la vigilancia en el trabajo, en la concertación de matrimonios, en la no circuncisión y en la apostasía; finalmente a los Visitadores se les exige la vigilancia de Curas, Alguaciles y Convertidos. Como apreciarse puede, no es excesivo el currículum exigido, mas, al menos, existe la obligación de enseñar a leer, escribir y doctrina cristiana a los morisquillos o hijos de los nuevos convertidos.

Este sentir de adoctrinamiento es común en los Prelados valencianos, y así lo manifiesta Santo Tomás de Villanueva (1544-1555) en el *Sinodo* celebrado en Valencia en 12 de junio de 1548, cuando advierte en el punto 14 del mismo, que los Rectores pongan diligencia «ut novorum chritianorum parvuli baptizentur et illorum pueri quotidie, aduilti vero diebus dominicis et festis in fide et chritiana doctrina instruantur»; es decir, que los niños sean bautizados, e instruidos en la fe y doctrina cristiana todos los días, y los adultos, los Domingos y Fiestas (Tomás de Villanueva, 1548, ap. 14). Preocupación que se extendió a lo económico, pues no en vano contribuía con dos mil ducados «para el Collegio y las Rectorías de los nuevos convertidos», según escribe el P. Miguel Salón en el relato de su *Vida y Milagros*... (Salón, M. 1680, 337).

No es excepción don Francisco de Navarra (1556-1563) al formular en su *Cartilla y Breu instructio de la Doctrina Christiana,* ordenada imprimir por el Patriarca Ribera en 1571, los contenidos básicos de todo Catecismo: Artículos de la fe (1-7v), Mandamientos de la Santa Madre Iglesia (8-9), Obras de Misericordia ((9-11),

Sacramentos(11-12), Oraciones (en latín y valenciano): Pater Noster, Ave María (123-13) Salve Regina (14), Credo (15-17), Virtudes cardinales (18) Potencias y enemigos del alma (19), Acción de gracias en la Misa (21-22),. Fue reimpreso en Valencia, por Domenech, en 18 de junio de 1897.

En verdad, la instrucción a los nuevos convertidos está impulsada, sobre todo, por la Monarquía de los Austrias, y, de un modo especial, por Felipe II, el que para obviar en la enseñanza y predicación el problema de la lengua arábiga, dictará la Resolución de 16 de febrero de 1565, ordenando, taxativamente, que «se les quite el leer y escrivir en arábigo, y se de orden como aprendan la lengua vulgar del Reyno porque dexen la arábiga, y para esto aya escuelas para abezalles a los niños y a las niñas» (AGS, leg. 3291). Los maestros siguen siendo los Rectores, y los alguaciles los encargados de vigilar la observancia y cumplimento de la política legislativa escolar, con la obligación de «guardar los sobredicho». Y todo esto, a pesar de la observación del P. Bleda de» que los más dellos no sabían la Lengua Castellana» (Bleda, 2001, I, 921).

No debió considerar el arzobispo Martín de Ayala del todo acertada la resolución real, dado que un año después de la supresión, ordena el Catecismo en lengua arábiga y castellana, que «para vuestro provecho hemos recogido y mandado traducir en lengua Araviga vulgar deste Reyno, para que los que de vosotros no entendieren la lengua Española, no dexen por ello de ser aprovechados en la Instrucción de la fe y religión Christiana» (Martín de Ayala, 1566, 1-2). Para los Catequistas «hemos hecho —escribe Martín de Ayala— otro Catechismo o instruction mayor para que mas largamente os informen en la fe y satisfagan vuestras dudas» (ídem).

Es precisamente, en noviembre de 1595, cuando el propio Felipe II escribe al Patriarca Ribera para que con las correcciones pertinentes imprima este «Catecismo mayor» de Martín de Ayala: «Tengo relación de que el arzobispo don Martin de Ayala ordenó un Cathecismo para instruyr en nuestra santa fe a los nuevos convertidos (...) os encargo señaleis personas graves en letras (...) para que con vuestra intervención reconozcan el dicho Cathecismo y añadireis y quitareis del lo que a vos y a las dichas personas os parecerá» (Boronat, 1901, I, 360). Con la advertencia manifiesta de que antes de imprimirlo se lo envíen.

Y en mayo de dicho año, resuelve el Monarca, tras la supresión en la enseñanza de la lengua arábiga, que «los nuevos converti-

dos sean enseñados en lengua castellana y valenciana», y que en ambas lenguas se hagan Catecismos. Complaciendo al Monarca, el Patriarca Ribera publicará, en 1599, el *Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos de Moros,* de Martín de Ayala; mas no sin algunas correcciones: «y assi fue menester gastar meses en disponer las materias y capítulos y asimismo en añadir y mudar palabras y clausulas para mayor claridad de la doctrina. Lo qual hize —matiza el Patriarca Ribera— juntamente con algunas personas doctas, assi de las que tengo en mi compañía como de otras fuera de mi casa» (*Carta del Patriarca al frente del Catecismo*). En dos Libros se divide el Catecismo, ocupando el Primero, la Carta introductoria (1-7), y XXV Diálogos en 253 páginas (Dios, Hombre, Pecado original, Pecados, Religión una, Ley judaica, Mahoma y sus errores, Evangelio y Mesías); el Libro segundo, en Cinco partes y 442 páginas, se ocupa en la Primera, en IX Diálogos, de la Fe, de los Mandamientos y Credo; en la Segunda, en VII Diálogos, trata de la Esperanza y cómo orar, así como del Pater Noster, Ave Maria y Salve Regina; en la Tercera, en IX Diálogos, versa sobre el amor de Dios, Mandamientos, Obras de Misericordia, Pecados, Virtudes teologales y cardinales, Dones del Espíritu Santo; en la Cuarta, en X Diálogos, de los Sacramentos; y en la Quinta parte y última, en XII Diálogos, de la Obediencia, Misa, perfección cristiana, Bienaventuranzas, y cómo salir del pecado.

No satisfecho Felipe II con lo efectuado en la enseñanza de los Moriscos, en 23 de mayo de 1598 y desde Barcelona, ordenará a los Barones del Reino de Valencia, «que en sus lugares de nuevos convertidos nombren Maestros y Maestras con approbacion de los Perlados o de sus Vicarios señalandoles los Barones salario y que les paguen los lugares» (Boronat, 1901, II, 9). Exige además la asistencia escolar de niños entre siete y doce años, siendo castigados los padres que incumplan la medida. Tras la expulsión, sin embargo, toda la política escolar referida a los Moriscos cambiará.

Obsérvese si no, la «Consulta efectuada a la Junta Eclesiástica» (Miguel Salón, Francisco Escrivá y los doctores, Casanova y Juan Sotelo) en 1610, «a cerca de los hijos de los moriscos», en la que se decide sin escrúpulo alguno, «que ni estos (moriscos) ni los que están en los Seminarios aprendan oficios que puedan ser dañosos a la Christiandad, como son Armeros, Escopeteros, Polvoristas y otros asi»; y dan su razón,- acaso por desconfianza en la eficacia de la instrucción recibida-, al advertir que «se puede creer que

aunque hayan estado años entre nosotros, vendran a pasarse a los moros (...) porque la experiencia ha mostrado que son peores los que han estudiado» (*ibídem*, 543).

Y si tal era el comportamiento de los instruidos, nada habrá que añadir acerca de los moriscos labradores, tejedores de lino, sastres, alpargateros, olleros, zapateros, albéitares y trajineros, que estos eran sus oficios más frecuentes, y que debían de transmitirse de padres a hijos (J. Bleda, 2001, I, 1024). De cualquier modo, instrucción hubo y adoctrinamiento también, mas como expresa el Patriarca Ribera, su infidelidad «no depende de falta de Doctrina sino de grado y proterva resolución de ser moros como lo fueron sus padres y abuelos», y con todo convencimiento afirma, que tras enseñarles la Doctrina cada día de Fiesta, «salen della sin saber palabra; en fin, concluye, «no saben la Doctrina porque se precian de no hazer cosa en que parezcan cristianos» (Boronat, 1904, 114-15). Afirmación ésta con la que coincide totalmente el P. Bleda cuando escribe, que «si ignoraron las cosas de la Fe y de la Christiandad no fue falta de los ministros de la Iglesia, sino suya, que adrede aborrecieron la doctrina y quisieron ignorar las cosas de nuestra santa religión».(J. Bleda, 2001, I, 955). Y el propio Gaspar Aguilar dejó escrito en el canto 8º de su *Expulsión*: «Valencia, libre dellos representa/ la grande obstinación destos traydores,/ que en ninguna ocasión hizieron cuenta/ de Obispos, de Perlados, de Rectores./ Qualquier de todos, la cerviz escueta/ bivia con sus públicos errores,/ jamas entre infinitos hubo alguno/ que la calsa no hiziesse, ni el ayuno» (Gaspar Aguilar, 1610, fol. 194).

Y tras lo expuesto, el interrogante es obvio, ¿aconteció algo similar con la instrucción en los Colegios de niños moriscos?

3. Los Colegios de Niños y Niñas de los nuevos convertidos en Valencia

3.1. El Colegio de Niños Moriscos

Y será el Emperador Carlos V el que, tras la experiencia del Colegio de Moriscos de Granda (1525), ordene la creación del Colegio de Valencia. En efecto, un Breve de Paulo III, expedido a instancias del Emperador, en Roma a 29 de noviembre de 1538, lo da como creado en este año. Ordena el Papa cargar sobre los frutos y rentas de la mensa arzobispal de Valencia, 2.050 libras para subvenir a las Rectorías con 30 libras cada una, y el resto,

para el Colegio de Niños moriscos de Valencia, «fundado en aquella Ciudad por el Emperador Nuestro Señor». Tal confirma el Breve de Clemente VIII, «Exponi nobis nuper», de 6 de mayo de 1602: «Ut experientia in quodam parvo collegio ad hunc effectum in civitate Valentiae per inclyta memoria Carolum V Romanorum Imperatorem, ut dicitur fundato, facta docuit» (Fonseca, 1612, Lib. Cap. VI, p. 59). Mas, es el propio Emperador el que en un Despacho, dado en Madrid a 17 de octubre de 1538, confirma y explica dicha fundación: «Y pues la dicha pensión de dos mil ducados principalmente impongo y desmembro para azer el Collegio en Valencia, conviene que el dicho Arçobispo y Comissarios luego encuentren lugar o si no donde mas acomodarse se pueda hazer, o si les pareciere entre tanto se hiziere fabricar, puedan alquilar algunas Casas aptas para tal exercicio y allí poner dos o tres maestros, personas de buena vida y costumbres» (ACV, leg. 1626, fol.2).

Así pues, en octubre de 1538, se da como fundado, mas sin sede donde ubicarse, ya que mientras se levanta el edificio sugiere el Emperador se alquilen algunas casas, «y si acordaren que se aga nuevo, para el dicho Collegio dispensen y señalen la porción que les parezca que se gaste cada año en la dicha fabrica del Collegio, cuyo edificio sea mas durable que suntuoso, y por lo que en el se gastare no cesse el exercicio de los dichos stidiantes, que entre tanto stuvieren en Casa alquilada» (ACV, leg. 1626, fol. 3). En 15 de diciembre de 1539 Micer May solicita de Ramírez de Haro se dé «la priessa que pudiere» para levantar el edificio (AMV, h3-4, fol. 80); y, en 21 de febrero de 1540, Carlos V le insta a que «sin dilación» se reúna con el arzobispo de Valencia y el obispo de Tortosa al objeto de «dar cumplimiento a lo que esta ordenado para la instrucción y doctrina de los nuevos convertidos y en la fundación del Collegio que allí se ha de hazer» (*ibídem*, fol. 81). El que «se ha de hazer» es correcto, pues, en enero de 1547, ya se había comprado una Casa y un huerto grande para instalar dicho Colegio: «Hase comprado una Casa con huerto grande donde agora están treinta niños y el rector y dos personas que los enseñan, y la dicha Casa está en titulo de Collegio.» (Fernández Navarrete, 1844, V, 102). No obstante, en el mismo documento, se advierte la necesidad de «que el Collegio de los Niños poco a poco se edifique: hase de ver donde se podra hacer el dicho edificio» (*ibídem*, 103). Y de acuerdo con la documentación manejada el tal Colegio parece no se edificó nunca. Nos consta, eso sí, su ubicación, y a ella se refiere Eclapes

cuando nos habla de una Casa frente al Convento de San Agustín, junto al Seminario de San Pablo, habitada por los Beguinos, desde 1410, que educaban a los huérfanos de San Vicente Ferrer y que se fue deteriorando, de manera que en 1547 algunos Caballeros se ocuparon de repararla, y Carlos V le otorgó algunos privilegios. Y añade Eclapes: «Avia fundado el Emperador Carlos su Imperial Colegio para la educación de los niños de los moriscos convertidos y aviendo sido la expulsión de los Moros en el año 1609, en el de 1624 la Magestad de Felipe IV hizo donación de este Colegio (—) a los dichos huerfanos, y pasados a el hizo donación de esta Casa a los Descalzos de San Agustin, como dije en su lugar» (Ecaples, P. 1738, cap. IV, 123-24).

El Patronato depositó cada año para el Colegio 3.600 libras que pagó desde 1575 a 1609, y a partir de este año se destinaron 4.583 libras que la documentación explica así: «Se podria y devian tomar de justicia las cantidades que fuesen nececessarias para aumentar la dotación de las Rectorias de aquellas 4.583 libras de renta que se aplicaron a los Colegios de Moriscos, las quales procedieron de la pension apostolica impuesta sobre dicho efecto de la dotación de las Rectorias, que despues con Breve particular de SS. se aplicaron a dichos Colegios para instruir a niños y niñas moriscos, los quales Collegios no han de ser de aqui adelante de ningun efecto, pues fueron repellidos los Moros del Reyno y los pocos niños y niñas que entre todos no llegan a 30 como fuesen cresciendo han de salir de los dichos Collegios y ha de cesar el fin para que se fundaron y se les aplicaron las dichas 4.583 libras» (ACV, leg. 50:28).

A tal petición responde Felipe III exigiendo al Patriarca Ribera, en 16 de octubre de 1610, la continuación de los Colegios, así como la efectividad de la subvención de los 812 escudos que el Emperador destinó, en su día, a los mismos. Conocemos diversos Censos a distintas Villas del reino de Valencia, a favor de los Colegios de Niños Moriscos, que demuestran el interés de los arzobispos de Valencia por los mismos. He aquí algún ejemplo: Censo de 1000 libras impuesto a las Villa de Carcagente, en favor del Patriarca Ribera y cesión de éste «al real Colegio de niños por escritura ante Eloy Andrés Real en 11 de julio de 1604»; censo de 13.000 libras, en 11 de mayo de 1613, impuesto a la villa de Algemesí por el doctor Pedro Juan Trilles, en nombre del rector del Colegio de Niños Moriscos, según escritura ante Jaime Trilles;

censo de 500 libras y 10 escudos por auto de desmembracion que Fr. Isidoro Aliaga, en 6 de enero de 1616, aplicó a los Colegios, «Impuesto sobre el común de Beniajam»; censo de 300 libras sobre la villa de Alcoy, impuesto por el Patriarca Ribera, en 7 de agosto de 1606 (AHN, *Inquisición, Lib. 88, Hacienda, Tribunal de Valencia*) (Martínez Millán, 1984, 295-297).

En la exposición precedente de la no necesidad de los Colegios de Niños Moriscos, tras su expulsión, se aludía a que su número no alcanzaba a treinta; y, de atender a la Visita ad Limina del Patriarca Ribera de 25 de mayo de 1610, este número se reduce a 12: «Otro Collegio dicho del Rey, de los nuevos convertidos, donde se crían y adoctrinan 12 collegiales hijos de moriscos» (Cárcel Ortí, Mª. M., 1989, II, 729).

Tampoco debieron florecer, ciertamente, con la eficacia esperada los dichos Colegios pues, en 17 de abril de 1617, Fr. Isidoro Aliaga en su Visita ad Limina los referencia en pasado: Collegium alterum in hac Parrochia fundatum est, in quo Maurorum filii moviter ad fidem conversorum, qui iam e tota Hispania pulsi sunt, *nutriebantur* ac in rebus fidei et catholica religionis summa cura *instruebantur*» (*ibídem*, 790).

Mas, de atender a la documentación, los Colegios ostentan Director hasta 1621, lo que significa que al menos hasta dicho año, bien que mal, funcionaron. Así se advierte en un Censo «que se impuso la ciudad de Valencia en favor del mismo rector y pabordre, Trilles, con su anuo rédito de 2.000 escudos (...) según escritura ante Francisco Jerónimo Eximeno, escribano, en 26 de febrero de 1621».(AHN, *Inq. Lib. 88, H.T.V.*) y (Martínez Millán, 1984, 294). De cualquier modo, ya advertimos cómo el Rey Felipe IV, en 1624, hizo donación de este Colegio a los Niños huérfanos de San Vicente Ferrer, fecha que parece indicar su declive final.

Procede, ahora, tras la ubicación y economía, interrogarse por el currículum o contenido de la enseñanza. Por fortuna, un documento del Archivo catedralicio nos relata lo que el Emperador ordenó a tal fin : «que dos o tres maestros, personas de buena vida y costumbres, lean e instruyan en la lengua vulgar y doctrina cristiana a los hijos de los convertidos, poniendo en el Collegio el numero dellos que buenamente se pueda instruir según la renta que hoviere para el salario de los Maestros y mantenimiento de los Studiantes y de las personas que los alimentaren, y alquiler de las Casas donde studiaren». Y tras estos requisitos, añade el Em-

perador el resto de materias a estudiar: «Y después que supieren la dicha Doctrina cristiana en romance, les enseñen Gramatica y Lengua latina, manteniendolos en el dicho Collegio todo el tiempo que menester fuere asta conocer que sten bien instruidos y aficionados para instruir a otros» (ACV, leg. 1626, fol. 3). Y si algunos demuestran talento particular y deseasen estudiar Teología u otra Facultad en el Estudio General, «sean mantenidos en el Collegio hasta aver oydo las dichas Facultades» (ídem).

Para el buen gobierno del Colegio, tanto desde el punto de vista disciplinar como de la enseñanza, a propuesta del Arzobispo y confirmación del Monarca, se nombraba el *Director* del mismo. Conocemos tres Directores: El primero, mosén Pedro Vizcarra, debió de serlo desde la fundación del Colegio por Carlos V, pues nos consta, en el decir de Robres Lluch, que se le pagaron como tal Director, en 29 de abril de 1569, 359 libras, 3 sueldos y 4 dineros «por el plazo vencido de las carnetolendas pasadas».(Robres Lluch, R. 1960, 413). Ningún otro dato hemos podido recoger en los Archivos consultados sobre este Mosén.

El segundo Director, Gaspar Genovés, nos consta que ejercía como tal, en 8 de mayo de 1602, dado que figura en el transporte que el Patriarca efectúa ante el notario Eloy Andrés al Colegio, y a él como Director, de 60.000 libras en propiedad, fruto de catorce censos, con un rédito anual de 3.000 libras: «por el Collegio al doctor Gaspar Ginones (sic*)* sesenta mil libras en propiedad» (ACCCV, *Varios, secc. Moriscos*, y Boronat, 1901, II, 46). Y a fe que no debió de desempeñar mal su oficio, pues, en 11 de noviembre de 1606, el rey Felipe III en carta al Patriarca Ribera le manifiesta: «Porque teniendo consideración al cuidaddo con que el doctor Ginoves, Rector del Collegio de los nuevos convertidos dessa mi ciudad de Valencia acude al gobierno del y a lo tocante a la instrucción de los sujetos que alli se crian, y attento al poco salario que tiene para poderse sustentar le he hecho merced (según que con la presente se lo hago) de cien libras mas de salario en cada un año» (ACCCV, *Cartas Reales*, Armario, I, estante, 7, leg. 3.) y (Boronat, 1901, II, 80).

El notario Martí Thomás, en 10 de septiembre de 1578, en la *Administración del doctor Gaspar Genovés,* en el Archivo de la Catedral de Valencia, da fe de que «lo doctor Gaspar Genoves (prevere) mestre en Sacra Theologia y Beneficiat en La Seu de Valencia, instituy trente mises resades celebraderes perpètuament en la dita Seu (...)» (ACV, leg. 5079:578). Y el pergamino 7.371 de di-

cha Catedral nos lo presenta, en 19 de septiembre de 1595, como presbítero y albacea de Jaime Ferriz, vendiendo unos censos a un tal Jaime Cardona. Ningún otro dato hemos alcanzado sobre este Director. Y, cabe interrogarse, ¿hasta cuándo desempeñó su función? La respuesta es aproximativa, pues únicamente nos consta que, en 5 de enero 1615, era Director de ambos Colegios (de Niños y Niñas) el doctor Pedro Juan Trilles: «Otro capital de 1.000 libras que se impuso la Ciudad en favor del Pabordre Pedro Juan Trilles, rector de dichos Colegios» (AHN, *Inquisición, Lib. 88, H.T.V.*) y (Martínez Millán, 1984, 294).

Pedro Juan Trilles, natural de Valencia, estudió en su Universidad, obteniendo los Grados de: Bachiller en Artes en 16-X-1592 (AUV, *Lib. Priorato de Filosofía*, fol. 38v); Bachiller en Teología en 8-II-1593, (AUV, *Lib. 19, Colación de grados*, fol. 57v.); y Doctor en Teología en 8 de junio de 1593, (AUV, *ibídem*, fol. 57 v.). Fue Catedrático de Sagrada Escritura en la Universidad de 1611 a 1617; y, en noviembre de 1608, en referencia del P. Bleda, forma parte de la Junta Eclesiástica de Valencia (J. Bleda, 2001, I, 976). Debió dirigir el Colegio de Niños desde 1615 hasta 1621, último de los censos en el que figura de los que hemos cotejado, si bien como Director del de Niñas, lo será desde 1597, cual enseguida veremos.

3.2. El Colegio de Niñas Moriscas

Es Fonseca quien nos recuerda, en su obra *Justa Expulsión,* que fue el propio Emperador Carlos V el que, tras fundar el Colegio de Niños Moriscos en 1538, expresa el deseo: «ampliaretur ut unum Seminarium pro educatione puellarum de dicto genere Maurorum eregeretur»; esto es, que «sería mas espediente (sic) que el dicho Colegio fundado se ensanchase y que se erigiese un Seminario para la educación de las muchachas del dicho linaje de Moros».(Fonseca, 1612, Lib. I, cap. VI, p. 61). Ya, en 10 de mayo de 1598, se solicitó la aplicación de 60.000 libras de la pensión del Arzobispado para su fundación (AGS, Estado, leg. 212). Mas, será Felipe II desde S. Lorenzo, a 22 de julio de 1606, el que a propuesta del Patriarca Ribera nombre Director del Colegio de Niñas Moriscas, dados los informes favorables sobre su persona, doctrina y cristiandad, a Pedro Juan Trilles. Exige el Monarca que no se difiera la fundación; que se de principio a la obra y se le dote según solicitó el Papa Clemente VIII en su Breve de 6 de mayo de

1602; (ACCCV, *Cartas Reales*, Armario, I, Estante, 7, leg. 3, fol. 31). Consta, en efecto, que el Patriarca Ribera, en 22 de julio de 1606, transportó «al Collegio de Niñas hijas de moriscos (que se pusieron en el monasterio de monjas de Santa Úrsula dicho de las Virgines) y por el collegio al doctor y pavordre Pedro Joan Trilles que era del, treinta una mil seiscientas setenta y siete libras en propiedad, que rentan cada un año, mil quinientas ochenta y tres libras, diez y siete sueldos» (ACCCV, *Moriscos*, y, Boronat, 1901, II, 46). Conocemos, pues, su primera ubicación en el Monasterio de Santa Úrsula, en la plaza de dicho nombre, con entrada por calles de Cuarte y Guillen de Castro, en el entonces distrito de Misericordia. En sus orígenes se denominó Casa de la Santísima Virgen, acogiendo a mujeres pecadoras arrepentidas, y a partir de octubre de 1605, el susodicho de Santa Úrsula y las once mil Vírgenes, gobernado por Agustinas Descalzas.

Tres años más tarde (4-V-1608), el Patriarca transportará las 31.677 libras «al Collegio de Nuestra Señora de la Misericordia que se ha de eregir y fabricar en esta ciudad, instituhido para la educacion y instrucción de las niñas hijas de nuevos convertidos» (Boronat, *C. D.* 1901, II, 685). Producida la expulsión, el Patriarca Ribera determina repartir por las casas de cristianos viejos las alumnas moriscas del Colegio, dado que «los collegios ya no son de provecho, pues no hay moriscos en el Reyno» (*ibídem*, 690); conocido lo cual por el Monarca le ordena, en Carta desde S. Lorenzo, de 16 de octubre de 1610, devolverlas al Colegio y seguir aplicando los censos establecidos. He aquí algunos censos transportados entre los años 1615 y 1621: En 28 de abril de 1615 censo de 2.000 libras que se impuso la ciudad de Valencia en favor del pavordre y director Pedro Juan Trilles con rédito de 2.000 sueldos; otro de 1.000 libras de la misma Ciudad y al mismo Director con rédito de 1.000 escudos en 5 de enero de dicho año; un tercero, en 26 de febrero de 1621, de 2.000 libras, en idénticas circunstancias y 2000 escudos de rédito anual; y dos más, uno de 300 libras y rédito de 300 escudos en 7 de junio de 1616, y otro, de 1500 libras con rédito de 1500 escudos en 23 de octubre de 1615.(AHN, *Inquisición, Lib. 88, H.T.V.*) y (Martínez Millán, 1984, 294-95).

No hemos advertido en la documentación manejada el contenido de la enseñanza para las Niñas moriscas; el Breve del Papa Clemente VIII, al hablar de la erección de dicho Colegio, nos habla de su finalidad educativa, «para enseñar en la Fe y Costumbres

christianas las Muchachas de dicho linage de Moros» (Fonseca, 1612, Lib. I, cap. VI, p. 64). Sin duda, a la Doctrina cristiana, hay que añadir lectura, escritura, y labores.

Y llegados aquí, surge un interrogante, ¿dieron los Colegios de Niños y de Niñas moriscos el resultado apetecido por el poder real y eclesiástico? De atender a la Consulta efectuada a la Junta Teólogos, en 1610, no: «porque la experiencia ha mostrado que son peores los que ha estudiado en este Colegio» (Boronat, 1901, II, 543). El mismo Patriarca Ribera en su *Sermón* citado, alaba al rey por la creación de los Colegios en Valencia, y aún por ordenar que se juntasen, tras la expulsión «en esta Ciudad para platicar muy despacio sobre la forma que podía hallarse para que la Instrucción fuere de mas provecho que había sido hasta ahora, y por qual camino se podía reducir la dureza y obstinación de estos herejes». Sin embargo, en su *Carta*, de 9 de septiembre de 1609, al secretario Prada, expresa el resultado educativo de ambos Colegios de Niños y Niñas Moriscos así: «Estos dos Colegios fueron de ningún provecho, antes se ha visto que los que han salido del de los Muchachos son mucho peores que los otros, assi seria yo de parecer que los que agora están en el Colegio de los muchachos se pusiesen a oficios» (*ibídem*, II, 543). Para la mejor y justa comprensión de los referido, téngase en cuenta que el Patriarca pretendía las rentas de estos Colegios para el del Corpus Christi; de cualquier modo, algún conocimiento y experiencia acumulada debía tener sobre el asunto, y los archivos eclesiásticos dan fe de ello.

Bibliografía citada

Aguilar, Gaspar, (1610): *Expulsión de los Moros de España por la S.C.R. Magestad del Rey Don Phelipe Tercero.* Valencia. Pedro Mey.

Austria, Jorge de, (1566): *Les Instructions e ordinations per als novament convertits del Regne de Valencia (* publicadas post mortem en) Valencia. Juan Mey.

AA.VV. (1742): *Responsio Ad Novas Animadversiones R. P. Fidei Promotoris*. Roma.

Barceló, Miquel, (1976): « Els Nins Moriscos», en *Primer Congreso de Historia del País Valenciano.* Valencia. Universidad de Valencia, t. III.

Bleda, Jaime (O.P.) (1610): *Defensio fidei in causa noephytorum sive Moriscorum Regni Valentiae, totiusque Hispanae.* Valentiae. Apud Chrysosttomum Garriz.

Bleda, Jaime (O.P.): (2001): *Corónica de los moros de España, dividida en ocho libros*. Valencia. Universidad de Valencia, tomo, I.

Boronat y Barrachina, Pascual, (1901*): Los moriscos españoles y su expulsión. Estudio histórico-crítico. Valencia.* Imp. F. Vives Mora, 2 vols. (En tomo II: *(Colección Diplomática*).

Boronat y Barrachina, Pascual, (1904*): El Beato Juan de Ribera y el Real Colegio de Corpus Christi. Estudio Histórico.* Valencia. Imp. F. Vives Mora.

Cárcel Ortí, Mª. Milagros, (1989): *Relaciones sobre el estado de las Diócesis Valencianas.* Valencia. Generalitat Valenciana. Tomo, II.

Danvila y Collado, Manuel, (1889): *La expulsión de los Moriscos*. Madrid.

Eclapes de Guillo, Pascual, (1738): *Resumen historial de la fundación de la Ciudad de Valencia del Cid: sus progresos, ampliación…* Valencia. Antonio Bordazar.

Escrivá, Vicente, (1942): *Jornadas de don Juan de Ribera Patriarca y Virrey*. Valencia. Tipografía Moderna.

Fernández Navarrete, Martín, (1844): *Colección de documentos inéditos para la historia de España.* Madrid. Imprenta de la viuda de Calero. Tomo, V.

Fonseca, Damián de, (1612): *Justa expulsión de los moriscos de España*. Roma. Iacomo Mascardo.

Janer, Florencio, (1857): *Condición social de los moriscos de España: causa de su expulsión y consecuencias que ésta produjo en el orden económico y político.* Madrid.

Lapeyre, Henri, (1959): *Geografía de la España morisca*. Valencia. Universidad de Valencia (edic. francesa, 1959).

Martínez Millán, José, (1984): *La hacienda de la Inquisición: (1478-1700).* Madrid. Instituto Enrique Flórez.

Navarra, Francisco, (1571*): Cartilla y breu instructio de la Doctrina Christiana, ordenada per manament del Illustrissim e Reverendissim señor Don Francisco de Navarra per la divina gracia Archebisbe que fonch de Valencia, per manament del Illustrissim e Reverendissim señor don Ioan de Ribera Patriarca de Antiochia, bisbe de Valencia.* Estampada en Valencia (Id. Id. (1897). Valencia. Domenech).

Pérez de Ayala, Martín, (1566): *Doctrina Cristiana, en legua arábiga y castellana, compuesta por mandato del Ilustrísimo y Reverendísimo señor don Martín de Ayala, Arzobispo de Valencia.* Valencia. Ioan Mey.

Pérez de Ayala, Martín, (12599): *Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros. Impressso por orden del Patriarcha de Antiochia y Arçobispo de Valencia don Juan de Ribera.* Valencia. En Casa de Pedro Patricio Mey, junto a San Martín.

Reglá Campistol, Juan (1974): *Estudios sobre los moriscos*. Barcelona. Ariel.

Ribera, Juan de, (1893): *Sermón... después que se publicó el R. D. de la Expulsión de los Moriscos*. Valencia. Imp. J. Ortega.

Robres Lluch, Ramón, (1960): *San Juan de Ribera Patriarca de Antioquía, Arzobispo y Virrey de Valencia 1532-1611: un obispo seg*ún el ideal de Trento. Barcelona. Juan Flors.

Salón, Miguel, (1680): *Vida y milagros del Ilmo. y Revermo. Señor... F. Tomás de Villanueva , Arçobispo de Valencia*. Madrid. Imprenta Real.

Villanueva, Tomás de, (1548): *Sínodo de 12 de junio de 1548*. Valencia. Juan Mey.

Esteban, León, «Colegios e instrucción de niños moriscos en la ciudad de Valencia», *SPhV* 15 (2013), pp. 83-102.

RESUMEN

En este artículo se analiza la intensa labor pedagógica llevada a cabo por san Juan de Ribera en la ciudad de Valencia, especialmente en lo que afectaba a la instrucción de los moriscos.

Palabras clave: Humanismo, san Juan de Ribera, Pedagogía

ABSTRACT

In this paper the author analyzes the intensive pedagogical activity carried out by St. Juan de Ribera in the city of Valencia, especially the pedagogical activity for educating the Moorish people.

Keywords: Humanism, Saint Juan de Ribera, Pedagogy.

Studia Philologica Valentina
Vol. 15, n.s. 12 (2013) 107-124 ISSN: 1135-9560

Los moriscos en el Reino de Jaén a finales del s. XVI: realidad social y desafío pastoral

Moorish people in the Kingdom of Jaén at the end of the 16th century: social reality and pastoral challenge

Francisco Juan Martínez Rojas
Profesor del Seminario de Jaén y Deán de la Catedral de Jaén

Fecha de recepción: 02/09/13
Fecha de aceptación: 30/10/13

---

1. La realidad social de los moriscos en Jaén

El problema histórico de los moriscos se perfila todavía hoy como uno de los más reacios de todo el pasado español, en opinión de uno de los más conocidos especialistas en esta temática.[1] Esta dificultad se deriva de que, como afirmó F. Braudel, el problema morisco es un conflicto de religiones, o dicho en otros términos y con más profundidad, es un conflicto de civilizaciones.[2] Los distintos ángulos desde los que la cuestión morisca sigue siendo estudiada son buena prueba de la complejidad de esta investigación, sobre la que se sigue acumulando una ingente bibliografía, fruto del interés que aún sigue despertando.[3]

---

[1] F. Márquez Villanueva, *La criptohistoria morisca (los otros conversos)*, en A. Redondo (ed.), *Les problèmes de l'exclusion en Espagne (XVI-XVII siècles). Idéologie et discours. Colloque International (Sorbonne, 13-15 mai 1982)*, Paris 1983, 77. Cf. igualmente Id., *El problema historiográfico de los moriscos*, en Bulletin Hispanique 86 (1984) 61-135; M. García-Arenal, *El problema morisco: propuestas de discusión*, en Al-Qantara 13 (1992) 491-503, y J. Pérez, *Les «moriscos» (1562-1614)*, en Bulletin Hispanique 80 (1978) 372-382.

[2] Citado por R. Benítez Sánchez-Blanco, *L'*Église et les morisques, en L. Cardaillac (dir.), *Les Morisques et l'Inquisition*, Paris 1990, 65.

[3] La bibliografía clásica sobre los moriscos fue recogida y comentada por M. A. de Bunes Ibarra, *Los moriscos en el pensamiento histórico. Historiografía de un grupo marginado,* Madrid 1983, y G. W. Drost, *De Moriscos in de publicaties van Staat en Kerk, 1492-1609. Een bijdrage tot het historich discriminatieonderzoek*, Valkenburg 1984. Repertorios bibliográficos más recientes son los de A. Benlloch Poveda, *Aproximación a una bibliografía sobre moriscos*, en Anales Valentinos 22

La problemática morisca es una consecuencia de la guerra de Granada y del final del proceso reunificador culminado por los Reyes Católicos en 1492. El respeto inicial hacia la idiosincrasia de la población musulmana que permaneció en el antiguo reino nazarí, que las capitulaciones aseguraban era prácticamente una utopía en un Estado que caminaba hacia el absolutismo político, y basaba éste en la confesionalidad católica, como había demostrado ya en 1492 la expulsión de los judíos. La evangelización de los musulmanes que eligieron continuar viviendo en Granada fue dirigida en su etapa inicial por fray Hernando de Talavera, el primer arzobispo de la nueva diócesis;[4] se llevó a cabo por medios pacíficos que dieron poco resultado, por lo que progresivamente Talavera fue desplazado y tomó las riendas de este proceso el arzobispo de Toledo, cardenal Cisneros. A finales de siglo el cardenal Cisneros impuso una conversión forzada, que provocó el levantamiento de 1499. Este endurecimiento de la postura cristiana llegó a su paroxismo en 1501, cuando los Reyes Católicos se dejaron convencer por las tesis de integración forzada de Cisneros, y entonces se planteó a la comunidad musulmana la disyuntiva de bautizarse o emigrar. A los musulmanes que no quisieron marchar a África no les quedó más remedio que bau-

(1996) 447-474; R. GARCÍA CÁRCEL, *La historiografía sobre los moriscos españoles. Aproximación a un estado de la cuestión*, en Estudis 6 (1979) 71-99; R. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO - E. CÍSCAR PALLARÉS, *La Iglesia ante la conversión y expulsión de los moriscos*, en R. GARCÍA VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, IV, Madrid 1979, 253-254, y M. GARCÍA-ARENAL, Últimos estudios sobre moriscos: Estado de la cuestión, en Al-Qantara 4 (1983) 101-114. Siguen siendo de obligada referencia y consulta las obras de Á. CASTILLO, *La España Morisca*, en Hispania 20 (1960) 578-585; L. CARDAILLAC, *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, Madrid 1979; ID. (ed.), *Les morisques et leur temps*, Paris 1983; J. CARO BAROJA, *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII)*, Madrid [10]1985, 521-532; ID., *Los moriscos del reino de Granada. Ensayo de historia social*, Madrid 1976; A. DOMÍNGUEZ ORTIZ - B. VINCENT, *Historia de los Moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid 1978; M. DE EPALZA, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid 1994; M. GARCÍA-ARENAL, *Los moriscos*, Madrid 1975; H. C. LEA, *Los moriscos españoles. Su conversión y expulsión*, Alicante 1990; F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid 1991; H. MECHOULAN, *El honor de Dios. Indios, judíos y moriscos en el siglo de Oro*, Barcelona 1981, y J. REGLÁ, *Estudios sobre los moriscos*, Barcelona 1974. Se puede consultar la bibliografía actualizada hasta 2012 en S. OTERO MONDÉJAR, *La reconstrucción de una comunidad. Los moriscos en los reinos de Córdoba y Jaén (ss. XVI-XVII)*, Córdoba 2012, 424-456.

[4] Cf. A. GARRIDO ARANDA, *Papel de la Iglesia de Granada en la asimilación de la sociedad morisca*, en Anuario de Historia Moderna y Contemporánea 2-3 (1975-1976) 69-103.

tizarse de mala gana y convertirse en cristianos nuevos, aunque más acertado sería denominarlos como criptomusulmanes, ya que la gran mayoría continuó observando en secreto las prácticas coránicas.[5] Conviene notar, sin embargo, que este bautismo generalizado generó también una polémica que enfrentó a los partidarios de los métodos pacíficos de evangelización contra los defensores de una política religiosa más uniformadora y expeditiva.[6]

Sin embargo, algo más veinticinco años después de esta medida, la plena integración religiosa de los ahora ya denominados cristianos nuevos o moriscos no se había conseguido, como lo demuestra la creación de una junta, en 1526, con el inquisidor General D. Alonso Manrique a la cabeza, integrada también por los obispos de Granada, Guadix, Almería y otros personajes, como el ubetense Francisco de los Cobos, para estudiar el problema de los moriscos del reino de Granada. Según el cronista imperial fray Prudencio de Sandoval, «procuraban medios los de esta junta para remediar estos daños, y el remedio que se dio fue que la Inquisición que estaba en Jaén se pasase a Granada, para que los conversos que allí se habían acogido de otras muchas partes y los moriscos se espantasen».[7] El 7 de diciembre de 1526, Carlos V promulgó los decretos de la junta que, aunque defendían a los moriscos de la prepotencia de los cristianos viejos, limitaban en gran medida sus actividades, prohibiendo cualquier actividad que tuviese resabios islámicos. Sin embargo, esta legislación no entró en vigor porque la comunidad morisca llegó a un acuerdo con la Corona, siempre necesitada de recursos económicos, y a cambio de la entrega de 90.000 ducados gran parte de los decretos de la junta no se aplicaron, con lo que se permitió a los moriscos que siguieran usando sus vestidos, baños y otras señas de identidad cultural.[8]

---

[5] Benítez-Císcar, *Conversión*, 255-259.

[6] Cf. J. Goñi Gaztambide, *La polémica sobre el bautismo a moriscos a principios del siglo XVI*, en *Evangelización y teología en América (Siglo XVI). X Simposio Internacional de teología de la Universidad de Navarra*, I, Pamplona 1990, 195-203.

[7] P. de Sandoval, *Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V*, II, Madrid 1955, 173. Cf. también L. Cabrera de Córdoba, *Historia de Felipe II, rey de España*, I, Madrid 1876, 470.

[8] Benítez-Císcar, *Conversión*, 266-267. Sobre el vestido morisco cf. R. Arié, *Acerca del traje musulmán en España desde la caída de Granada hasta la expulsión de los moriscos*, en Revista del Instituto de Estudios Islámicos 13 (1965-1966) 103-177.

Se abrió así un período de cuarenta años en los que se intentó evangelizar con métodos adecuados a la minoría morisca. El mismo emperador urgió la creación de centros de formación, como fue la universidad de Granada, y el establecimiento de una tupida red de parroquias que sirvieran para asimilar religiosamente a los cristianos nuevos. Algunas órdenes religiosas, como franciscanos y jesuitas, se distinguieron en este campo misional.[9] Sin embargo, la integración de los moriscos en la sociedad, integración que se entendía como uniformidad social, era difícilmente alcanzable. La intervención de la Inquisición demostró que la gran mayoría de los cristianos nuevos seguían islamizando, por lo que Felipe II, decidido partidario de una línea más dura de asimilación, no estaba dispuesto a prorrogar el plazo de cuarenta años que su padre había hecho en 1526.[10] Este endurecimiento de la postura de la Corona provocó el levantamiento de los moriscos en la llamada rebelión o guerra de las Alpujarras; desde la navidad de 1568 y durante tres años, tropas reales y moriscos lucharon ferozmente asolando el reino de Granada. Las vicisitudes de la contienda fueron seguidas con interés e inquietud desde el cercano reino de Jaén;[11] el cabildo catedralicio colaboró al sostenimiento del ejército de D. Juan de Austria ofreciendo pan de su tercia,[12] y el obispo D. Francisco Delgado costeó a sus expensas una compañía de trescientos arcabuceros que, mandados por su sobrino Gaspar Delgado, se señalaron cuando la localidad de Órgiva fue sitiada por los moriscos.[13]

Tras la victoria de las tropas reales, se pensó expulsar a los 100.000 moriscos supervivientes, pero Felipe II decidió darles una última oportunidad: serían desterrados al interior de Castilla divididos en pequeños grupos para facilitar su integración. El

[9] Cf. F. DE B. MEDINA, *La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)*, en Archivum Historicum Societatis Iesu 57 (1988) 3-136.

[10] R. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, *La política de Felipe II ante la minoría morisca*, en E. BELENGUER CEBRIÁ (coord.), *Felipe II y el Mediterráneo*, II, Madrid 1999, 503-535.

[11] E. LÓPEZ RUIZ, *La guerra contra los moriscos vista desde Jaén*, en Boletín del Instituto de Estudios Giennenses [en adelante BIEG] n. 60 (abril-junio 1969) 9-97.

[12] ARCHIVO HISTÓRICO DIOCESANO DE JAÉN [en adelante AHDJ], *Capitular*, leg. 3, 57 r. - 58 r., 81 v., 85 v. y 93 r.

[13] CABRERA DE CÓRDOBA, *Historia de Felipe II*, II, Madrid 1877, 30; M. JIMENA JURADO, *Catálogo de los obispos de las iglesias catedrales de la diócesis de Jaén y anales eclesiásticos de este obispado*, Madrid 1654, 483.

desplazamiento se hizo en pleno invierno y las duras condiciones tanto climatológicas como las del traslado produjeron una gran mortandad.[14] El 1 de noviembre de 1570 empezó la expulsión de los moriscos. A Jaén llegaron cristianos nuevos procedentes de Granada, la comarca de las Alpujarras, Guadix y Ronda; 1900 se asentaron en Jaén y Andújar, mientras que otros 946 lo hicieron en Úbeda y Baeza.[15] Un segundo edicto de 22 de noviembre de 1571 fue promulgado con el objetivo de alejar a los moriscos de Andalucía, dada la cercanía del reino de Granada, algo que era manifiesto sobre todo para los reinos de Córdoba y Jaén. La medida afectaba a 20.000 moriscos, de los cuales 2500 vivían en las poblaciones giennenses de Úbeda, Baeza y Linares.[16] El plan de enviarlos al reino de Toledo parece que fracasó por el rigor del invierno y el mal estado físico de los mismos moriscos.[17] Antes de la diáspora granadina, en el reino de Jaén la presencia de moriscos era prácticamente tan reducida como en el resto de la corona de Castilla, tanto en número como en peso demográfico y social.[18] Con una alta tasa de natalidad, apenas diez años después de llegar a Jaén, los algo menos de 3000 moriscos que habían sido expulsados de Granada, agrupados casi todos en los núcleos urbanos de Jaén, Baeza y Andújar, se convirtieron en 7267 personas en 1581, número que aumentó a 7388 en solo un año.[19] Aunque según Rodríguez Molina su aportación demográfica no revistió la suficiente importancia como para modificar de forma notable el

[14] A. Domínguez Ortiz, *España, tres milenios de historia*, Madrid 2001, 148-149. Sobre el número de moriscos expulsados cf. B. Vincent, *Combien de morisques ont eté expulsés du royaume de Grenade?*, en Mélanges de la Casa Velázquez 7 (1971) 187-222.

[15] B. Vincent, *L'expulsion des morisques du royaume de Grenade et leur repartition en Castille (1570-1571)*, en Mélanges de la Casa Velázquez 6 (1970) 224.

[16] *Ibíd.*, 237. Las vicisitudes de la comunidad morisca de alguna población giennense ha sido objeto de investigación, como es el caso de la localidad de Cambil y Alhabar por R. Galiano Puy, *Historia de los moriscos procedentes del reino de Granada, que se asentaron en las villas de Cambil y Alhabar*, en BIEG n. 143 (enero-junio 1991) 39-56; y Jódar por I. Alcalá Moreno, *Moriscos, judíos y cristianos nuevos en Jódar. Entre la convivencia y la marginación social*, en <http://www.saudar.com/saudar/?m=c&o=742>.

[17] Vincent, *L'expulsion*, 239.

[18] Epalza, *Los moriscos*, 74.

[19] ARCHIVO GENERAL DE SIMANCAS [en adelante AGS], *Cámara de Castilla*, leg. 2183, s.p.

equilibro de la población,[20] sin embargo, desde el punto de vista religioso, los cristianos nuevos y sus creencias, que iban desde la profesión sincera de la fe cristiana hasta un criptoislamismo reincidente, constituyeron un problema pastoral para el que se arbitraron diferentes soluciones.

2. Los moriscos como problema pastoral en Jaén

En los documentos notariales, los cristianos nuevos aparecen teóricamente integrados en la sociedad de su tiempo. Al otorgar testamento, lo hacían como los cristianos viejos; así, la morisca Luisa de Mendoza, cuando dictó sus últimas voluntades, hizo la típica profesión de fe con que se abrían estos documentos, dispuso ser enterrada en la catedral, ordenó que se repartiesen diversas limosnas a iglesias y conventos, y que se celebrasen determinadas misas por su alma.[21] A primera vista, en poco o nada difería la religiosidad de los moriscos de la de los demás individuos que componían la sociedad de entonces.[22] No obstante, la herencia teológica islámica que culturalmente arrastraban consigo los moriscos hacía difícil que admitiesen muchos de los contenidos de la fe católica.[23] Ante la desconfianza que provocaba en los pastores la incerteza sobre la sincera adhesión de los cristianos nuevos a la fe, la Iglesia limitó la práctica sacramental de los moriscos a tres sacramentos: bautismo, matrimonio y confesión.[24]

Esta marginación religiosa no era más que un aspecto de la sima social que separaba progresivamente a cristianos viejos y nuevos, proceso que reflejan también los mismos documentos notariales. En efecto, las escrituras públicas sacan a la luz aspectos de la marginalidad en la que muchos moriscos vivían; así, encontramos a cristianas nuevas encarceladas y procesadas por amancebamiento y hechicería,[25] como las hermanas Catalina y Magdalena García, vecinas de Huelma, u otras moriscas que son

[20] J. RODRÍGUEZ MOLINA, *El Reino de Jaén*, en A. DOMÍNGUEZ ORTIZ (dir.), *Historia de Andalucía*, IV, Madrid-Barcelona 1981, 134.

[21] AHPJ, leg. 725, 1 r. - 3 v.

[22] Cf. P. LONGAS, *Vida religiosa de los moriscos españoles*, Madrid 1915.

[23] Cf. M. DE EPALZA, *Principes chrétiens et principes musulmans face au problème morisque*, en CARDAILLAC, *Les Morisques*, 37-50; BENÍTEZ - CÍSCAR, *Conversión*, 284-294.

[24] BENÍTEZ, *L'Église*, 71.

[25] AHPJ, leg. 495, 421 r. - 422 r.

violadas por cristianos viejos, con los que se concierta la entrega de un dinero para evitar el correspondiente proceso judicial por estupro.[26] Otros miembros de esta minoría intentaron demostrar con documentos, evidentemente apañados a tal efecto, que eran cristianos viejos,[27] o al menos no moriscos, aunque reconociesen no descender de linaje de sangre pura.[28] En definitiva, la convivencia entre ambas comunidades era difícil, y la integración de la minoría morisca en el tejido social era, si acaso, pura apariencia.

Con anterioridad a la llegada de D. Francisco Sarmiento al obispado de Jaén, en los fondos documentales eclesiásticos no se detectan referencias a la minoría morisca que sean de importancia. El 6 de octubre de 1572, Felipe II hizo pública una pragmática con las bases de una política de asimilación de los cristianos nuevos, en la que reconocía el decisivo papel que debía jugar la Iglesia, y sobre todo los obispos, en el aspecto religioso, ya que la enseñanza de la doctrina cristiana y el cumplimiento de los preceptos eclesiásticos constituían en el pensamiento del monarca aspectos básicos para desarrollar una eficaz política de integración y asimilación de los moriscos en el tejido social de la España de entonces.[29] El entonces obispo de Jaén, D. Francisco Delgado, poco o nada hizo por secundar los planes que dictaba el Rey Prudente en la mencionada pragmática. Su sucesor, D. Diego Deza, postrado en cama en su domicilio de Sevilla durante todo su episcopado giennense, menos aún pudo hacer.

---

[26] *Ibíd.*, 423 r. - 424 r.; *Ibíd.*, leg. 720, s.p.: concierto entre doña María Suárez e Isabel Hernández, madre de Rodrigo Fernández, vecinos de la colación de S. Juan; Rodrigo está preso en la cárcel por haber solicitado, estuprado y quitado la virginidad a María, cristiana nueva, esclava de doña María; llegan a un acuerdo económico pagando Isabel 85 ducados para que se retiren los cargos y su hijo sea excarcelado (31 mayo 1581).

[27] *Ibíd.*, leg. 499, 412 r. - v.: poder de Alonso Vázquez para el pleito sobre declarar que es cristiano viejo y no morisco de Granada (4 junio 1587). En AHDJ, *Criminal*, leg. 50 A, s.p. se conserva parte del proceso criminal instruido en 1591 contra el escribano público de Jaén Luis de Palma por haber amenazado y maltratado al clérigo Francisco de Vilches Ortega, quien había acusado veladamente a Palma y a su sobrino de amañar fraudulentamente procesos de hidalguía a moriscos.

[28] En AHPJ, leg. 500, 717 r. - 718 r.: Juan Hernández, *tunezí*, se compromete a pagar a Juan Sánchez de Alarcón, escribano, vecino de Madrid, 200 reales por el pleito que ha tenido en el Consejo de Población sobre no ser morisco de los comprendidos en los bandos del rey, sino *tunezí* (2 septiembre 1588).

[29] J. Aranda Doncel, *Los moriscos en tierras de Córdoba*, Córdoba 1984, 286, 300-301.

Sin embargo, desde su llegada a Jaén, D. Francisco Sarmiento de Mendoza, que tuvo a su servicio a un acemilero que era cristiano nuevo, Francisco Gutiérrez, dio muestras de interesarse por la cuestión morisca, siguiendo las disposiciones reales. Puede ser que Sarmiento tuviera conocimiento tanto de la pragmática de Felipe II como de la realidad sociorreligiosa de los moriscos, algunos de los cuales fueron trasladados a Toledo y se asentaron en la tierra de Talavera, precisamente en los años en que D. Francisco era párroco de uno de los pueblos de aquella zona, Puebla Nueva. El 20 de junio de 1581, apenas pasado medio año de su toma de posesión, D. Francisco Sarmiento remitió una larga misiva a Felipe II, que era respuesta a una circular del monarca, fechada el 5 del mismo mes, en la que el monarca encargaba que los moriscos fuesen bien adoctrinados y que se realizasen padrones minuciosos de este colectivo. Sarmiento aprovechó la ocasión para hacer saber al monarca que desde su llegada a Jaén, la cuestión de los moriscos había acaparado su atención pastoral, y por ello había discutido con el corregidor y los priores de la ciudad acerca de cómo había que actuar con los integrantes de esta minoría:

> Luego que yo llegué a esta çiudad procuré muy de veras entender en este negoçio y ansí junté diversas vezes al corregidor de Vuestra Magestad y los priores desta ciudad que son los curas de las parrochias y conferimos diversas vezes sobre esto, y en verdad que yo e estado con mucho cuydado y con determinación de dar quenta a Vuestra Magestad deste negoçio por descargo de mi consçiençia.[30]

Pero el obispo de Jaén no se limitaba simplemente a adjuntar la lista de los moriscos residentes en su diócesis. También ofrecía a Felipe II algunas posibles soluciones a la problemática integración de esta minoría. Para D. Francisco Sarmiento, el testimonio de los priores era concluyente: los moriscos adultos fingían ser cristianos, y de ahí se derivaban toda una serie de sacrilegios y abusos que eran intolerables desde el punto de vista religioso. Como solución para el futuro, el obispo de Jaén apuntaba que era absolutamente necesario separar a los hijos de sus padres, ya

[30] AGS, *Cámara de Castilla*, leg. 2183, s.p. (D. Francisco Sarmiento a Felipe II; Jaén, 20 junio 1581).

que en el hogar paterno era donde los niños moriscos aprendían a mantenerse cultural y religiosamente como musulmanes: «el daño viene de que los muchachos y muchachas destos maman a Mahoma con la leche y que el remedio sería quitarles los muchachos en tiniendo uso de razón y trasponerlos de unos lugares a otros hasta los diez y ocho o veynte años. Y de esa manera saldrían buenos christianos, a lo menos no saldrían moros porque no sabrían la lengua ni cosa de Mahoma».[31] En cuanto a otra posible solución que se arbitraba, a saber, expulsar a los padres de España y dejar a los hijos, Sarmiento no la consideraba viable, ya que eso suponía un peligro potencial al permitir que nuevos contingentes humanos engrosasen los efectivos de los tradicionales enemigos musulmanes de la Monarquía Católica.

Junto con la anterior carta, el obispo de Jaén remitió a Felipe II un completo padrón de todos los moriscos del obispado de Jaén. Según las cifras aportadas por Sarmiento, en 1581 residían en el obispado de Jaén 7267 moriscos, de los cuales 2195 eran varones libres (30%), 2754 mujeres libres (38%), 1155 eran niños y niñas menores de 10 años (16%), y 1163 eran esclavos y esclavas (16%).[32] Con este volumen de población morisca, el obispado de Jaén se convertía en una de las circunscripciones eclesiásticas con más cristianos nuevos, si lo comparamos con Murcia —4306 moriscos—, Zamora —184— o Sigüenza —30—.[33]

El 17 de febrero de 1582, el obispo de Jaén volvía a enviar otra carta a Felipe II en contestación a una del monarca en que le pedía que cuidara de que los moriscos recibiesen instrucción religiosa y tuviera un conocimiento detallado de su número mediante la confección de padrones, de los que debía enviar copia al monarca. La valoración que ofrecía Sarmiento sobre la integración de los moriscos en la sociedad y sobre su religiosidad seguía siendo muy negativa y poco esperanzadora: «estamos todos muy desconfiados porque aunque se confiesan y traen cédulas de confesados son sus confisiones fingidas y sin jamás confesar pecado, en lo demás biben quietos y subiectos que casi todos son gente miserable y

[31] *Ibíd.* Sobre el *mamar* las creencias religiosas con la leche materna cf. Caro Baroja, *Las formas complejas*, 507-517.

[32] AGS, *Cámara de Castilla*, leg. 2183, s.p.

[33] En *Ibíd.* se conservan también los padrones de las demás diócesis; cf. asimismo H. Lapeyre, *Geografía de la España morisca*, Valencia 1986, 164.

probíssima; banse multiplicando mucho y salen tan ruines los hijos como los padres».[34] Ante la magnitud del problema, el prelado sugería al rey que ordenara a los obispos que pronto iban a participar en el concilio provincial de Toledo, que tratasen este espinoso problema.

Pero Sarmiento no esperó a lo que la asamblea provincial dictaminase sobre los moriscos. Antes de partir hacia Toledo, en la primera visita realizada a la diócesis quedó ya incluido en los mandatos de visita uno referido específicamente a los moriscos, como consta en la visita que se realizó a la parroquia de Sta. María, de Santisteban del Puerto, del 12 al 14 de noviembre de 1582:

> Yten que el sacristán desta yglesia tenga una copia y minuta de todos los moriscos que ai en esta villa y por ella cada fiesta y domingo y por ella cada fiesta y domingo antes que se comiençe la misa maior los llamen por sus propios nombres para questén en la dicha misa maior y a los que faltaren el dicho sacristán por cada vez les lleve medio real de pena, el qual lo lleve por su trabaxo y cuidado y si munchas veçes faltaren se dé notiçia al señor probisor para que por todo rigor de justiçia sean castigados y la misma dilixençia y orden se tenga en llamarlos a la doctrina christiana que se a de dar los domingos y fiestas después de medio día y antes de bísperas y a qualquiera que faltare le pene en el dicho medio real y lo llebe el dicho sacristán y mando al vicario desta villa lo haga guardar y cumplir y execute como por este capítulo se manda.[35]

El mandato de la visita pastoral desarrollaba las indicaciones de la pragmática de Felipe II. La minoría morisca debía ser controlada y asimilada con medios coercitivos de evangelización. La unidad social y política debía correr paralela a la unidad religiosa, y como los moriscos ya estaban bautizados, de lo que se trataba era de hacerlos profundizar en la fe cristiana a través de dos instrumentos: su instrucción doctrinal por medio de la enseñanza catequética, y la participación obligada en los actos de cultos, sobre todo en la misa dominical, antes de cuya celebración el sacristán debía certificar

[34] AGS, *Cámara de Castilla*, leg. 2183, s.p. (D. Francisco Sarmiento a Felipe II; Jaén, 17 febrero 1582).

[35] ARCHIVO PARROQUIAL DE SANTISTEBAN DEL PUERTO, *Libro de cuentas de la fábrica de Sta. María del Collado 1575-1606*, 39 r.

la presencia de los cristianos nuevos en la iglesia. La indicación de una pena pecuniaria a quien no asistiera a misa y la amenaza con mayores sanciones evidencia la evolución de los métodos de evangelización que a lo largo del XVI usó la Iglesia con los moriscos; partiendo de una posición inicial de benevolencia, propia de la primera mitad de la centuria, los pocos frutos pastorales obtenidos hicieron que las autoridades eclesiásticas derivaran hacia una posición más moderada a mitad de siglo, para desembocar en una posición intransigente en el último tercio, cuando se hizo más evidente la resistencia cultural y religiosa de la minoría a ser asimilada y se fue entreviendo su expulsión como única solución posible, ante la imposibilidad de su plena integración en el corpus social.[36]

En el concilio provincial de Toledo de 1582-1583, la problemática de los moriscos estuvo presente y, como sugirió D. Francisco Sarmiento a Felipe II, por expresa indicación del monarca, según se desprende de una notificación del legado regio, marqués de Velada, al secretario real Zayas, el 15 de septiembre de 1582, apenas dos días después de que el concilio abriese sus sesiones.[37] Como anuncio que la temática de los moriscos estaría presente en los trabajo del concilio, en la apertura de la asamblea sinodal se presentó el Dr. Pedro Guerra, que había compuesto un libro sobre adoctrinar a los moriscos, y lo sometió al parecer de los padres conciliares.[38] La cuestión se trató asimismo en la congregación reunida el 11 de diciembre de 1582; entonces se debatió si a los moriscos cuya vida cristiana fuese probada por su confesor se les podría administrar el Santísimo Sacramento *in articulo mortis*, y también hubo quien preguntó si seguían siendo realmente musulmanes, por qué se les permitía estar en misa, a lo que se respondió que tenían derecho por ser bautizados.[39] Más adelante, en la congregación del 28 de enero de 1583 se trató el tema de los cristianos nuevos, y el obispo de Jaén volvió a expresar su punto de vista, que ya conocemos por las cartas enviadas a Felipe II:

[36] Cf. Benítez, *L'Église*, 74-79.

[37] AGS, *Estado*, leg. 162, n. 110: *Di quenta al cardenal de lo que Vuestra Merçed me advierte en su carta acerca de que no estén juntas las casas de los moriscos, sino mezcladas con christianos viejos, y este aviso entiendo que es para quando se tracte esta materia.*

[38] *Ibíd.*, n. 226. También se presentó un memorial *Cerca de la criança de los niños moriscos que ay en Hespaña*; *Ibíd.*, n. 121.

[39] *Ibíd.*, n. 47.

> Al [obispo] de Jaén le pareçió que hazer collegios de ellos que era cosa perniçiosa y que lo mejor era quitalles los hijos e hijas y hazellos sclavos por çierto tiempo y que no tractasen con sus padres y que no fuessen recueros porque éstos traen el aviso a todas partes y que el delatar el remedio haze la mediçina más diffícil cada día, porque van creçiendo y multiplicándose.[40]

Como resultado de los debates anteriores, el concilio provincial toledano aprobó un decreto, el n. 49 de la sesión III, dedicado íntegramente a la atención pastoral a los moriscos. Ordenó el sínodo a los párrocos que confeccionasen una lista de sus feligreses neófitos que pasasen de cinco años, fuesen libres o esclavos, indagaran dónde habían sido bautizados y si alguno cambiaba de domicilio, puntualmente lo notificasen al párroco de la feligresía donde se habían trasladado. Del mismo modo los párrocos debían cuidar de que los moriscos asistiesen a la misa dominical, asegurándose de su presencia. No debían permitir que hablasen árabe y sólo se les administrarían los sacramentos más comunes: bautismo, confirmación, penitencia, extremaunción y matrimonio, pero la eucaristía les estaba vedada, a no ser que lo autorizara el vicario de la diócesis tras un examen escrupuloso. Finalmente, el concilio ordenó que en las tardes de los domingos y festividades, el sacristán de la parroquia enseñase la doctrina cristiana tanto a los moriscos adultos como a sus hijos.[41]

En realidad, si se compara el anterior decreto con el mandato de visita de 1582, se deduce fácilmente que el concilio provincial no aportaba novedad alguna en el tratamiento pastoral que se tenía que dar a los moriscos, pues lo que se estatuyó en Toledo ya se observaba con anterioridad en la diócesis de Jaén. Quizá ahí radique la explicación de por qué en el sínodo diocesano de 1586 no hubiera referencias a la problemática religiosa morisca ni tampoco aparezcan más alusiones en los mandatos de las siguientes visitas pastorales que practicó D. Francisco Sarmiento hasta su fallecimiento, en 1595.

A pesar de los esfuerzos pastorales de obispos y párrocos, la integración plena de los cristianos nuevos en la comunidad

---

[40] *Ibíd.*, n. 24.

[41] Texto en A. FERNÁNDEZ COLLADO, *El Concilio Provincial Toledano de 1582*, Roma 1995, 117-118 (latín) y 151-152 (español), y J. TEJADA Y RAMIRO, *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia española*, V, Madrid 1855, 477-478.

cristiana seguía siendo una utopía inalcanzable, como se encargaba de recordar con frecuencia la justicia eclesiástica y el Santo Oficio con las causas criminales que instruía a moriscos. En el tribunal eclesiástico de Jaén se formaban procesos criminales a miembros de la minoría morisca, fundamentalmente por amancebamiento. Por lo que respecta a la Inquisición, de los procesos instruidos entre 1580-1595, el arco cronológico que abarcó el episcopado de Sarmiento, 16 fueron incoados a moriscos que continuaban observando los preceptos coránicos, poseían y copiaban libros en árabe.[42] Algunas causas demuestran lo forzada que era para muchos moriscos la recepción de los sacramentos, como por ejemplo, la que se instruyó en 1588 contra Isabel, viuda de Cebrián, esclava de Dña. Teresa Mesía, vecina de Baeza. Isabel era una de las cautivas que llegaron a Jaén después del levantamiento de las Alpujarras; aunque bautizada, sus padres le enseñaron de pequeña la ley de Mahoma, y en secreto practicó los preceptos coránicos. Su resistencia cultural y religiosa a la asimilación cristiana la evidenció trabajando durante los domingos y días de fiestas, comiendo carne en cuaresma, «y en bautizando en la iglesia a los niños, los lavaba en casa todo el cuerpo para quitarles lo que les habían puesto en la iglesia». En la sentencia dictada por la Inquisición de Córdoba contra Isabel, además de otras penas, se ordenó que la morisca fuera instruida en la fe católica, y que el obispo de Jaén se encargara de este cometido.[43]

El progresivo endurecimiento de la postura pastoral de la Iglesia hacia los moriscos no era una excepción. Empezaba a ser una opinión general la imposibilidad de coexistencia de la minoría morisca con la mayoría de cristianos viejos en un tiempo en que todas las naciones europeas buscaban en un claro proceso de confesionalización la uniformidad religiosa como base de la unidad política. En la misma maquinaria del Estado se empezaban a detectar los primeros pasos de lo que sería el desenlace final

[42] Cf. algunas causas en R. Gracia Boix, *Autos de fe y causas de la Inquisición de Córdoba*, Córdoba 1983, 219 y 241.

[43] *Ibíd.*, 223. Más datos sobre la actividad de la Inquisición sobre moriscos giennenses en J. Aranda Doncel - J. P. Dedieu, *L'Andalousie du Guadalquivir*, en Cardaillac, *Les Morisques*, 221-240 passim; L. Coronas Tejada, *La Inquisición en Jaén*, Jaén 1991, 102-104.

del problema en 1609-1614: la expulsión definitiva de todos los moriscos de España.[44] Según el cronista real Cabrera de Córdoba, en 1582 se empezó a hablar de la expulsión de los moriscos, aunque los que al parecer más problemas ocasionaban eran los de los reinos de Aragón.[45] Así se entiende la carta que dirigió Felipe II al provincial de los jesuitas en Valencia, el 28 de junio de 1587, pidiéndole que en todas las casas de la Compañía que estaban bajo su jurisdicción se rezase por la conversión de los moriscos, «pues ha mostrado la experiencia el poco fructo que se ha seguido de lo que con ellos se ha hecho, dándome el cuidado que podéis considerar».[46] Los memoriales que estudiaban el problema morisco y aportaban posibles soluciones, tanto desde el punto de vista político como religioso, se acumulaban, pero nada se resolvía.[47] Sin embargo, no faltaban tampoco las voces de quienes reconocían la validez de los moriscos como buenos trabajadores, agricultores y artesanos sobre todo,[48] y salían en su defensa, principalmente por el beneficio económico que reportaban a las localidades donde estaban asentados, como era el caso de Andújar y Bedmar, cuyos ayuntamientos elevaron sendas peticiones al Consejo de Hacienda, en 1589, para que los cristianos nuevos que vivían allí no fuesen llevados a trabajar a las minas de Almadén.[49]

---

[44] Para la ciudad de Jaén, cf. R. GALIANO PUY, *La expulsión de los moriscos de la ciudad de Jaén*, en BIEG n. 206 (2012) 57-152.

[45] CABRERA DE CÓRDOBA, *Historia de Felipe II*, III, Madrid 1877, 610.

[46] AGS, *Estado*, leg. 165, n. 1 (Felipe II al provincial de la Compañía de Jesús en Valencia; Madrid, 28 junio 1587).

[47] *Ibíd.*, n. 359: informe del Consejo de Estado sobre los moriscos y su peligrosidad social; al final, solicitaba al rey que se nombrara una junta para resolver el problema (11 agosto 1590); *Ibíd.*, n. 352: parecer del marqués de Almazán sobre moriscos (5 mayo 1590); *Ibíd.*, *Cámara de Castilla, memoriales*, leg. 669, n. 147: memorial del bachiller Gaspar de los Reyes, canónigo de Sta. Leocadia de Toledo, sobre moriscos, señalando las medidas que se habrían de tomar y la invalidez del censo de población morisca, ya que crece rápidamente cada año (12 julio 1587).

[48] Cf. A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Notas para una sociología de los moriscos españoles*, en Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos 11/12 (1962) 39-54.

[49] AGS, *Consejos y Juntas de Hacienda*, leg. 266, n. 19; *Ibíd.,* leg. 278, s.p. Sobre el influjo de los moriscos en la economía cf. J. C. SALYER, *La importancia económica de los moriscos en España*, en Anales de Economía 9 (1949) 117-133, y P. PONSOT, *Les morisques, la culture irriquée du blé et le problème de la décadence de l'agriculture espagnole au XVI siècle*, en Mélanges de la Casa Velázquez 6 (1971) 237-267.

En este marco de progresivo endurecimiento de posturas se inscribe el último acto pastoral de D. Francisco Sarmiento de Mendoza respecto a los moriscos. El 10 de enero de 1595, el obispo de Jaén firmaba en Jaén un edicto recomendando tanto a sus priores y clérigos en general como a los fieles la lectura y utilización pastoral de un libro de sermones de un canónigo de Gandía que vivió en la primera mitad del s. XVI. El autor se llamó Bernardo Pérez de Chinchón, y la obra, *Libro llamado Antialcorán, que quiere dezir contra el Alcorán de Mahoma, repartido en veynte y seys sermones*. Según confiesa el mismo D. Francisco en el citado edicto, el *Antialcorán* había caído en sus manos y tras su lectura, creyó que su difusión por toda la diócesis sería provechosa, ya que, como había empezado afirmando, sería útil para la evangelización de los moriscos expulsados de Granada, gran parte de los cuales se habían asentado en Jaén, «y tenemos obligación procurar por todas las vías y modos que pudiéremos que guarden la ley de Dios que professaron en el baptismo, olvidando los ritos y ceremonias del falso profeta Mahoma».[50]

El libro de Pérez de Chinchón se enmarcaba en la más pura literatura controversística medieval hispana, que había producido obras de disputa tanto con los judíos como con los musulmanes. En los sermones que recogía el *Antialcorán*, el autor intentaba demostrar con una amplia gama de argumentos la absurdidad de las creencias musulmanas y la superioridad del credo cristiano. Animado por D. Francisco Sarmiento, el impresor saboyano afincado en Salamanca Claudio Curlet preparó una nueva impresión del libro. Para su difusión segura contaba con el edicto del obispo de Jaén que ordenaba su posesión y uso a clérigos y seglares de la diócesis del Santo Reino, y por ello dedicó la obra a Sarmiento. En la dedicatoria, Claudio Curlet se mostraba seguro del fruto espiritual que produciría la divulgación del *Antialcorán* y lo ofrecía al obispo de Jaén: «entiendo que es libro por donde se ganarán muchas almas para el cielo.

[50] B. Pérez de Chinchón, *Libro llamado Antialcorán, que quiere dezir contra el Alcorán de Mahoma, repartido en veynte y seys sermones*, Salamanca 1595, s.p. Sobre este escritor valenciano cf. N. Antonio, *Bibliotheca Hispana Nova sive Hispanorum Scriptorum qui ab anno MD ad MDCXXXIV floruere notitia*, I, Matriti 1773, 177; J. Pastor Fuster, *Biblioteca valenciana de los escritores que florecieron hasta nuestros días*, I, Valencia 1827, 99-100; J. Rodríguez, *Biblioteca Valentina*, Valencia 1747, 85-86.

También se me puso delante que hazía algún servicio a Vuestra Señoría, el qual suplico accepte con la voluntad que se le offrece; cuya vida, dignidad y sancto zelo nuestro Señor por muchos años acreciente».[51]

Sin embargo, el retórico augurio con que se cerraba el anterior texto difícilmente se podía cumplir, porque la dedicatoria estaba firmada en la ciudad del Tormes, el 18 de junio de 1595, y D. Francisco había fallecido en la capital de su obispado apenas nueve días antes. Por ello, es difícil también precisar si la obra de Pérez de Chinchón fue usada en la pastoral que desarrollaban los priores de Jaén con los moriscos, pero al menos queda como testimonio postrero de la diligencia pastoral que D. Francisco Sarmiento de Mendoza desplegó durante su episcopado giennense, situado en una época de confesionalidad religiosa beligerante, para responder pastoralmente al desafío que suponía la existencia en su diócesis de una minoría como la morisca, plegada sobre sí misma, refractaria a la enseñanza cristiana, y dolosa en la recepción de los sacramentos.

MARTÍNEZ ROJAS, Francisco Juan, «Los moriscos en el Reino de Jaén a finales del s. XVI: realidad social y desafío pastoral», *SPhV* 15 (2013), pp. 103-120.

RESUMEN

Tras la rebelión de las Alpujarras, en el antiguo reino de Jaén se instaló una minoría morisca, que no pudo ser asimilada en el conjunto de la sociedad, y que se mostró reacia a la evangelización, constituyendo un problema para el trabajo pastoral diocesano. Con estas características, la minoría morisca permaneció en Jaén hasta su expulsión definitiva, a partir de 1609.

PALABRAS CLAVE: Moriscos, asimilación, catequesis, sacramentos

[51] PÉREZ DE CHINCHÓN, *Libro llamado Antialcorán*, s.p.

ABSTRACT

After the rebellion of the Alpujarras, in the ancient kingdom of Jaén installed a Moorish minority, which could not be assimilated into the wider society, and was reluctant to the evangelization, to be a problem for diocesan pastoral work. With these features, the minority Moorish remained in Jaén until their final expulsion, from 1609.

KEYWORDS: Moorish, assimilation, catechesis, sacraments

Studia Philologica Valentina
Vol. 15, n.s. 12 (2013) 125-146 ISSN: 1135-9560

El Colegio de Corpus Christi y el Estudi General. Tomás Navarro, catedrático-pavorde (s. XVIII)

Corpus Christi College and the Valencian University: Tomás Navarro, professor-provost (18th century)

Antonio Mestre Sanchis
Universidad de Valencia

Fecha de recepción: 07/01/13
Fecha de aceptación: 19/03/13

Un estudio de la relación del Patriarca Juan de Ribera con la Universidad de Valencia no puede limitarse a la visita al Estudi General en 1570. Ordenada por Felipe II, resultaba una misión imposible, porque enfrentaba la idea centralizadora del Rey Prudente con la autonomía universitaria defendida por la Ciudad, basada en su derecho de Patronato. Sin embargo, a pesar del fracaso del Patriarca en su cometido, la idea pastoral de influir en la docencia universitaria en el campo de la Teología fue constante, pues Juan de Ribera lo consideraba parte de su misión pastoral. Esa actitud explica uno de los fines de la creación del Colegio de Corpus Christi, como consta en sus *Constituciones* (1605): «... como sea nuestra intención que el Estudio General sea favorecido y que este nuestro Colegio se conforme en todo con él, teniendo a la Universidad por madre y usando con ella toda buena correspondencia y respeto» Estas palabras están tomadas de cap. XXXVI, n. 16. Y en el número 17 prohíbe a los colegiales asistir a clases fuera de la Universidad y que defiendan conclusiones fuera del Estudi General.

Y desde la perspectiva histórica, resulta coherente. En la Universidad explicaban Artes, Filosofía y Teología. Y, si era necesario elevar el nivel cultural del clero, precisaban los colegiales estudiar en el Alma Mater; y, por supuesto, si posible fuera, ejercer su magisterio en las materias vinculadas con la formación intelectual del clero. Este capítulo de las *Constituciones* explica la constante vinculación del Colegio de Corpus Christi con el Estudi General,

tanto de sus colegiales alumnos universitarios, como de muchos de ellos que ejercieron la docencia en la docta institución. Centraré mis reflexiones en las primeras décadas del siglo XVIII y precisaré el caso de un catedrático de Teología, Tomás Navarro, y en las actividades extra-académicas que desarrolló. Aspecto éste último que, quizás haya sido uno de los aspectos más frecuentes entre los colegiales del Colegio, alumnos y docentes universitarios, aunque no sean muy conocidos por sus publicaciones.

Resulta evidente que para los estudiantes constituía un motivo de orgullo intelectual —además de una solución económica— ingresar como colegial de beca en el Corpus Christi. Tenemos un ejemplo en José Borrull, catedrático que fue de Código en Salamanca, Fiscal y Oidor en la Chancillería de Granada y finalmente Fiscal del Consejo de Indias. Valgan como testimonio las palabras de Vicente Ximeno en *Escritores del reyno de Valencia* (1749). A pesar de que su padre Pedro Borrull había sido Oidor de la Real Audiencia y Regente del Supremo Consejo de Aragón, José Borrull empezó sus estudios de Filosofía en 1693; pero, habiendo sufrido una enfermedad, perdió un curso y «le fue preciso continuar su curso el año siguiente con el Doctor Don Pablo Siscar y Pascual, y en el mismo año entró Colegial de Beca en el Real Colegio de Corpus Christi, Fundación del V. Patriarca, el Señor Don Juan de Ribera, Arzobispo de Valencia» (II, p. 317).

Y si bien, como señala el mismo Ximeno, José Borrull siguió posteriormente los estudios de Jurisprudencia, otros colegiales de beca continuaron sus estudios de Teología y ejercieron su docencia en el Estudi General. Este es el caso de Tomás Navarro,[1] que estudiaré con más atención. Colegial de beca en 1702, no aparece claro que coincidiese con Borrull en el Colegio, pues en ese mismo año marchó a Salamanca. Ahora bien, Navarro ganó en 1715 la cátedra de Filosofía en el Estudi General, así como —también por oposición— el cargo de «Prefecto de estudios de los colegiales seminaristas del Patriarca».[2] Una noticia clarificadora nos aporta la correspondencia de Mayans con su padre. Estudiante en Sa-

[1] La base fundamental del presente estudio radica en la correspondencia de Navarro con Gregorio Mayans, conservada en BAHM, vols. 49, 50 y 78.

[2] Archivo del Colegio, ACC-SF-241, folio 217v. Debo los datos sobre la relación de Tomás Navarro con el Colegio de Corpus Christi a la amabilidad de mi amigo A. Domenech Corral.

lamanca y confidente de Borrull, escribía el 7 de septiembre de 1720: «El Dr. Navarro con el presente de hallarse Prefecto en el Colegio de Corpus Christi, en donde fue colegial Dn. Joseph (Borrull) ha escrito a éste para que estreche a su hermano» (BAHM, 145).

En casi estricto paralelismo cronológico —pero en diferente criterio de escuela— aparece Vicente Calatayud: colegial de beca de Corpus *Christi* en 1712, que abandona el Colegio al conseguir la cátedra de filosofía tomista en el Estudi General, donde enseñó dos veces filosofía, y continuar su docencia en la cátedra de Metafísica. En su carrera docente y eclesiástica, Calatayud opositó a la canonjía doctoral (1719) y magistral (1722), sin obtener la plaza. También opositó a la Prefectura de estudios de Corpus Christi en 1724, que tampoco consiguió.[3] No deja de constituir una coincidencia notable el hecho de que opositara a la Prefectura de estudios que acababa de abandonar Tomás Navarro por haber obtenido la pavordía de Teología en el Estudi General. Sólo en 1727 consiguió Calatayud la pavordía de Teología de vísperas en la escuela tomista e ingresó en el Oratorio de san Felipe Neri. De esa manera, Tomás Navarro y Vicente Calatayud, dos colegiales de Corpus Christi, ejercieron la docencia universitaria en coincidencia cronológica. Navarro en la escuela antitomista y Calatayud en la tomista.

Las escasas publicaciones de los profesores universitarios

Durante la década que trascurre entre 1730 y 1740 la ciudad de Valencia experimentó expresiones culturales vivas y de muy variado alcance. Frente al escolasticismo universitario, aparecía con fuerza una corriente humanista y de crítica histórica, protagonizada por la fuerte personalidad de Mayans: edición de *Epistolarum libri sex* (1732) y de *El orador christiano* (1733), siendo catedrático en Valencia, y la publicación de la *Vida de Antonio Agustín* (1734), y la conocida *Carta a José Patiño* (1734) *Vida de Miguel de Cervantes* (1737) y *Orígenes de la lengua española* (1737), siendo bibliotecario real. Asimismo, Mayans preparó la edición de *Epistolarum libri duodecim* de Manuel Martí (1735), con el apoyo económico del Benjamín Kenne, embajador de la Gran Bretaña en la Corte de Felipe V.

[3] Los datos sobre la carrera académica del pavorde Calatayud en F. J. Blay Meseguer, «Un teólogo conservador del siglo XVIII: el pavorde Vicente Calatayud», en *Primer Congreso de Historia del País Valenciano,* celebrado en Valencia del 14 al 18 de abril de 1971. Valencia, 1976, vol. III, pp. 621-630.

Por lo demás, Andrés Piquer desarrolló una gran actividad médica hasta alcanzar la cátedra en la Facultad de Medicina.

En contraste, en el aspecto estrictamente escolástico, los profesores desarrollaron intensa actividad docente —evidente por los frutos posteriores en los alumnos— pero no fueron muy prolíficos en sus publicaciones. Tomás Navarro y Asensio Sales, el futuro obispo de Barcelona, enseñaban Teología suareciana. Sales publicó su primer trabajo en 1740, y se trata de un sermón en la exequias de Mariana de Neoburgo, la viuda de Carlos II. Y eso que Sales, como demuestran los manuscritos de sus explicaciones en la Universidad y, según la palabras de Juan Antonio Mayans, tenía fama de gran profesor, «que es aplicadísimo y tiene la mejor librería de aquella Escuela, formada por la dirección de mi hermano». Tampoco Vicente Casaña, asimismo antitomista y conocido por ser el director de las famosas conclusiones de José Nebot (conocidas por ser de los primeros en defender la filosofía moderna) publicó obra alguna de sus explicaciones. Sólo entre los suarecianos aparece la personalidad de Juan Bautista Berní, discípulo del P. Tosca, que publicó *Filosofía racional, natural, metafísica y moral* (1736), además de unas biografías piadosas. Ese acusado agrafismo era general. Así Vicente Albiñana, pavorde de Escritura de 1733 a 1759, amigo de Mayans y con buena biblioteca, sólo publicó *Vida, virtudes y milagros de la venerable madre sor Josephina María de santa Inés...de Beniganim* (173/), muy al margen de sus explicaciones teológicas, y una *Oración* en las exequias de Felipe V, ya en 1746.

Tampoco fueron muy prolíficos durante esos años los profesores tomistas, aunque algunos alcanzaron posteriormente cargos de gran trascendencia e hicieron públicos sus criterios teológico-eclesiásticos. El mayor y más conocido era el pavorde Vicente Calatayud, que, pavorde desde 1727, conseguía la cátedra de prima de Teología tomista en 1737 y desempeñó hasta su muerte en 1771. Pero Calatayud publicó su primera, y más importante obra teológica, el *Divus Thomas, (*de 5 vols.), entre 1744 y 1752. Y la conocida polémica con Andrés Piquer y Gregorio Maynas sobre el alcance de la Ilustración (filología, historia crítica y filosofía moderna) sólo tuvo lugar entre 1758 y 1760. Pero profesores de filosofía tomista como José Climent y Felipe Bertrán, de gran proyección eclesiástica en años posteriores, nada publicaron durante los años de docencia en el Estudi General.

En ese sentido Tomás Navarro fue un catedrático universitario normal, que cumplió con su cometido docente hasta el último día, como demuestra su correspondencia, pero, como la mayoría de los profesores, no publicó ningún trabajo específico original de su cátedra de Teología. Ahora bien, según los datos que aportan las cartas conservadas, su actividad fuera de las aulas puede dividirse en tres aspectos: teológico, literario y social.

Los criterios en el campo de la Teología

En los aspectos teológicos, aspecto básico de su docencia, tenemos una intervención clarificadora de su mentalidad. En 1718, Juan Interián de Ayala, religioso mercedario y uno de los fundadores de la Real Academia de la Lengua, tradujo el *Catecismo histórico* del abate francés Claudio Fleury y, en nota marginal, señaló la diferencia entre Francia, donde los obispos permitían la lectura de la sagrada Escritura en la lengua del pueblo, mientras en España continuaba prohibida por la jerarquía y la Inquisición. Ahora bien, en 1727, Mayans viajó a la Corte y pudo conocer la traducción de Interián de Ayala y, después de solicitar la licencia del marqués de Villena (de quine dependía el derecho de edición) la publicó en Valencia en 1728. Con ese motivo renovó la correspondencia con Ayala, que, aunque anteriormente estaba centrada en aspectos literarios, adquiría un tinte especial al abordar el tema de la conveniencia de traducir el texto sagrado a la lengua del pueblo. En esas circunstancias, Tomás Navarro expuso su criterio negativo, con razones histórico-teológicas. He aquí los fundamentos en que basaba su pensamiento.

Centrado en el tema de la lectura de la Biblia en lenguas vulgares, dos aspectos preocupaban al pavorde en la traducción castellana del *Catecismo histórico*, realizada por J. Interián de Ayala. El primero era: si las lecturas de la Escritura en los oficios sagrados están en latín, según Ayala, «sirven para poco en la enseñanza de los fieles, para cuyo fin fueron primariamente instituidos». Tomás Navarro confiesa que el fin primario de los oficios divinos es «el culto divino» y, en consecuencia, bastaría «borrar la palabra primariamente».

La segunda censura reza así: «La mayor parte de la gente no sabe latín, pocos son los que se sirven de traducciones, y aún éstas no bastan...» El pavorde teme pueda interpretarse el texto en el sentido de la proposición 79 de Quesnel, condenada en la Bula

Unigenitus, si bien salva la doctrina del autor por las palabras de páginas posteriores: «No hay cosa más sentida, ni más evidente que todas suertes de personas no son capaces, ni se hallan en estado de leer la sagrada Escritura con utilidad». Pero el pavorde lamenta que el autor «manifieste casi sentimiento y dolor de que no se valgan comúnmente los fieles de las versiones de los divinos oficios». Podemos pensar qué juzgaría hoy, después del Vaticano II.

Ese criterio era, a su juicio, «del todo contrario al espíritu de la Iglesia»; e intentó demostrarlo con la autoridad de dos teólogos, uno muy conocido y hoy en día santo, Roberto Belarmino en su tratado *De verbo Dei,* y en el P. Fontaine[4] en la impugnación de las proposiciones de Quesnel.. Las demás observaciones se limitan a precisiones puntuales de textos bíblicos relativos al Arca de Noé, el conocimiento de Dios que tenían los paganos, o el sentido concreto de la palabra *coelum* donde fue arrebatado el profeta Elías.

El problema de fondo eran unas palabras añadidas por el traductor J. Juan Interián de Ayala en nota marginal. «El autor, como francés, habla de su país, en donde son permitidas y frecuentes las traducciones de la Sagrada Escritura». El pavorde no creía que las traducciones estuvieran permitidas, sino que eran frecuentes porque por la «malicia de los jansenistas se esparcen continuamente». Pues, en el fondo, tan prohibida estaba en Francia, como en España, la lectura de la Biblia en lengua vulgar. Esta aseveración estaba basada en la regla IV del *Índice expurgatorio*, así como en la observación del papa Clemente VIII sobre la mencionada regla y las continuas prohibiciones de la Sorbona, la Facultad de Teología de París y la Junta del Clero Galicano y del rey francés.

Afortunadamente tenemos la respuesta directa de J. Interián de Ayala. Porque Mayans, que participaba del criterio del mercedario, conservó el intercambio de cartas. Y, por supuesto, Ayala explicó con nitidez su pensamiento, dentro de la fidelidad al dogma católico y con buenos conocimientos teológicos, como antiguo catedrático de Salamanca. Y en algunas ocasiones utilizó una fina ironía.

Respecto al fin primario del culto no hay duda de que es la honra y gloria de Dios, pero el fin primario de las lecturas de la Escritura es instruir a los fieles. Y entre las autoridades alegadas

[4] Se trata del jesuita francés Jacques Lafontaine, 1668-1728.

por Ayala están el cardenal Bona y el jesuita Francisco Antonio, alabado por Nicolás Antonio en su *Bibliotheca.* Y la segunda frase, que sonaba tan mal al pavorde, no le disuena al traductor. Pues Ayala distingue con precisión: una cosa son los dogmas definidos en Trento y otra cosa la disciplina eclesiástica adoptada y concretamente las Reglas del Índice. En Francia se aceptaron los dogmas definidos, pero no se implantó la disciplina eclesiástica. Por lo demás, Ayala tiene las obras de Roberto Belarmino, que conoce bien, pero *non hoc auxilio.* Y respecto al P. Fontaine, ni lo tiene, ni lo buscará. Finalmente, Ayala es tomista y de ninguna manera, Dios no lo permita, jansenista.

Por lo demás, Interián de Ayala clarificó aspectos históricos insinuados por el pavorde. En Francia, las traducciones de la Biblia tenían licencia de las autoridades eclesiásticas; cosa que en España, que sí aplicó la disciplina tridentina, estaban prohibidas. Asimismo, la afirmación de que en la Iglesia primitiva se leía la Escritura en la lengua del pueblo (griego en Oriente, latín en Occidente) no quiere decir que todos los que oían y leían griego o latín entendieran el sentido y alcance de los textos. Como no todos los que leen castellano entienden a Fr. Luis de León. Las otras objeciones, de menos entidad, recibieron una respuesta irónica y en parte jocosa, pero siempre fina y respetuosa.

El carácter de profesor de Teología se hizo visible en otra circunstancia de menor relieve. En 1734 Mayans, con evidente intención de ganarse la voluntad de los reyes, publicó *Espejo moral*, dedicado al Infante don Felipe. En realidad, la obra era una paráfrasis de la *Introductio ad sapientiam* de Juan Luis Vives. Mayans, bibliotecario real en el momento, envió un ejemplar a Tomás Navarro y el pavorde respondió con sinceridad. En el aspecto literario y espiritual expuso sus elogios. Pero, como profesor de Teología, quiso señalar las posibles interpretaciones erróneas. El problema señalado por Navarro se centra en la necesidad de la gracia para las buenas acciones, que señalaba el erudito. Y Navarro quiere precisar la diferencia cuando se trata de buenas obras naturales, y obras buenas en el orden de la gracia. Las palabras textuales de Mayans eran: *¿qué importa si por nosotros mismos ni aun podemos formar un pensamiento bueno, sin el auxilio de Dios*?. La precisión del pavorde: «La sobredicha proposición, para que sea verdadera, debe entenderse de pensamiento bueno sobrenatural, o debe entenderse la necesidad del auxilio sólo consecuente, de suerte que

en la naturaleza sin el auxilio de la gracia quede suficiencia para hacer buenas obras».

No conocemos la respuesta de Mayans, pero, como de costumbre, debió justificar sus afirmaciones. Así, al margen de la carta del pavorde, escribió las fuentes de su pensamiento: «2ª Cor., 3; Concilium .Arausicanum.; S. Prospero, lib. Contra collatorem, p. 10».[5] Y, en el capítulo de la Epístola de S. Pablo, podemos, leer en el vers.5-6: «No es que de por sí uno tenga aptitudes para poder apuntarse algo como propio. La aptitud nos la ha dado Dios». (Sin embargo, es menester advertir que, en estas palabras, el Apóstol se refería a su misión evangelizadora). En cualquier caso, el pavorde demuestra tener buen conocimiento de los teólogos clásicos, pues en esas circunstancias cita al P. Vázquez, L. 2, Disput. 189, num. 117 y 174; y Moracio, *Tractatus de gratia, Disputatio 1, sectione 15, num. 8,* «que admiten la necesidad de la gracia para la observancia de la ley natural y obras buenas naturales, y las excusa el P. Ripalda, tomo 3*, De ente supernaturali, Disput. 13, num. 15 y 16*». Finalmente, al indicar Mayans la fe que se debe prestar a las palabras de Dios, que *no quiere engañarme*, precisa el pavorde, *ni puede engañarnos.* (16-III. 1734).

Antes de abandonar el aspecto estrictamente de profesor, conviene observar el interés que manifiesta el pavorde por favorecer a Felipe Delpi, profesor de filosofía antitomista en el Estudi General. El 15 de marzo de 1736 Navarro escribía a Mayans, entonces bibliotecario real, por medio de Felipe Delpi, portador de la carta. En ella explicaba que Delpi había desarrollado unos ejercicios literarios muy brillantes en el Estudi General. Había hecho oposiciones a la canonjía magistral de Orihuela y, aunque el Colegio y la Universidad (regida por los padres dominicos) lo habían «colocado en primer lugar», el cabildo había elegido al Dr. Maceras, hijo de la ciudad y cura de una parroquia local. El pavorde cree que uno de los factores que han incidido en la negativa es «la corta edad de 25 años». Delpi se desplazaba a la Corte a defender su pretensión y el pavorde solicitaba el favor del bibliotecario real. Las gestiones no debieron fructificar pues, aunque Navarro agradece la buena voluntad del erudito (12-IV-1736), y después del regreso a Valencia, confiesa el pavorde que Delpi le había comunicado la fama y

[5] Se trata del II Concilio de Orange (526-530), Y san Próspero de Aquitania, en su tratado *De gratia et libero arbitrio contra collatorem..*

buena acogida que tenía don Gregorio en la Corte (23 V-1736). Sin embargo, Felipe Delpi inició su docencia de filosofía antitomista en el Estudi General el trienio que empezaba en octubre de 1736.[6]

En otro momento, vuelve el pavorde a demostrar sus intereses teológicos. En la *Oración a Cristo crucificado*, Mayans hablaba de Herodes como rey de la cuarta parte de Galilea, y Navarro observa que debe tratarse de una interpretación del texto arábigo y que debía precisar que Herodes Antipas reinó sobre Galilea, la cuarta parte del reino de Judea, que poseyó su padre Herodes(26-IV-1736).

Otras manifestaciones culturales

Tomás Navarro no se consideraba erudito, pero gustaba de la lectura de obras literarias, aunque estuvieran escritas en latín. Así, cuando Mayans le envió *Epistolarum libri duodecim* de Martí, con la biografía del Deán escrita por el erudito, confiesa el deseo de que todas las obras «deste célebre escritor mereciesen igual fortuna para nuestro País y utilidad común del orden literario». El crédito de Martí le era bien conocido, pues lo califica de «nunca bastantemente celebrado» (4-X-1735). Y unos días después, el 26 del mismo mes, lamentaba no haber podido leer las epístolas, por las ocupaciones y retraso en la encuadernación. «No dejarán de distraerme muchos ratos de mis precisas tareas, porque, aunque no merezco contarme entre los eruditos, soy goloso de los bueno».

Ese ser «goloso de lo bueno», con todas las limitaciones que se quiera, aparece en la correspondencia que he podido manejar. Se hace visible en la carta del 9 de diciembre de 1733, al comentar la recepción de un libro: «Estimo a Vm. el regalo de las *Cartas de Solís etc.,* y por primer ocasión remitiré la crítica histórica del P. Segura, que ha salido ya, y cuando Vm. haya tenido lugar a leerla, espero que me diga su sentir sobre ella». Se refiere, como es evidente, al *Norte crítico* del dominico Jacinto Segura. Pero conviene precisar: de las cartas de Solís y de Nicolás Antonio no vuelve a hablar. Y del *Norte crítico*, retrasó tanto el envío, que cuando remitió a Madrid el ejemplar encuadernado, el bibliotecario real ya había recibido el enviado por el editor Antonio Bordazar (20-I-1734). Y, si es cierto el retraso, al emitir su juicio, alaba la abundancia de

[6] La carta sobre Delpi, del 15-III-1736, en Bahm, 78; las otras dos en Bahm, 50.

bibliografía citada, pero lamenta la excesiva fatiga necesaria «en tanta farcinación de autoridades latinas amontonadas con poco método y orden». En cambio, sorprende el elogio tan caluroso que hace de Ferreras, cuando conoce su muerte: «Se hace sensible la muerte del Sr. Ferreras por sus prendas y erudición, pues para que haya otro como él se necesita de iguales potencias, aplicación y años» (13-VI-1735). Por lo demás, en un momento de confusión y frecuentes polémicas sobre la ortografía castellana, manifiesta evidente curiosidad por las *Reglas de ortografía* de Nebrija, editada por Mayans (16-II-1735 y 23-III-1735).

Sin embargo, Navarro manifiesta mucho más interés por los temas jurídicos o biográficos de grandes juristas. Hoy conocemos hasta el mínimo detalle las peripecias del erudito para ganar el favor de los políticos. Y concretamente el sistema mayansiano de dedicar sus libros a quienes pudieran favorecerle. Así, después de dedicar sus *Epistolarum libri sex* (1732) al cardenal Fleury (que no hizo el menor gesto)[7] y *El orador christiano* (1733) al P. Guillermo Clarke, confesor de Felipe V y director de la Real Biblioteca, dedicó libros a los hijos del monarca (al Príncipe de Asturias y al Infante don Felipe). Pero no olvidó a los ministros con mando en plaza: José Patiño, Secretario de Estado, y José Rodrigo Villalpando, marqués de la Compuesta y Secretario de Gracia y Justicia.

Resulta evidente que Maayns puso el máximo cuidado en no herir susceptibilidades, pero no podemos decir que los agraciados quedaran contentos. Porque 1734 fue un año muy prolífico intelectualmente en la vida del erudito: publicó *Vida de Antonio Agustín* y *De incertis legatis*, dedicadas ambos al marqués de la Compuesta, y *Cartas morales*, con espléndida *Carta* dedicatoria a José Patiño, que también imprimió aparte con el título de *Pensamientos literarios*. Y al año siguiente las *Reglas de ortografía* de Nebrija que dedicó al mismo Patiño. No hay duda de que la *Carta a Patiño* constituye el programa reformista más ambicioso y halagador para el afán de grandeza del Secretario de Estado. Pero es muy posible que Patiño hubiera preferido la Dedicatoria de la *Vida de Antonio Agustín* por el lejano parentesco con la familia del famoso arzobispo de Tarragona y autor del *Diálogo de las ar-*

[7] A. MESTRE SANCHIS, «La frustrada relación de Mayans con el cardenal Fleury», en prensa.

mas y linajes de la nobleza de España al que servía de prólogo la biografía del prelado.[8]

De cualquier forma, el pavorde Navarro recibió las obras. Leyó con curiosidad *De incertis legatis* y, vista la dureza de la crítica mayansiana al *Otium complutense* de J. J. Vázquez, preguntó con curiosidad si el profesor de Alcalá había respondido a la censura del erudito (27-X-1734 y 22-XII-1734). Pero, sin duda, prestó mayor atención a la *Carta a Patiño*. El pavorde supo ver el alcance y trascendencia de los proyectos, pero no dejó de manifestar su temor a que Patiño reaccionara mal: «La referida dedicatoria ha dado mucho golpe, cada cual dice lo que se le ofrece, o lo que se le antoja. Yo sólo digo que Vm. en ella manifiesta lo que tiene hecho y es capaz de hacer con patrocinio; pero con la licencia que me da el favor de Vm., y lo que mi amistad desea en todos sus aumentos, diré que el estilo es muy libre para hablar con un primer ministro, y que si Vm. de antemano no tenía alguna prenda que le asegurase el poder hablar de este modo, no dejo de concebir algún riesgo en el modo con que aquél puede tomarlo. Esto digo por el afecto que profeso y el deseo de sus aumentos y de que los logre sin riesgo de alguna caída» (27-X-1734). Celebró que, según decía el bibliotecario real, Patiño había quedado contento pero continuó sorprendido por la valentía en exponer tan ambicioso proyecto, sin aprobación previa del ministro a quien se dedicaba.. Y, por supuesto, alabó con generosidad el valor de la *Vida de Antonio Agustín* (16-II-1735).

Desconocemos si fue la osadía de Mayans, la herencia austracista de erudito o la celotipia ante la dedicatoria al marqués de la Compuesta, la raíz última de la antipatía de Patiño hacia don Gregorio. Parece que la razón más profunda de la actitud del ministro habría que buscarla en la herencia austracista del erudito, pues nunca pudo saludar personalmente al ministro y, aunque sirvió con rapidez y esmero el encargo de traducir al latín el documento de toma de posesión del Príncipe de Piombino, Patiño hizo correr la voz de que, ante tan exagerado retraso en cumplir con el

[8] Puede verse este tema analizado en profundidad en mi estudio preliminar a G. Mayans y Siscar, *Epistolario XXV. Mayans bibliotecario real (1733-1739). Cartas políticas y familiares*, Edición preparada por A. Mestre Sanchis, Valencia, Ayuntamiento de Oliva, 2011.

encargo, había dejado de favorecerle.[9] Por lo demás, ya demostré el contraste entre la comprensión y buena cogida del secretario del monarca, Grimaldo (que mantuvo conversaciones con el padre del erudito en Barcelona, durante el asedio de la Ciudad Condal y escribió a favor de don Gregorio en la oposición a la pavordía en (1729) y la inquina constante y no interrumpida de Patiño. En ese sentido, el pavorde Navarro lamentó la negación de la plaza de cronista de Indias, pretendida por el erudito, aunque aconsejaba —como el padre de don Gregorio— que no rompiera toda relación con el marqués de la Compuesta, cuya cobardía lamentaba.

La compleja vida social del pavorde Tomás Navarro

Desconocemos la vida cotidiana del pavorde, salvo su asistencia a las aulas universitarias a explicar sus clases de Teología antitomista. Pero, por las noticias aportadas en su correspondencia, podemos deducir que tenía buen conocimiento de la vida social valenciana del momento. Amigos como el pavorde Vicente Albiñasna, relación con el dominico Gaspar Pasqual, tío de los Mayans y paisano suyo, con quien participaba noticias y cartas, buena relación con Mateo Amusquíbar, del círculo del arzobispo-inquisidor Andrés Orbe, con el abogado Tomás Ferrandis de Mesa, con el canónigo José Castellví hermano del conde de Cervellón, y con cierta facilidad para acceder a políticos como el marqués del Risco y hasta con el Capitán General Príncipe de Campo Florido. Con la intención de esclarecer la amplitud y los límites de su implicación social, expondré unos aspectos muy expresivos de su personalidad.

EL PROCESO JUDICIAL CONTRA EL CORREGIDOR PINEDA Y SUS COLABORADORES

El asunto de la prisión y destierro sufridos por los políticos en ejercicio durante el año 1735 es conocido, gracias a los trabajos de Pere Moras y Enrique Giménez.[10] Pero el pavorde demuestra estar bien enterado y da noticias exactas y concretas, tanto de la

[9] La noticia del rumor sobre el retraso de servir al ministro por parte de Mayans se puede ver en el *Epistolario II Burriel-Mayans*. En cambio, la mentira del ministro se puede observar en la correspondencia cruzada entre Patiño y Mayans, publicada en *Epistolario XXV*, ya citado. Mayans cumplió en menos de un día la traducción encargada.

[10] G. MAYANS Y SISCAR, *Epistolario XI. Mayans y Jover, 1. Un magistrado regalista en el reinado de Felipe V,* Trascripción, notas y estudio preliminar de P. Molas;

actuación del marqués del Risco, encargado directamente por el monarca, al margen del Capitán General, así como del destierro de los procesados. Pido anticipado perdón por la longitud de la cita. Pero, por una vez, y constituye una excepción, el pavorde Navarro hace de periodista cercano a los hechos.

> La acompaño con estas líneas, participando a Vm. las novedades que ocurren en este país, que nos tienen tanto más atónitos cuanto es mayor el sigilo con que se ejecutan, sin que los mismos pacientes, ni otra persona alguna, ni aun el señor Príncipe, haya percibido el menor olor de ellas hasta verlas ejecutadas., con tener tantos confidentes y amigos en las secretarías y demás oficinas; y ni aun después de sucedidas, se ha podido rastrear cosa de ellas en las oficinas de esa Corte.
>
> El día 28 de marzo mandó el marqués del Risco, por especial comisión de su Majestad, notificar a nuestro Intendente (Francisco Salvador Pineda) y a Dn. Blas Jover, una carta de su Majestad, en que les manda salir a diez o doce leguas de esta Ciudad, enviando testimonio de haberlo ejecutado, y de qué lugar eligen para su residencia, y ordenándoles que se mantengan en él y esperen allí las órdenes de lo que hubieren de ejecutar. Al principio tuvieron otra idea, pero después han elegido, Dn. Blas Jover la villa de Jérica y el Intendente la de Altura.
>
> La misma mañana del día 28 fue José Bru (quien viene nombrado por el Rey para asistir de escribano al marqués del Risco en estas dependencias) a casa de Agustín Oloris con el alguacil mayor y mucho(s) soldados y alguaciles, y no habiéndole hallado en casa, porque aquella mañanita se había ido al lugar de Alaquás, fue allá el alguacil mayor y le trajo preso a las Torres de Serranos, donde está cerrado en el cuarto del alcayde, teniendo éste la llave en la faltriquera, y no permitiéndole hablar con nadie. Al mismo tiempo, José Bru, con injunción de Cristóbal Oloris, hermano del preso, hizo aprensión de todos los papeles que había en la casa de Agustín Oloris, los que se sacaron de un armario que quedó sellado, y firmado de ambos hasta que se haga inventario de ellos, cuyo armario se llevó a casa de José Bru, y la llave se entregó al marqués del Risco.
>
> Lo que más nos ha admirado es que todas estas operaciones se han ejecutado con una total independencia del Capitán General, quien no supo cosa hasta que al mismo tiempo de eje-

Valencia, Ayuntamiento de Oliva, 1991; E. Jiménez López, *Los servidores del rey en la Valencia del siglo XVIII*. Valencia, Alfons el Magnànim, 2006.

> cución fue el marqués del Risco a Palacio y le entregó una carta del Rey, en que le mandaba que coadyuvase a las operaciones del marqués del Risco. La fecha de las cartas del Rey es del día 16 de febrero; siendo cosa digna de notarse que, habiendo en este intermedio excusádose el marqués de esta comisión, y estrechádosele las órdenes precisándole a la ejecución, no sea haya trascendido cosa.
>
> Cuando pensábamos que con estas ruidosas operaciones se habían concluido las novedades, el lunes 4 de los corrientes se notificó un auto del marqués del Risco a Dn. José Mesía, mandándole salir desterrado a Morella, y a Dn. Agustín de Valdenoches mandándole salir desterrado a Castellón de la Plana. Y, aunque Dn. José Mesía representó su poca salud, mucha debilidad y accidentes para residir en un lugar tan destemplado como Morella, pidiendo al marqués que si tenía arbitrio, lo conmutase en otro a igual distancia de esta Ciudad, respondió el marqués que no tenía arbitrio, porque era un mero ejecutor de las órdenes de la Corte, y que de ella venía señalado ese lugar para su residencia, que podía representarlo a la Corte, que él, en cuanto fuese de su parte, coadyuvaría su representación. El mismo lunes ejecutaron su destierro, saliéndose a Foyos a casa de nuestro amigo el pavorde Albiñana. Se dice que aún habrá más novedades (6-IV-1735).

En cartas posteriores el pavorde vuelve a dar noticias sobre los procesados. El 12 de abril comunica que el marqués del Risco ha comunicado al Príncipe de Campoflorido que tenía orden de detener a Juan de Juanes y a Juan Navarro, e indica al erudito que la Ciudad ha nombrado suplente de corregidor. El pavorde debía saber la las buenas relaciones entre Mayans y Jover, pues centra muchas de las noticias en la persona que fue Alcalde Mayor de Valencia. Dos meses más tarde, escribe que Blas Jover ha conseguido del rey posibilidad de cambiar el lugar de destierro, pudiendo trasladarse a Cartagena o Alicante, ciudad ésta última, dadas sus vinculaciones familiares, a la que se trasladó (22-VI-1735). Y en cartas posteriores habla de la situación personal de Jover, cuyo porvenir no ve claro, «pues no sabemos qué éxito tendrán sus dependencias» (21-XII-1735). Aunque es menester confesar que Tomás Navarro no pudo conocer el indulto posterior con que fueron agraciados los procesados, pues murió a finales del mes de enero de 1737.

Las polémicas suscitada por pavorde Borrull

La familia Borrull ocupa un lugar privilegiado en la historia valenciana del siglo XVIII: políticos, catedráticos, canónigos, y un obispo. Pero, sin duda, hay un caso cuyo desarrollo suscitó una serie de noticias sensacionales. Uno de los hijos del gran patriarca, Vicente Borrull, ganó las oposiciones de pavorde de Derecho en el Estudi General (1735), pero al mismo tiempo ganó la plaza de alcalde criminal de la Audiencia de Valencia, en la que después fue oidor. En principio, dada la lentitud en pagar a los miembros de la Audiencia, según creía el pavorde (4-X-1735), solicitó la dispensa para compatibilizar las dos plazas. Sin embargo, la protesta, iniciada por su hermano el canónigo Juan Bautista Borrull y el Dr. Llop, fue tan intensa que obligó a Vicente Borrull a renunciar a la pavordía y continuar su carrera en la Audiencia. Baste decir, para comprender el alcance de la decisión adoptada, que un hijo de Vicente Borrull fue el diputado en las Cortes de Cádiz, Francisco Xavier Borrull, conocido por su apasionada defensa de los Fueros.

El desarrollo de toda esta polémica es conocido por la correspondencia de Manuel Mayans, secretario del Santo Oficio en Valencia, con su hermano Gregorio, entonces bibliotecario real, recientemente publicada.[11] Porque una de las consecuencias del caso Borrull alcanzó al erudito. Residente en Madrid como bibliotecario real, se vio obligado a renunciar a la cátedra de Código de Justiniano que ejercía desde 1723. De nada valieron sus gestiones en la Corte para que se le concediera una comisión de servicios y siguiera siendo catedrático —con suplente en la docencia— por estar al servicio del rey como bibliotecario. Pues bien, el pavorde Navarro informó con minuciosidad a don Gregorio y lamentó que se viera obligado a dimitir como catedrático de Código.

El 4 de octubre de 1735 el pavorde anunciaba a Mayans el retraso de la convocatoria de la cátedra a la que aspiraba Francisco Pasqual, primo de don Gregorio, por la actitud de Vicente Borrull. Éste había ganado la pavordía de Leyes, pero también había conseguido plaza en la Audiencia. Y, según escribía el pavorde: «Dn. Vicente Borrull ha hecho, o le han hecho hacer, reflexión sobre la flema con

[11] G. Mayans y Siscar, *Epistolario XXV. Mayans, bibliotecario real. (1733-1739). Cartas políticas y familiares*. Trascripción, notas y estudio preliminar de A. Mestre Sanchis, Valencia, Ayuntamiento de Oliva, 2011.

que el Rey paga a los ministros, y esto le ha hecho determinar a solicitar dispensa para retener la pavordía junto con la plaza». Borrull consiguió la dispensa de contabilizar los dos cargos —pavordía y audiencia— pero la protesta fue tan sonada que, al final, renunció a la pavordía, que salió a concurso, y arrastró a la Ciudad a declarar vacante la cátedra de Mayans. Así lo comunicaba a don Gregorio el 1 de febrero de 1736: «No escribo a Vm. de las cosas de esta Ciudad respecto al furor con que los Drs. Llop y Borrull han solicitado que se declarase vacante la pavordía; de si ha resultado la carta que a Vm. escribió la Ciudad. Supongo a Vm. noticioso de todo; y por eso no me detengo. Está Valencia escandalizada del caso». Lógico el escándalo, pues se trataba de un Barrull, canónigo y hermano del protagonista, y lógico que Mayans conociese el caso por las consecuencias personales que se derivaron.

¿UNA BIOGRAFÍA DEL PATRIARCA RIBERA ESCRITA POR MAYANS?

Son relativamente conocidas las buenas relaciones de don Gregorio con el Colegio de Corpus Christi, especialmente en momento de especial efervescencia por la deseada beatificación de Juan de Ribera. El 17 de diciembre de 1729 el erudito escribía, en nombre del arzobispo Andrés Orbe, una carta al papa Benedicto XIII, solicitando la pronta beatificación del Patriarca. Asimismo escribía la carta del rector del Colegio, exaltando el mérito de la fundación del Colegio-Seminario y el esplendor de su liturgia en la capilla, convertida en un centro de irradiación espiritual.

Coinciden estos datos con las gestiones realizadas en Roma por Juan Ximénez, religioso mínimo, que desde 1726 ejercía como procurador de la beatificación de Fr. Gaspar Bono y que, para encargarse como procurador en el proceso de beatificación de Juan de Ribera se trasladó a Roma. Y en la Ciudad Eterna publicó el P. Ximénez *Vida y virtudes del venerable siervo de Dios el ilustrísimo y excelentísimo señor don Juan de Ribera...* (1734). Según E. Callado y M. Navarro, «no serían tanto las nuevas informaciones acerca de Ribera, como de actualización de su memoria por las presentes generaciones, partiendo de la recopilación de entregas anteriores, la que guió los pasos de fray Juan Ximénez».[12]

[12] E. CALLADO y M. NAQVARRO, «Estudio preliminar a F. ESCRIVÁ, *Vida del ilustrísimo y excellentíssimo señor don Juan de Ribera, Patriarca de Antiochía y arçobispo de Valencia,* 2ª edición, Valencia, Generalitat, 2011, pp. 31-32.

Ahora bien, Mayans, que sentía gran admiración por Juan de Ribera como obispo, escritor y por sus virtudes, siempre manifestó deseos de escribir una biografía del «Sr. Patriarca». Desde esa perspectiva, resulta muy coherente, dado que el pavorde había sido colegial y prefecto de estudios, que el erudito le comunicara sus deseos, y que el pavorde respondiese el 16 de febrero de 1735: «He acordado a los señores del Real Colegio de Corpus Christi el ofrecimiento que Vm. hizo de escribir la Vida del venerable Patriarca, mi señor. Pero ahora no es conjuntura, porque acaban de pagar la impresión, que se ha hecho en Roma de *Historia de la Vida* de ese Venerable, compuesta por el padre Ximénez, religioso mínimo, que es agente de la beatificación en Roma, enriquecida con nuevas noticias que ha sacado de los procesos. Mas creo que será mejor después de beatificado (lo que se espera en breve) pues entonces aparecerán más monumentos en muchos escritos y papeles, que por ahora están escondidos de industria para menor detención en esta causa, y para ese caso seré yo agente y procurador de Vm.»

Además de la noticia muy interesante, de que el Colegio había pagado la impresión de la biografía de Ximénez editada en Roma, el pavorde se comprometía a gestionar que los superiores del Colegio-Seminario enviaran un ejemplar de la biografía al erudito, y, en cualquier caso, a enviárselo personalmente, «porque no están vendibles». Pero, como sabemos, las relaciones del erudito con los superiores de Corpus Christi eran más fluidas de que pensaba el pavorde y ya habían enviado con anterioridad un ejemplar de la reciente biografía del Patriarca. Y cuando el erudito confesó que ya había recibido un ejemplar, y daba su juicio (que desconocemos), el pavorde confiesa que ignoraba el obsequio. Pero no deja de sorprender que se conforme con el juicio que de la *Vida* le había trasmitido don Gregorio: «El juicio, que Vm. hace de la *Vida* nuevamente escrita, es muy conforme al mío. Con todo me sacrifico a leerla, y tengo ya más de la mitad; bien que la adición desde luego la leí toda de un rasgo. El sacrificarme a leerla es por ver si pone algunas nuevas noticias, que de cualquiera suerte expresadas son siempre para mí muy apreciables. Hasta ahora he hallado muy poco, y no advierto otra diferencia sino el decir con más generalidad y oscuridad lo que en las otras *Vidas* se expresa más individual y claro. Yo creo que si a Vm. se le encargase una crítica de dicho libro, que, o se había de reducir a una palabras, u ocuparía

un volumen mayor que el mismo libro. Yo seré agente de Vm. para que se le encargue este trabajo luego que mi venerable fundador esté beatificado» (23-III-1735).

De hecho, la beatificación de Juan de Ribera se retrasó más de lo que deseaban —y esperaban— nuestros interlocutores, y sólo tuvo lugar en 1796, en el pontificado de Pío VI, cuando el pavorde y el erudito habían descansado en paz muchos años antes. Así nos quedamos sin conocer las aportaciones personales que hubiera podido aportar el erudito en la biografía de uno de los personajes que más admiraba.

Clavario del Colegio de Huérfanos de san Vicente Ferrer

A través de la correspondencia conservada resulta evidente que la gran preocupación del pavorde Navarro fue el Colegio de Huérfanos de san Vicente, del que era clavario. En julio de 1728 Felipe V suspendió por decreto una serie de privilegios de que gozaba el colegio y, ante las necesidades económicas por la que atravesaba la institución, el pavorde buscó por todos los medios recuperar los privilegios o, en todo caso, buscar las limosnas necesarias para la supervivencia de la institución.

El 12 de diciembre de 1733 escribía a Mayans que creía había llegado un buen momento para recuperar los privilegios suprimidos. El monarca había devuelto los privilegios al estanco de pólvora, que también habían sido suprimidos en 1728. ¿Podía el bibliotecario real ayudarles a recuperar las exoneraciones que habían poseído los hermanos de la casa? Por cartas posteriores podemos deducir que se trataba de los privilegios que poseían los limosneros, llamados «bacineros», en los pueblos. La recuperación de los otros privilegios, relativos a la conservación y conveniencias de los alumnos, podían esperar más tiempo, y asimismo prometía enviar la historia de la casa y precisar los privilegios anulados.

Pero un mes más tarde, concretamente el 20 de enero de 1734, volvía hablar del colegio de huérfanos. Pedía excusas por el retraso en enviar los papeles prometidos. La razón del retraso radicaba en que uno de los administradores del colegio, el canónigo José Castellví (hermano del conde de Cervellón, exiliado en Viena por austracista) había encargado al Príncipe de Campoflorido, que había viajado a la Corte en diciembre, recuperase los privilegios. Por respeto a las gestiones del Capitán General, había retrasado otras gestiones. Mayans cumplió el encargo y, según noticias del pavor-

de, había enviado unas cartas favorables de damas nobles de Valencia, y que el bibliotecario real las había entregado a la «marquesa de Castelar», y que ésta ya había entregado a su familiar José Patiño (25-V-1735). Las invitaciones a que Mayans continúe las gestiones fueron continuas. El 13 de junio de 1735 agradecía las gestiones del bibliotecario ante su amigo el Consejero de Castilla González de Barcia. Pero también avisaba que habían cambiado de abogado y que sería Vicente Julián de Ridaura (conocido de los Mayans por haber tramitado el cobro del préstamo de dinero al conde de Oropesa). Y advertía de un error generalizado, pues el rey sólo había devuelto al Hospital General el privilegio de la Cruzada y no los restantes.

Ahora bien, el 26 de octubre de 1735, el pavorde avisaba a Mayans del cambio de sentido en sus reivindicaciones. Francisco Pablo Díaz, agente del colegio, había decidido presentar memorial a Felipe V. Y, como tenía que tramitarse por medio de la oficina del marqués de la Compuesta, (a través del oficial mayor de su secretaría, Francisco Campo de Arbe) le indica la conveniencia de que don Gregorio visite al Secretario de Gracia y Justicia (con quien mantenía cordiales relaciones) y le informe con minuciosidad de los privilegios suprimidos: los niños y niñas podían ir por las parroquias pidiendo limosna, privilegios de «bagajes, utensilios, alojamientos, que pertenecen a la asistencia a las tropas...» Parece que los informes y trámites en Valencia tenían que hacerse por medio del Capitán General y el Intendente. El pavorde no quería que el asunto se tramitase por medio de la Audiencia, especialmente por el Oidor Francisco. Despuig que en repetidas ocasiones se había manifestado en contra.

En esa línea, la carta del 9 de noviembre de 1735 es clarificadora.. El pavorde comunica las noticias que le trasmitió el agente de la casa en Madrid: las gestiones, según el oficial mayor del marqués de la Compuesta, debían correr por la secretaría de la Cámara correspondiente a la Corona de Aragón. En esas circunstancias, escribió al agente Francisco Pablo Díaz que visitase a Mayans, y viesen si sería preferible presentar memorial directamente al rey, y si fuera necesario pedir informe en Valencia, fuese a través del marqués del Risco (Corregidor interino), del Intendente interino (Juan Verdes Montenegro), o del Comandante General, que también redactaría el informe favorable persona de su confianza. Y repetía la negativa a que se tramitase el informe por medio de

la Audiencia, pues caería en manos del Oidor Despuig. Y, desde esa perspectiva el pavorde señala las instituciones que acogen a los pobres necesitados: «en esta casa los huérfanos, en el Hospital General los enfermos, locos y expósitos, y en la casa de misericordia los viejos inválidos», e insinúa la conveniencia de que, por «el gravamen que pueden padecer, en que cada una de estas casas de piedad haya una persona exenta de bagajes y alojamientos y otros cargos conseguibles».

En cartas posteriores el pavorde agradece las orientaciones que proporciona Mayans al agente Francisco Pablo Díaz (16-XI-1735). Pero en carta del 21 de diciembre siguiente agradece las gestiones personales del bibliotecario real. «Yo siempre quedo agradecido a lo que Vm. se interesó por favorecerme, como también en lo que ha sugerido al Sr. marqués de la Compuesta por los privilegios de esta santa casa. Discurro que el agente no se ha habrá visto con Vm, porque por ahora ha tomado otro rumbo, y es el de sacarles *ad tempus* por el Consejo con los ejemplares que haya de haberle sacado del Hospital Real de Zaragoza y el Monasterio de N. S. de Monserrate».

El asunto de la Casa-Colegio de huérfanos desaparece durante unos meses en la correspondencia del pavorde Navarro. Pero, en enero de 1737 surge con fuerza, aunque desde otra perspectiva. La inesperada renuncia del arzobispo Orbe a la sede arzobispal suscitó el problema de las limosnas que el prelado repartía entre las instituciones benéficas. Pero, dadas las diferencias existentes entre las Cortes de Roma y de Madrid, por las gestiones que desembocarían en el Concordato de 1737, espera que se retrase el nombramiento del sucesor. Por eso cree que es el momento oportuno de solicitar una limosna del arzobispo, y solicita el favor de Mayans ante el Arzobispo-Inquisidor. Éste da cada año 2.000 libras. a la Casa de Misericordia, mientras el Colegio de san Vicente, que tiene más amplitud de gestiones (educación, oficio para los niños y formación espiritual) nada recibe de las limosnas del prelado, porque el encargado del Colegio no la pidió. Más aún, el hospital de los pobres estudiantes enfermos, «que no tiene la sexta parte de gasto que esta casa», recibe 300 libras anuales. Pero el dato curioso radica en que, cuando el arzobispo da una limosna a una institución benéfica, lleva consigo que el Ayuntamiento y el cabildo catedralicio aportan otro tanto. Por lo demás, el pavorde cree que es el momento oportuno, «cuando los arrendadores acuden con la paga de Todos Santos, que importa más de 40.000 libras».

La carta lleva la fecha del 1 de enero de 1737 e iba acompañada de un Memorial, dirigido al arzobispo Andrés Orbe, aunque no está fechado. Y en el documento, hay una narración histórica del Colegio. La casa-colegio, fundado por san Vicente Ferrer en 1410 está destinada a recoger niños y niñas huérfanos y darles educación, doctrina cristiana, inclinación a la virtud, un oficio para los niñas y preparar a las niñas a servir en casa decentes y virtuosas... Así se ha mantenido con benéfico público y social. En el momento presente, confiesa, ha aumentado el número, había más de 200 entre niños y niñas, y los gastos son grandes para alimentación, curación de enfermedades, ropa y ministros necesarios para su asistencia, cuyos gastos alcanzan las 7.000 libras anuales., que aportan los fieles con sus limosnas, «que recogen los mismos niños».

La situación económica se había agravado porque 1734 y 1735 fueron años de hambre y esterilidad, que ha continuado en 1736. En el presente de 1737, confiesa, han disminuido mucho las limosnas, mientras los gastos han aumentado un tercio por la carestía del trigo. Por lo demás, muchos niños han sufrido «fiebres mesentéricas», que han requerido la intervención del Corregidor y el cabildo municipal enviando comisarios de sanidad. La enfermedad de los niños ha impedido que recojan las limosnas habituales. En esas circunstancias, solicita una limosna del prelado que, además, llevará como consecuencia la de «ambos cabildos, secular y eclesiástico» en proporción a la concedida por el prelado.

El Memorial no lleva fecha, pero es de suponer coincida con la carta de 1 de enero de 1737 dirigida a Mayans. Pero es muy posible que sea el último documento firmado por Tomás Navarro. Porque, según datos facilitados por Manuel Mayans, el día 23 recibió el sacramento de la extremaunción y ya lo habían enterrado el día 30.

No deja de sorprender que en el breve tiempo de 25 años, de finales del siglo XVII a 1720, tres colegiales del Corpus Christi pasen del Colegio a la docencia universitaria. José Borrull, catedrático de Código en la Universidad de Salamanca; Tomás Navarro, como catedrático de Teología antitomista, y Vicente Calatayud como catedrático de Teología tomista. Son datos que vienen a confirmar la afirmación con que iniciaba estas páginas: la relación del Patriarca Ribera, y de sus institución fundamental, el Colegio-Seminario de Corpus Christi, tenía una relación directa con la Universidad.

MESTRE SANCHIS, Antonio, «El colegio de Corpus Christi y el Estudi General. Tomás Navarro, catedrático-pavorde (s. XVIII), *SPhV* 15 (2013), pp. 121-142.

RESUMEN

Este trabajo estudia la relación entre san Juan de Ribera y la universidad de Valencia, así como los objetivos que el santo perseguía con la fundación de su Colegio Seminario. El artículo analiza la importancia de esta fundación fundamentalmente en el siglo XVIII.

PALABRAS CLAVE: Juan de Ribera, Tomás Navarro, historia eclesiástica de Valencia

ABSTRACT

This paper studies the relationship between Saint Juan de Ribera and the University of Valencia as well as the objectives pursued with the foundation of his College Seminary. The article discusses the importance of this foundation mainly in the eighteenth century.

KEYWORDS: Juan de Ribera, Tomás Navarro, ecclesiastical history of Valencia

III. RELIGIÓN

Studia Philologica Valentina
Vol. 15, n.s. 12 (2013) 149-168 ISSN: 1135-9560

Un testimonio inédito contra la expansión conventual en la España de Felipe III*

An unpublished testimony against the conventual expansion in the Spain of Felipe III

Emilio Callado Estela
Universidad CEU - Cardenal Herrera

Fecha de recepción: 19/12/12
Fecha de aceptación: 07/04/13

Siempre se ha dicho que la España de los Austrias tuvo un exceso de clero. Sin negar que tal afirmación descanse sobre una base real, algunos autores contemporáneos han tratado de matizarla, fundamentalmente a partir del censo de 1591, cuyo estudio arroja una idea muy aproximada del número y distribución de eclesiásticos seculares y regulares en esa fecha, aunque solo para Castilla.[1] Las cifras constatan unos 74.153 efectivos, a los que habrían de sumarse, según otros cálculos, 16.932 más de la Corona de Aragón, País Vasco y Navarra. Un total, pues, de 91.085 personas, 40.599 de las cuales pertenecían al clero diocesano y las restantes a las órdenes religiosas, con ligero predominio, en estas últimas, de los hombres sobre las mujeres.[2] Es decir, algo más del uno por ciento de la población, proporción alta pero no exagerada. Entonces, ¿ porqué la universales censuras contra la profusión de clérigos?. Entre los múltiples factores explicativos, A. Domínguez Ortiz destacó tres de ellos. De un lado, en el Seiscientos, frente a un estancamiento de la demografía española, si no retroceso,

---

* Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación *La trayectoria del pensamiento de la orden de Predicadores en la Época Moderna*, financiado por la Universitat Abat Oliba CEU y el banco de Santander y dirigido por la Profesora Rosa Mª. Alabrús Iglesias.

[1] F. Ruiz Martín, «Demografía eclesiástica hasta el siglo XX», en *Diccionario de historia eclesiástica de España*, Madrid, vol. II, pp. 682 - 733

[2] M. Barrio Gozalo, *El clero en la España Moderna*, Córdoba, 2010, pp. 47-50.

hubo un incremento considerable de clero, alrededor del setenta y cinco por ciento, y como consecuencia una intensificación de las lamentaciones contra este fenómeno. Por otro, los eclesiásticos —seculares sobre todo— vivían acompañados de parientes y servidores que participaban de muchos de sus privilegios, en perjuicio del común de los mortales. Finalmente, los miembros del clero estaban distribuidos de un modo tan desigual, en lo que se refiere a los ámbitos provinciales o en los medios rural y urbano, que su acumulación en ciertos lugares daba una sensación de plétora.[3]

La peor parte de las críticas se la llevaron las órdenes religiosas a raíz de la expansión conventual operada desde las últimas décadas del siglo XVI, que colmaría de claustros la Monarquía, hasta contabilizarse más de tres mil fundaciones cenobiales en las postrimerías de la época moderna.[4] El impacto de esta conventualización se dejó sentir especialmente en las ciudades prósperas y mejor comunicadas. Solo en Valencia llegaron a superarse los cuarenta establecimientos de este tipo.[5] Ahora bien, a medida que las urbes fueron saturándose, el mundo rural se convertiría en destino de las nuevas casas religiosas.[6]

Arbitristas y escritores de economía política del momento ligaron la penuria de los tiempos con el exceso de vocaciones religiosas, pronunciándose por la urgencia de atajar el despliegue conventual.[7] Determinadas instituciones, que desde hacía años venían manifestándose a favor de ello, también elevarían su voz a lo largo del Seiscientos para reclamar el freno a esta proliferación. Las cortes de Castilla, las de Navarra, la Junta General de Guipúzcoa o la ciudad de Tudela constituyeron una buena muestra a este respecto. Alguna, incluso, llegaría a exigir que no sólo no se concedieran más licencias de fundación, sino también que se ini-

[3] A. Domínguez Ortiz, «Aspectos sociales de la vida eclesiástica», en R. García-Villoslada (Dir.), *Historia de la Iglesia en España IV. La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, Madrid, 1979, pp. 17-18.

[4] A. Atienza, *Tiempos de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España moderna*, Madrid, 2008.

[5] M. Sanchis Guarner, *La ciutat de València. Síntesi de geografia i història urbana*, Valencia, 1983, p. 318. El número concreto y variación de los mismos a lo largo de los años puede seguirse a través de Mª. M. Cárcel Ortí, *Relaciones sobre el estado de las diócesis valencianas. II Valencia*, Valencia, 1989.

[6] E. Martínez Ruiz (Dir.), *El peso de la Iglesia. Cuatro siglos de órdenes religiosas en España*, Madrid, 2004, p. 189.

[7] M. Colmeiro, *Historia de la Economía Política Española*, Madrid, 1988, vol. II, p. 40.

ciaran negociaciones con la Santa Sede para disminuir el número de conventos existentes a través de la reducción de las recolecciones a la observancia original, lo que en la práctica significaba suprimir las órdenes reformadas creadas en las últimas décadas.[8]

Los propios eclesiásticos, en muchas ocasiones, participaron de estas diatribas a medida que la situación cobraba gravedad. Gil González Dávila, por ejemplo, escribió: «Sacerdote soy, pero confieso que somos más de los que son menester».[9] Otro notable clérigo, el canónigo Pedro Fernández Navarrete, en su *Conservación de monarquías*, enumeró los males acarreados por el desmedido número de frailes y la multiplicación de cenobios, a la que debía ponerse inmediato coto:

> Que se tenga la mano en dar licencia para nuevas fundaciones de religiones y monasterios y que se suplique a su santidad [...] se sirva de poner límite en esta parte y en el número de los religiosos, representándole los grandes daños que se siguen de acrecentarse tanto estos conventos y aún algunas religiones, y no es el menor el que a ellas mismas se les sigue, padeciendo con la muchedumbre mayor relajación de lo que fuere justo por resarcirse en ellas muchas personas que más se entran huyendo de la necesidad, y con el gusto y dulzura de la ociosidad, que por la devoción que a ello les mueve; fuera del que se sigue contra la universal conservación desta Corona, que consiste en la mucha población y abundancia de gente útil y provechosa para ella y para el real servicio de vuestra majestad, cuya falta por este camino y por otros muchos nacidos de diversas causas viene a ser muy grande, de que están relevados los religiosos y las religiosas en común y en particular, y sus haciendas, que son muchas y muy gruesas las que se incorporan en ellos haciéndose bienes eclesiásticos, sin que ya más se vuelvan a salir, con que se empobrece el estado de los seculares, cargando el peso de tantas obligaciones sobre ellos.[10]

Ambos fueron, quizá, los casos más conocidos a este respecto. Aunque no los únicos, como demuestran un par de ejemplos,

[8] A. Atienza, *op.cit.*, 64-67.

[9] G. González Dávila, *Historia de Felipe III*, Madrid, 1619, p. 215.

[10] P. Fernández Navarrete, *Conservación de monarquías. Discursos políticos sobre la Gran Consulta que el Consejo hizo al señor rey don Felipe III*, Madrid, 1947, pp. 455-456.

más significativos si cabe por su adscripción a las filas del clero regular. Fray Luis de Miranda, que había ocupado importantes responsabilidades de gobierno en la orden de san Francisco, acudió a Felipe IV en varias ocasiones para alertar del exceso de fundaciones conventuales en términos muy reprobatorios.[11] Por las mismas fechas, otro religioso, cisterciense esta vez, el padre Ángel Manrique, elaboraba para el rey un discurso similar con ánimo de servir a la Real Hacienda. Proponía en él amortizar un número considerable de clérigos, cuyas rentas deberían invertirse, a modo de limosna, en juros reales, depurándose así el estado eclesiástico a la par que se obtenían recursos con los que acudir al socorro de la Monarquía.[12]

A Miranda y Manrique se adelantarían las opiniones contra este fenómeno —inéditas hasta ahora —de un tercer fraile, tan destacado durante el anterior reinado como todavía desconocido en buena medida. Hablamos del confesor regio fray Luis Aliaga, hombre de dilatada trayectoria en la orden de santo Domingo.[13]

---

[11] A través de dos escritos, referidos por la Profesora Atienza en su obra antes citada. Sus títulos, muy significativos, *Memorial para el rey nuestro señoren su Consejo de Estado cerca de los muchos y grandes inconvenientes y daños que se siguen a toda la Iglesia universal y christiana república, y muy en particular a estos reynos de España: de la nimiedad y multiplicación de conventos de una misma orden y religión, aunque sea so color de reprobación*, y *Memorial para el rey nuestro señor, en su Consejo de Estado, cerca de la ruyna y destruyción que amenaza la república y monarchía de nuestra España, si con suma presteza y diligencia no se acude con los devidos y convenientes medios al remedio de sus muy grandes daños.*

[12] *Socorro que el estado eclesiástico de España podría hacer al rey nuestro señor en el aprieto de hacienda en que hoy se halla, con menos mengua de su inmunidad y autoridad y provecho mayor suyo y del reyno a las Iglesias de la Corona de Castilla. Año de 1624*, Madrid, 1814.

[13] Tan interesante personaje sigue pendiente de un estudio biográfico en profundidad, del que estas páginas constituyen un pequeño avance. Por el momento, puede recurrirse a los trabajos de M. Canal, «El padre Luis de Aliaga y las controversias teológicas de su tiempo», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, (1932), pp. 107-157; J. Navarro Latorre, «Aproximación a fray Luis de Aliaga, confesor de Felipe III e Inquisidor general de España», *Estudios del Departamento de Historia Moderna de la Facultad de Filosofía y Letras*, Zaragoza, 1981; I. Poutrin, «L´oeil et le souverain: Luis de Aliaga et le métier de confesseur royal sous Philippe III», en J. M. Scholz y Th. Herzog (Dirs.), *Observation and Communication: The construcction of realities in the Hispanic World*, Franfuert am Main, 1997, pp. 253-270; B. J. García García, «El confesor fray Luis Aliaga y la conciencia del rey», en *I religiosi a corte, teologia politica e diplomazia in Antico Regime*, Florencia, 1998, pp. 159-194; E. Callado Estela, E., «Parentesco y lazos de poder. Las relaciones del arzobispo de Valencia fray Isidoro Aliaga con su hermano fray Luis Aliaga, confesor regio e Inquisidor ge-

Venido al mundo allá por 1565, en el popular barrio zaragozano de las Boticas Hondas, donde su familia regentaba un modesto comercio de paños,[14] Aliaga fue apadrinado por el entonces prior del convento de Predicadores de Zaragoza, fray Jerónimo Xavierre.[15] En este cenobio ingresaría el futuro confesor, profesando el año 1582.[16] Ya como fray Luis, trabajó en los orígenes del colegio dominicano de San Vicente Ferrer y la Universidad de aquella ciudad. Del primero, fue alumno aventajado, llegando a obtener los grados de lector y maestro en Teología;[17] de la segunda, catedrático de esta misma materia, hasta su renuncia en 1605 para dirigir el convento de San Ildefonso, recientemente erigido por los frailes blanquinegros de Zaragoza bajo el mandato del nuevo Maestro General de la orden, no otro que el padre Jerónimo Xavierre.[18] Auxilió a éste en el gobierno del orbe dominicano, en calidad de Provincial de la Tierra Santa de Jerusalén y Visitador de Portugal.[19] Concluido el generalato de su mentor —cardenal desde 1607— fray Luis permaneció a su lado en la corte, ocupándose de la conciencia del favorito de Felipe III, don Francisco de Sandoval y Rojas, duque de Lerma, de quien se convirtió en hechura.[20] En noviembre de

---

neral», en *Espacios de poder. Cortes, ciudades y villas (s. XVI-XVIII)*, Madrid, 2002, vol. I, pp. 123-138; y «Del Cielo a los Infiernos. Cénit y nadir del confesor regio fray Luis Aliaga», en *Las artes y la arquitectura del poder* (En prensa).

[14] Archivo Histórico Nacional [=AHN]. *Inquisición*. Leg. 1.306, exp. 3.

[15] V. Blasco de Lanuza, *Historias eclesiásticas y seculares de Aragón en que se continúan los Anales de* Çurita*, desde el año 1556 hasta el de 1618*, Zaragoza, 1622, vol. II, p. 554. A falta de una biografía moderna sobre el padre Xavierre, véase Echarte, T., «El cardenal fray Jerónimo Xavierre (1546-1608)», *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, 39-40 (1981), pp. 151-173, y Galmés Mas, L., *El cardenal Xavierre (1543-1608)*, Valencia, 1993.

[16] AHPDA [=Archivo Histórico de la Provincia Dominicana de Aragón]. *Libros de Predicadores de Zaragoza*. Ms. 1, *Libro de profesiones del convento de Predicadores de Zaragoza*, f. 7v.

[17] E. Callado Estela, «Documentos para la Historia del dominicano colegio zaragozano de San Vicente Ferrer», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, LXXV (2005), pp. 182-183.

[18] G. Borao, *Historia de la Universidad de Zaragoza*, Zaragoza, s.a., p. 113, y D. Fraylla, D., *Lucidario de la Universidad y Estudio General de la ciudad de Zaragoza. Edición preparada por A. Canellas* López, Zaragoza, 1983, p. 93.

[19] F. Latassa y Ortín, *Biblioteca nueva de los escritores aragoneses que florecieron desde el año de 1600 hasta 1640. Tomo II*, Pamplona, 1799, p. 376.

[20] A. Feros, *El duque de Lerma. Realeza y privanza en la España de Felipe III*, Madrid, 2002, p. 234, y Williams, P., *El gran valido. El duque de Lerma, la corte y el gobierno de Felipe III, 1598-1621*, Valladolid, 2010, pp. 213-214.

1608, y apoyado por el valido, acabó sustituyendo al difunto padre Xavierre al frente del confesionario regio.[21] Responsabilidad esta última compartida, a partir de 1619, con la dirección del santo Oficio, que ejercería hasta su caída en desgracia a raíz de la entronización de un nuevo monarca.[22]

Interesan ahora los primeros años de su ministerio confesional, durante los cuales hasta en tres ocasiones iba a mostrarse fray Luis contrario a la profusión de religiones y conventos durante los primeros años de su ministerio. Primero, aprobando el parecer sostenido a este respecto por la Congregación del Clero. Poco después, con ocasión de la implantación de los capuchinos en la corte, algunas nuevas fundaciones agustinas descalzas en Valencia o las haciendas de los moriscos expulsos. Y finalmente, a propósito de la polémica suscitada en torno a los hermanos de San Juan de Dios.

1. La congregación del clero

La Congregación del Clero o de las Iglesias de Castilla y León era un organismo de carácter corporativo que reunía a las treinta y seis diócesis de los territorios señalados, con la finalidad de defender mancomunadamente los privilegios inherentes a su estado y negociar con la corona las obligaciones fiscales del estamento eclesiástico.[23] Desde comienzos del reinado de Felipe III se había intensificado su clamor contra la insostenible situación generada en los últimos tiempos por la multiplicación de toda suerte de fundaciones religiosas, so capa de las reformas operadas a través de la recolección o la descalcez, a las que pocas órdenes habían escapado:

> [...] de pocos años a esta parte, se an introducido fundaçiones de conventos de religiones, antiguas y modernas, y de recolección y descalçez, collegios, casas de aprobación y noviciados, en la

[21] L. Martínez Peñas, *El confesor del rey en el Antiguo Régimen*, Madrid, 2007, pp. 396-431.

[22] E. Galván Rodríguez, *El Inquisidor general*, Madrid, 2010, pp. 146-159.

[23] E. Martínez Ruiz (Dir.), *Diccionario de Historia Moderna de España. I La Iglesia*, Madrid, 1998, pp. 91-92. Sobre este organismo de origen oscuro, cuyas primeras noticias se remontan a las postrimerías del reinado de Enrique IV de Castilla, véase en cualquier caso L. Carpintero Aguado, *La Congregación del Clero de Castilla en el siglo XVII*. Tesis doctoral inédita. Universidad Autónoma de Madrid, 1993.

> mayor parte de las dichas religiones, que aunque se ayan movido con buen spíritu y para mayor augmento y propagación de la fe y ayudados con zelo de muchas personas de charidad para que por esta parte se alave y estime, por otra se conocen y experimentan los inconvenientes, en lo spiritual como en lo temporal que aquí se refieren. Las órdenes de descalcez y nuevos recolectos se an fundado con título de professar su primer instituto y observancia, y desto se a seguido nota y emulación a los religiosos calçados, y que sean opuestos unos a otros, introduciéndose la dicha descalçez con tanta generalidad en las más de las órdenes.[24]

Incluso las religiones establecidas secularmente en lugares retirados, sostenía la Congregación, se habían lanzado a la conquista de las urbes para hacerse un hueco en ellas. Algunos barrios —de cuyos mejores solares y más dignas casas eran dueñas— andaban ya exclusivamente poblados por frailes de unos y otros colores, no siempre bien avenidos, cuando no rivales enfrentados por las dádivas de la grey arrebatada a las parroquias. Porque a limosnear dedicaban todo su tiempo la mayoría de los religiosos, en detrimento del rezo y el estudio, tan perjudicados ambos como consecuencia de la apertura de estas fundaciones a cualquiera que, con independencia de su vocación y dotes para la vida consagrada, pudiera llenar los nuevos claustros...[25]

Acusaciones como éstas merecieron la atención de los dos primeros confesores del monarca, fray Gaspar de Córdoba y fray Diego Mardones. Pero fue el padre Xavierre quien, «persuadido que la causa era digna de proponer a la Sancta Sede Apostólica para que tenga remedio», procuró convencer de ello al rey.[26] Su muerte dejaría el asunto en suspenso hasta que fray Luis Aliaga accediera al confesionario filipino. Dicho y hecho, antes de acabar el año 1608, el dominico tomaba papel y pluma para exponer al monarca su opinión sobre el parecer de la Congregación del Clero en materia de órdenes y conventos, «de las más graves que se offreçen de presente —escribió— y en punto de religión la superior y de más consideración».[27]

---

[24] Biritish Library [=BL]. Add. 14.012 (4), f. 46.

[25] *Ibíd.*, ff. 46v y ss.

[26] Biblioteca Bartolomé March de Mallorca [=BBMM]. *Papeles del confesor*, vol. I, f. 21.

[27] *Ibíd.*, f. 17.

El nuevo confesor articuló su escrito en dos partes. Empezaría explicando cuán innecesaria era la creación de nuevos institutos religiosos, centrándose seguidamente en el exagerado número de cenobios diseminados por la geografía española. Así de contundente se mostró en cuanto a lo primero:

> Me parece que ay en España más religiones de las que son menester para el culto de Dios, para la salvación de los que an de profesarlas y de los fieles que se an de salvar por el consejo, oraciones y otras ayudas que se an de esperar de los religiosos.[28]

Para probar semejante afirmación, el padre Aliaga se remontaría al origen último de las órdenes religiosas, instrumentos, según él, inspirados a sus fundadores por el Espíritu Santo para conservación y aumento de la caridad de quienes las profesaban; caridad ordenada al amor de Dios y del prójimo. Constituían, además, un ejercicio para las virtudes, cuya misma variedad justificaba las diferentes religiones, que debían practicarlas todas en general, pero una o dos con mayor presteza y solicitud, «como en la de san Francisco se exercita más humildad y pobreça, en la de san Gerónimo culto divino [y] en la de santo Domingo exercicio de letras y sana doctrina».[29]

Luego, con órdenes ya para todas las virtudes, proseguía su argumentación el padre Aliaga, no eran precisas más. Nada aconsejaba incrementarlas. Al contrario, algunas recientemente nacidas de las reformas internas operadas entre los franciscanos, trinitarios, mercedarios o agustinos —no así de los dominicos, cuya unidad siempre se había preservado—[30] debían ser reducidas a la observancia original. Nuevos institutos podían ser útiles, desde luego, pero no realmente necesarios como en tiempos pasados, pues:

---

[28] *Ibíd.*

[29] *Ibíd.*, ff. 17-17v.

[30] Aunque ni mucho menos exenta de tensiones. Véanse sino los trabajos al respecto de V. Beltrán de Heredia, *Historia de la reforma de la Provincia de España (1450-1550)*, Roma, 1939, pp. 185-217, y *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, Salamanca, 1941, para el caso de los dominicos castellanos, y de J. Mª. de Garganta, «Los dominicos de la Provincia de Aragón en la historia de la espiritualidad (siglos XIV-XVII)», y *Teología espiritual*, 1 (1957), pp. 98-121, y A. Robles Sierra, «La reforma entre los dominicos de Valencia en el siglo XVI», en *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550-1600)*, Valencia, 1983, pp. 183-210, para los catalanoaragoneses.

> [...] a mi pareçer sola [la] utilidad no basta para introduçillas de nuevo, como tampoco se hallarán que las ayan instituido santos conozidos por tales, sino en tiempo que el mundo se perdía, de manera que abía precissa necesidad de quien lo substentase, o quando era necessaria nueba religión para reformación de alguna relaxada, como consta todo por las historias, y aún entonçes advierto que los reformadores eran tales que començaban la reformación con grandes demostraciones de virtud y Dios la faborecía con notorios milagros.[31]

Respecto a las religiones existentes, el número de sus establecimientos había llegado a tal que convenía aligerarse. En primer lugar, por el bien de los propios frailes, cuya salvación radicaba en el servicio a Dios a partir de la observancia rigurosa de las reglas de cada orden, «y este fin no se consigue abriendo tanto número de conventos que, como son pequeños, desacomodados de haçienda [y] de bastantes religiosos para la regular observancia, ésta no se guarda». Pero igualmente por los propios fieles, la redención de los cuales jamás se produciría sin la reforma previa de los religiosos, «como es impusible que alumbre la candela, diçe san Agustín, sino que arda ella misma».[32]

Para el confesor, todavía podía hacerse algo si los establecimientos en cuestión se reducían pronto, permaneciendo sólo aquellos con una comunidad aceptable y suficientes rentas para mantenerse sin penurias, en la línea de lo establecido al respecto por el concilio de Trento.[33] «Yo pienso —concluía— que es este el único remedio de los inconvenientes que la Congregación representa y de otros mayores que descubrirá el tiempo si no se atajan presto...».[34]

---

[31] BBMM. *Papeles del confesor*, vol. I, ff. 17v-18.

[32] *Ibíd.*, ff. 18-18v

[33] «[...] en los monasterios y casas mencionadas de hombres y de mujeres, que posean o no posean bienes raíces, sólo se ha de establecer y mantener en adelante aquel número de personas que se pueda sustentar cómodamente con las rentas propias de los monasterios o con las limosnas que se acostumbra recibir», Sesión XXV. De los regulares y monjas, cap. III, Todos los monasterios, a excepción de los que aquí se mencionan, pueden poseer bienes raíces: débeseles asignar el número de individuos según sus rentas o según las limosnas que reciben. *El sacrosanto y ecuménico concilio de Trento. Trad. de I. López de Ayala*, Madrid, 1785, p. 484.

[34] BBMM. *Papeles del confesor*, vol. I, f. 19.

No parece que las recomendaciones de fray Luis Aliaga conmovieran por el momento a Felipe III. El dominico, sin embargo, volvería sobre ellas a la mínima oportunidad que se le brindara.

2. Entre capuchinos, moriscos y agustinos

En el siglo pasado, los frailes capuchinos se habían separado de los franciscanos para volver al espíritu primitivo de la orden, basado en la radical observancia de la regla.[35] Desde entonces, no había resultado nada sencilla su expansión en el ámbito hispánico. El propio Rey Prudente se mostró reacio al comprobar la falta de novedades de esta nueva familia seráfica respecto a las reformas ya existentes de descalzos y alcantarinos.[36] Tanto fue así que, hasta 1578, no consiguieron los capuchinos tener un enclave en Barcelona, pasando después a Valencia y Aragón. Castilla continuó resistiéndoseles todavía durante los años posteriores. Antes de concluida la primera década del Seiscientos, pudieron por fin los religiosos establecerse aquí, pese a la disconformidad del confesor real, enemigo declarado, como se ha dicho, de las órdenes reformadas surgidas a partir de otras anteriores.

Todavía el 23 de septiembre de 1609 trataba de paliar fray Luis Aliaga el supuesto daño derivado de la implantación capuchina en la corte, planteando al rey algunas limitaciones en el tamaño de la comunidad conventual inaugurada en este lugar, al tiempo que se resistía a aceptar nuevas fundaciones:

> Paréceme lo primero que es negocio de gran consideración que, siendo este tiempo de reformación de religiones y conventos dellas, se multipliquen. Por esto, juzgo que debe vuestra majestad ser servido de mandar haçer merçed a esta religión de lo que no se puede escusar de concederle, por las raçones que el Consejo da por efficaçes, que es dar licencia para que, en esta corte, pueda fundar un convento. Y sería de importancia que se señalase número de religiosos, y bastaría que

[35] R. Melchor de Pobladura, *Historia generalis ordinis fratrum minorum capuccinorum*, Roma, 1947-1951, y L. Optat de Veguel, «La reforme des frères mineurs capucins dans l´ordre franciscain et dans l´Eglise», *Colectanea Franciscana*, 35 (1965), pp. 5-108.

[36] I. Fernández Terricabras, «La reforma de las órdenes religiosas en tiempos de Felipe II. Aproximación cronológica», en E. Belenguer Cebriá (Coord.), *Felipe II y el Mediterráneo*, Madrid, 1999, vol. II, pp. 181-204.

> fuesen diez y seis o diez y ocho, que arto número es para el fin que se pretende por parte de la religión. Y no parece que sería cargar la república en cosa considerable para las limosnas, y assí se abría de negar la licencia general para fundar fuera de la corte ni en ella otra casa.[37]

Mucho menos intransigente se manifestó el confesor, en enero de 1610, al autorizar una limosna solicitada por los capuchinos a la corona para edificar un cenobio en la localidad portuguesa de Abrante.[38] En cualquier caso, continuaría firme en su parecer sobre el asunto que nos ocupa. Si alguien albergaba alguna duda, el 31 de agosto del mismo año suscribió la preocupación del arzobispo y cabildo de Toledo en relación al desequilibrio demográfico entre sexos ocasionado por la elevada cifra de varones, frente al de mujeres, que profesaban en las órdenes religiosas. Había llegado el momento de contener la primera, e incluso reducirla, a favor de las segundas:

> Estando España tan falta de hombres y tan llena de mugeres, me pareçe que es tiempo de ampliar los recogimientos de las mugeres, y de no ampliar los de los hombres para que e entren al estado eclesiástico. Y pluguiera a Dios que tantos monasterios como ay de frayles se mudaran menos y las religiones también, que más ganarán las almas de todos, assí religiosos como seglares. Y tratar desto sería gran servicio de Dios.[39]

Menos de un mes después de escribir estas palabras, fray Luis aprovechó para abordar por enésima vez el tema. El 30 de septiembre, desde San Lorenzo de El Escorial, daba su parecer a una consulta del Consejo de Estado sobre los aprietos económicos padecidos por el convento de Nuestra Señora de Belén, en Sevilla. Algunas voces autorizadas habían propuesto a Felipe III destinar las haciendas de los moriscos recientemente expulsos a obras pías, entre las cuales podía entenderse el alivio de las arcas cenobiales de las comunidades religiosas necesitadas. El mismo padre Aliaga —con una destacada participación en el extrañamiento de los

[37] BBMM. *Papeles del confesor*, vol. II, ff. 442-442v.
[38] *Ibid.*, vol. IV, ff. 676-677.
[39] Biblioteca Nacional de España [=BNE]. Ms. 1923, ff. 238-239.

cristianos nuevos, por cierto—[40] se había manifestado en tal sentido, como ahora reconocía ante el soberano, aunque matizando su postura, pues:

> [...] como las obras pías no son sólo monasterios de frayles, pareçe que es menester informarse particularmente de las necesidades de los monasterios [...] y ospitales, y savido lo que montará el valor de las haçiendas, verá vuestra majestad lo que le pareçerá mejor haçer.[41]

La propuesta del dominico al monarca pasaba por solicitar a los superiores de las diferentes órdenes en apuros, antes de concedérseles cualquier subvención, el número de súbditos de sus conventos así como la hacienda disponible para sostenerlos. Con los datos en la mano, la corona conocería el estado demográfico y económico exacto de las religiones españolas, y por tanto la conveniencia de su reducción, contribuyendo de tal modo a la reformación de las mismas, objeto al que había de aspirar toda medida a ellas dirigidas. El complemento indispensable, en resumidas cuentas, para rematar los beneficios derivados e la expulsión de los criptomulsulmanes. Escuchémosle:

> Y porque de las cosas de que tienen más necesidad estos reynos es de que aya suficiente número de monasterios de frayles y no más, y que éstos se puedan bien sustentar, sigún su estado y manera de vivir, tendría por conveniente que se mandasse a los Probinciales que, para ver vuestra majestad lo que se les podrá dar a los monasterios, sigún su neçesidad, que den arançel del número de religiosos que sustentan y la haçienda que tienen. Y de aquí resultaría saber vuestra majestad el número excesivo que ay de conventos y frayles, la poca sustancia que tienen para sustentarse, la graveça de la república y se vería la neçesidad que ay de reduçirlos. Y como para que los frayles con más recoximiento sirviessen más a Dios y se pudiessen cumplir los decretos de los conçilios çerca del número de los religiosos, sigún el instituto de cada religión. Y será haçer esto el mayor benefiçio que se puede haçer a las religiones. Y esto entiendo que es tratar de fundamento su reformaçión, porque será quitar de raíz la

[40] E. Callado Estela, «Dominicos y moriscos en el reino de Valencia», *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 27 (2009), pp. 126-128.

[41] Archivo General de Simancas [=AGS]. *Estado*, Leg. 195, s. f.

> occasión de no la aber, y pues se a apurado la fee sacando de España los sospechosos en ella, justo será apurar la virtud de las religiones, quitando las occasiones de que no esté la virtyd tan pura como conviene.[42]

Mientras el confesor proseguía en su particular cruzada contra la proliferación conventual, en Valencia el arzobispo don Juan de Ribera continuaba impulsando la fundación de establecimientos religiosos.[43] El influjo del popular Patriarca, no en vano, estuvo detrás de más de ochenta nuevos cenobios distribuidos por la geografía diocesana y sus alrededores, en una fiebre fundacional sin precedentes, de la que se beneficiaron —además de los capuchinos antes mencionados—[44] trinitarios, servitas, mínimos, mercedarios, cartujos, carmelitas calzados y descalzos, franciscanos observantes y recoletos, dominicos y agustinos.[45]

Estos últimos, en su rama descalza, contaron también con el incondicional respaldo de la mitra frente a los habituales reparos de las autoridades municipales afectadas por el derribo de casas y pérdida de vecinos que suponía la instalación de los frailes. A ellas se uniría fray Luis Aliaga, el 22 de noviembre de 1610, para detener el avance de esta orden en el levante peninsular. A tal fin alertaría a Felipe III «vea vuestra majestad cómo se hacen las fundaciones de los conventos y la necessidad que debe considerarse que ay de reduçir el número de ellos, como lo tengo dicho otras veçes».[46]

No menos preocupaban al dominico la consolidación y expansión de los hermanos hospitalarios de san Juan de Dios, con una reciente aunque ajetreada historia a sus espaldas, como se verá a continuación.

---

[42] *Ibíd.*

[43] J. Ximénez, *Vida del beato Juan de Ribera*, Valencia, 1798, pp. 234-262.

[44] En relación a estos últimos, véase E. de Valencia, «El beato Juan de Ribera y los capuchinos», *Corpus Christi* I (1925) y II (1926), y B. Rubí, «El beato Nicolás Factor, franciscano de la observancia regular, capuchino en Barcelona (1582-1583)», *Estudios franciscanos*, 54 (1953), pp. 27-60 y 367 - 392. También J. Seguí Cantos, «La reforma franciscana en Valencia (1581-1583)», *Archivo Iberoamericano*, 237 (1993), pp. 423-448.

[45] R. Robres Lluch, *San Juan de Ribera. Patriarca de Antioquía, arzobispo y virrey de Valencia 1532-1611. Un obispo según el ideal de Trento*, Barcelona, 1960, pp. 427-445.

[46] BNE. Ms. 1923, ff. 385-386v.

3. Los hermanos de la capacha

Nacidos de la inquietud asistencial a los pobres, por inspiración del portugués Juan Ciudad Duarte, los hermanos de san Juan de Dios —llamados también de la capacha— habían empezado a cobrar forma en Granada durante la primera mitad del siglo XVI.[47] En 1571 fueron aprobados por la Santa Sede y puestos bajo la regla de san Agustín. Quince años más hubieron de esperar a la concesión de todas las prerrogativas propias de una orden religiosa, entre ellas el nombramiento de superior y constituciones propias. Tal institucionalización perjudicó gravemente el servicio prestado hasta entonces, «porque no sólo no se mejoró la dicha administración de hospitales y cura de pobres, pero se perturvó y desminuyó [...] y avía tantos dares y tomares y tantos encuentros y tan pesados entre los dichos hermanos y entre los superiores y súbditos y tantos gastos extraordinarios y otras muchas cosas que perturvavan el dicho ministerio». No en vano, en 1592, a petición de la corona española, el papa Clemente VIII retrotraía a los hermanos de san Juan de Dios al grado de congregación, sometiéndolos a los respectivos ordinarios de las diócesis donde prestaran sus servicios. Poco tiempo permanecieron los religiosos en esta situación. Las gestiones operadas en la corte por el padre Pedro Egipcíaco y el favor de poderosos fieles lograron que Pablo V les otorgara nuevas gracias a mediados 1608, allanando el camino a su definitivo reconocimiento como orden.[48]

Contra esta posibilidad reaccionó la Congregación del Clero en febrero de 1609, recordando a Felipe III la inconveniencia de erigir más institutos religiosos de ningún tipo. Aún menos si se trataba

[47] J. C. Gómez, *Historia de la orden hospitalaria de San Juan de Dios*, Granada, 1963. Véanse también los más recientes trabajos sobre el tema de J. J. García Hourcade, particularmente «La Orden Hospitalaria de San Juan de Dios en el reino de Murcia en la Edad Moderna», *Memoria Ecclesiae*, XI (1997), pp. 587-592; «Los hermanos de san Juan de Dios en el sureste español. Estrategias fundacionales y problemas (siglos XVI-XVII)», *Archivo Hospitalario*, 4 (2006), pp. 475-489; y *Beneficiencia y sanidad en el siglo XVIII. El Hospital de San Juan de Dios de Murcia*, Murcia, 2010.

[48] BL. Add. 14.012 (1), *Relación de los breves que los hermanos que llaman de Juan de Dios, que sirven en los hospitales, han obtenido de su santidad para hazerse religiosos de voto solemne y las constituciones que, en virtud dellos, han hecho para el govierno de la dicha religión y hospitales, que están confirmadas por su santidad, y de los inconvenientes que dellos resultan, assí de presente como de futuro*, ff. 1-2v.

de los hermanos de la capacha, cuya única razón de ser no andaba en la oración y tampoco en las letras, sino en la atención de enfermos, suficientemente garantizada en su estado presente sin necesidad de innovaciones que pudieran repetir la nefasta experiencia pasada.[49]

El mismo fray Luis Aliaga terció en el asunto del lado de la Congregación. A las ya conocidas razones generales esgrimidas por el dominico contra el establecimiento de nuevas órdenes, sumaría ahora algunas otras concretas, tanto o más capitales que éstas, referidas a los hijos de san Juan de Dios, hombre humildes y de pocas luces en su opinión:

> [...] porque su manera de procceder es poco decente para la advertencia que es necessaria en las religiones y porque es religión que induze a poco decoro y estimación, y es necessario que las religiones la merezcan por su ynstituto y fundadores; y porque no hallo yo fundadores bastantemente, tantos quales tengo por necessarios para fundarse una religión, y porque para governalla es menester más charidad de la que muestra el hermano Pedro [...], y es el más bien entendido, y generalmente para gobernar y encaminar el camino de la perfección, al qual estamos obligados los religiossos, no son buenos los inorantes si no son grandes santos, en los quales la santidad y luz del cielo venzen la inorancia que es cuchillo del govierno.[50]

La suerte, con todo, estaba echada. El 7 de julio de 1611, en virtud del breve *Romanus pontifex*, Pablo V devolvía a los hermanos de la capacha la categoría de orden, para disgusto del padre confesor y la Congregación del Clero. Con el apoyo del primero, esta última unió sus quejas a las de las Cortes de Castilla y la Villa de Madrid en un memorial dirigido al monarca a mediados de

[49] Biblioteca de la Real Academia de la Historia [=BRAH]. *Salazar y Castro*. L-24, ff. 174-185v.

[50] *Ibíd.*, ff. 186-187. La críticas del dominico traen a la memoria anteriores diatribas contra los de la capacha, como las del canónigo don Miguel de Giginta, quien en su obra *Cadena de oro* se empleó a fondo contra estos «impíos limosneros y hospitaleros y ministros de los hospitales», denunciando que «es recia cosa que haya en la república horca y cuchillo para menores delitos, y para impíos limosneros y hospitaleros y ministros de los hospitales que, por omisión de lo que por su oficio deben y por comisión de los malos tratamientos y hurtos y otras trampas que a los pobres hacen, no haya solamente ni azotes para los tales». Cit. J. J. García Hourcade, «Los hermanos de san Juan de Dios en el sureste español...», pp. 486-487.

abril del año siguiente, enumerando los problemas derivados de la última decisión pontificia.[51] De nuevo, volverían a escucharse los perniciosos efectos derivados de la proliferación de religiones, tantas que «no pueden sustentarse y están tan faltas de sujetos que no pueden acudir a cumplir con las obligaciones que tienen». Quizá en otro caso la fundación de una nueva orden pudiera justificarse. Pero no con los hermanos de San Juan de Dios, a quienes poco habían de servir los votos de castidad, pobreza y obediencia; como tampoco prácticas para castigar al cuerpo por medio de silencios, ayunos, disciplinas y otras modalidades ascéticas, pues:

> [...] para el curar enfermos pobres son menester fuerças corporales, hombres bien mantenidos, enseñados al trabajo [...] y que no puedan guardar recoximineto, porque para la cura y para el pedir limosna han de tratar con mucha jente [...]; ni pueden ayunar, por el trabajo corporal con que han menester acudir a este ofiçio; ni assistir a la oración y choro, porque su continua asistencia ha de ser con los enfermos.[52]

Desde luego, no era el único instituto religioso alumbrado para el socorro de los enfermos más necesitados. Algunos otros habían precedido a éste en tan santo ministerio; lástima que, una vez reconocidos como orden, casi ninguno había continuado ejercitándose en este menester, olvidando su vida de servicio y entrega por la comodidad de los claustros. Ocurrió así durante el breve periodo que los de la capacha gozaron del *status* que ahora volvían a disfrutar, con un General al frente, superiores y constituciones propias que los alejaron por completo de su cometido original:

> [...] porque en capítulos y en jornadas que los prelados hicieron, andando a caballo y con mozos, y en regalar al General y compañeros que les viniessen a visitar, y en granjeallos, y por ventura en sobornallos para que en las visitas disimulassen las culpas de los visitados [...], gastaban la haçienda de los hospitales, que se les da de limosna para la cura de los pobres, defraudando la intençión de los que la dan y quitándola a los pobres que se avían de alimentar y curar con ella.[53]

[51] BL. Add. 14.012 (3), ff. 36-45v.
[52] *Ibíd.*, f. 39.
[53] *Ibíd.*, ff. 40-40v.

De la misma opinión era el Consejo de Castilla, partidario de que la corona recurriera a la Santa Sede con tal de que la última declaración pontificia favorable a los hermanos de San Juan de Dios fuera derogada.[54]

Los meses siguientes transcurrieron sin que Felipe III tomara una decisión al respecto. En julio de 1613, por fin, constituía una junta para tratar del caso.[55] Formaron parte de ella, entre otros, don Juan de Acuña, presidente del susodicho Consejo, fray Luis Aliaga y el confesor del príncipe. Ninguno de los citados parecía estar por la labor de presionar a Pablo V para que se desdijera del breve *Romanus pontifex*, al menos por ahora y «hasta que el tiempo muestre si los ynconvenientes que desto ahora se temen se siguen adelante». Bastaría, de momento, modificar el tenor de algunas de las constituciones que se habían dado los religiosos, contrarias al espíritu de este documento. En particular, todas aquellas que trataban de evitar cualquier sujeción al ordinario de los lugares donde estuvieran establecidos. De acuerdo que al frente de cada casa hubiera un superior, pero sujeto en todo caso a la autoridad episcopal, lo que hacía innecesaria la figura del General, de quien pretendían depender exclusivamente los de la capacha. De igual modo, debía subrayarse más la razón de su ministerio, no otro que la labor hospitalaria. Sólo doce de los ciento cuarenta y cuatro capítulos que constituían el articulado se referían a ella, «y esto con mucha generalidad». Por último, aunque no menos importante, estas ordenanzas no podían pasar por alto, como hacían, el destino de las cantidades económicas recaudadas, para que:

> [...] la hazienda que de limosnas o fundaçiones o para curar los pobres se les uviere dado y diere no la tengan por hazienda propia de las casas o suya para tenella y administralla como tal, sino como hazienda de los pobres para su cura y para sólo aquello para que se les uviere dado y conçedido, sin podello tener ni administrar ni gastar ni usar dello para otro efeto.[56]

***

[54] *Ibíd.*, ff. 44v-45.
[55] BL. Add. 14.012 (5), ff. 50-55v.
[56] *Ibíd.*, f. 53v.

Nada podrían las palabras del padre Aliaga, y los demás miembros de la junta, contra la definitiva consolidación de los hermanos de san Juan de Dios como orden religiosa.[57] Como tampoco para frenar el entusiasmo y afán fundacional, tan denostado por el confesor real y prolongado, muy a su pesar, durante las décadas posteriores y aún la posterior centuria.[58]

CALLADO ESTELA, Emilio, «Un testimonio inédito contra la expansión conventual en la España de Felipe III», *SPhV* 15 (2013), pp. 143-162.

RESUMEN

El presente artículo pretende ser una contribución al estudio del debate suscitado en la España Moderna a propósito de la expansión conventual. Para ello, se analiza un testimonio inédito hasta ahora, como es la opinión que tal fenómeno mereció al dominico fray Luis Aliaga, significativo personaje del reinado de Felipe III en su condición de confesor real. Durante los primeros años de su ministerio, entre 1608 y 1612, hasta en tres ocasiones se mostraría el religioso contrario a la proliferación de conventos y órdenes religiones.

PALABRAS CLAVE: Expansión conventual, Siglo XVII, Felipe III, Fray Luis Aliaga, confesor real.

ABSTRACT

This article discusses the debate on the conventual expansion in Modern Spain. Regarding this matter, the author presents and analyzes an unpublished testimony about Luis Aliaga's opinion on such phenomenon. Aliaga was a Dominican friar and a prominent figure during the reign of Felipe III, because he was the royal con-

[57] J. C. Gómez, *op.cit.*, pp. 85 y ss.
[58] Véase nota 4.

fessor. During the early years of his ministry (1608-1612), Aliaga was openly hostile to the spread of convents and religious orders.

KEYWORDS: Conventual expansión, 17th century, Philip III, Luis Aliaga, royal confessor.

Studia Philologica Valentina
Vol. 15, n.s. 12 (2013) 169-188 ISSN: 1135-9560

La caridad: voces de reforma del clero en el siglo XVI

Charity: voices for the reform of clergy in the 16th Century

Marco Antonio Coronel Ramos
Universitat de València/Estudi General

Fecha de recepción: 14/02/2013
Fecha de aceptación: 07/05/2013

La exigencia de formación y moralidad en el clero ha sido una constante en cuantos autores se han ocupado de la reforma de la Iglesia al menos desde el siglo XIII. Este hecho se transformó en seña de identidad de la reforma católica y de la contrarreforma del quinientos. Se entendía que la debacle moral, espiritual y social de Europa era debida en gran modo al paulatino desmoronamiento de la autoridad de la Iglesia, provocado precisamente por un clero sin cultura y sin hondura ética y espiritual. Así se pueden justificar las diversas llamadas a la reforma eclesial e institucional que jalonaron el siglo y que sirvieron de prólogo a la labor llevada a cabo en este terreno por los padres tridentinos y por aquellos que, como san Juan de Ribera, debieron aplicar en sus diócesis las disposiciones conciliares.

A algunas de las autoridades que defendieron la necesidad de una reforma institucional de la Iglesia dedicó J.I. Tellechea Idígoras su libro ya clásico *El obispo ideal en el siglo de la reforma* (1963). El ilustre estudioso, partiendo de H. Jedin (1950), reconoce que su estudio no es completo por faltarle recensiones sobre personajes como Pablo de León, Juan Maldonado, Domingo de Valtanás, Salmerón, Bartolomé Torres, el beato Juan de Ávila, Tomás de Villanueva y el propio san Juan de Ribera o el cardenal Cayetano. Todos ellos entendieron la reforma de la Iglesia en el mismo sentido, tal y como lo explicita el citado Jedin (Tellechea 1963: 14): «La reforma católica, tomada en su esencia, estriba exactamente en esto: que los llamados al ministerio apostólico, nuevamente se vuelven a Él

[Cristo, Buen Pastor]. Es una orientación que, para la vida interna de la iglesia, tiene una importancia no menor de la que tiene Copérnico en la moderna visión de la estructura del mundo».

En efecto, Cristo reaparece en todos estos autores bajo la figura del Buen Pastor, convirtiéndose, a medida que la teología se hace más bíblica y menos especulativa, en un modelo de comportamiento y en un ejemplo sacerdotal. Entre todos los autores que trataron el tema del sacerdocio hay que citar a Erasmo de Rotterdam que, como todos los espiritualistas centroeuropeos —y como los protestantes y reformados, sitúa la razón de los problemas en la corrupción y en la ambición del episcopado—. Cuando se habla de *corrupción* deben incluirse las prácticas perversas que acontecían en la elección de obispos o los problemas derivados del absentismo generalizado que practicaban. A todo ello se une la apetencia de muchos prelados por atesorar riquezas. En consecuencia, entre los humanistas se extendió el pensamiento de que la reversión de valores sociales, los abusos de autoridad y la degradación intelectual y espiritual habían convertido a los cristianos en una civilización sin Cristo. Esta es la visión del clero presente *e.gr.* en el *Elogio de la locura* del holandés.

Este cristianismo sin Cristo se hace tópico en la literatura del momento, en la que a cada paso encontramos los temas de la inobservancia del celibato, de la vanidad y ambición del clero o diversas muestras del desganado cumplimiento de los deberes ministeriales. Los pastores serán dibujados como mercenarios que acceden al sacerdocio buscando una remuneración económica y social como si de un mero trabajo se tratara. El anverso de todos estos motivos literarios es la caridad, identificada por los humanistas como el signo más visible y verdadero del verdadero sacerdocio. La caridad y el interés mesnadero se contrapondrán una y otra vez para marcar lo cristiano y lo pagano, lo moral y lo inmoral, lo aceptable y lo inaceptable.

Para entender la religiosidad humanística no se puede perder de vista el mencionado binomio entre la caridad y el interés, ni tampoco la apelación a una reforma que reivindica el papel de los laicos en la reestructuración de la Iglesia. En este sentido, todos los creyentes están llamados a favorecer dicha reforma. Es un pensamiento que aparece en la *Instrucción de Perlados* y en el *Aviso de curas* de Díaz de Luco (Tellechea 1963: 50), sin que deje de ser curioso que sea un obispo el que postule que todo cristiano es

responsable de la reforma de la Iglesia. Es curioso porque supone conceder a todo cristiano la facultad de juzgar lo que sucede dentro de la Iglesia y de proponer modelos de reforma.

Así lo entendieron muchos humanistas empezando por el propio L. Valla, quien se esforzó en explicar en su *Diálogo sobre los religiosos* que el término *religioso* no alude a los miembros de una determinada orden, sino a todos los cristianos. Sería sinónimo de cristiano y, desde aquí, todo bautizado tiene autoridad para mediar en la reforma de la Iglesia. El seglar puede, por tanto, advertir, avisar y amonestar —con amor y misericordia— a los miembros del clero. A partir de aquí lo singular del sacerdocio es el ejercicio de la caridad junto con el celo pastoral. En este mismo sentido usa Vives el término en el título del *Diálogo de doctrina Christiana* cuando dice que fue compuesto por un religioso (2009: 471). De esta manera, la caridad queda resaltada como seña del cristiano. Es lo que hace a cualquier hombre amigo de Dios. Así aparece *e.gr.* en un personaje clave del quinientos valenciano: santo Tomás de Villanueva.

Este arzobispo de Valencia asume su cargo ministerial con la conciencia de que le supondrá un esfuerzo que debe sobrellevar desde la fe (Campos 2006: 40). En sus palabras sólo hay referencias para la descripción de los esfuerzos del episcopo y para el detalle de sus deberes eclesiásticos. Esta conciencia de su alto oficio queda patente en las numerosas cartas en las que trata de excusarse de acudir al Concilio de Trento. Las razones, además de su estado precario de salud, se resumen en la necesidad de residir en su diócesis para poder afrontar todos los desafíos que un territorio como el valenciano presentaba. En este sentido escribe a Felipe II lo siguiente (Campos 2006: 67s):

> Recibí la carta de Vuestra Alteza de 8 del presente, y con ella muy gran merced y beneficio en excusarme por ahora la ida del concilio, no tanto por el trabajo, porque de muy buena voluntad lo pasara para cosa tan sancta y tan importante a la fe y religión cristiana, más por el daño y perjuicio grande que esta diócesis recibiera agora en el principio con mi ausencia, porque cierto tiene gran necesidad de prelado que resida no solamente por los nuevos convertidos, más para todo el otro pueblo cristiano, según creo que Vuestra Real Alteza estará muy bien informado. Y si adelante pareciere a Vuestra Alteza que no embargante todo esto debo de ir, yo estaré aparejado y apercibido como por su carta me es mandado.

Estas ideas son reiteradas en muchas ocasiones (Campos 2006: 87s, 91-6, 133s, 137s). Veamos otra (Campos 2006: 82): «Y en esta jornada de ninguna cosa tengo pena sino de la mucha falta que se hará en esta diócesis con mi ausencia por la mucha necesidad que tenía de prelado y el provecho que se mostraba en este principio de nuestra visitación; más pues Dios ordena otra cosa y Vuestra Majestad lo manda, esto debe ser mejor».

Sucesor de santo Tomás de Villanueva, san Juan de Ribera, parece participar también de estos pensamientos. Sin embargo, obras como el conocido título de S. García Martínez, han trazado una imagen del Patriarca como extirpador de todo movimiento de innovación y de reforma (1977), cuando, en realidad, su figura representa la adopción y la implementación de las líneas de reforma y de contrarreforma que situarán a la Iglesia católica ante los desafíos del siglo XVII y de la Ilustración. Las razones interiores que dan cuenta de la actuación del Patriarca quedan claras en sus sermones, con los que responde a la obligación episcopal de predicar, o en la fundación de colegios y la erección de parroquias para la conversión de los moriscos, con lo que cumplía con su obligación de procurar la salvación de todos los hombres a su cargo (Ehlers 2006; Benlloch Poveda 2009).

Al mismo tiempo san Juan de Ribera defiende la humildad como nota de identidad del clero. Destaca en este sentido su Sermón 26 donde trae a colación el lavatorio de los pies para propugnar una actitud semejante en los sacerdotes (1987-2001). Por otro lado, realza la predicación como tarea principal del clero, entendiéndola como siembra del propio Cristo (Juan de Ribera 1987-2001: 382): «Cuánto vale la predicación y qué buena semilla es esta de la doctrina evangélica como se parece en los que la reciben con buena disposición».

Precisamente los sacerdotes son necesarios porque es preciso que la Iglesia cuente con predicadores (Juan de Ribera 1987-2001: 399): «Pero lo ordinario y más común es por medio de obreros. Y así decía el Apóstol: *Quomodo credent sine praedicante?* (Rm 10,14) Y así entenderéis cuán necesarios son en la Iglesia de Dios obreros, pues sirven de medio para conversión de las almas«». Y prosigue diciendo (Juan de Ribera 1987-2001: 400-2):

> Busca, pues, Dios ministros. Pero tienen dos condiciones. La una que son llamados; y la otra que son obreros. Es decir que son llamados, se da a entender que no se debe el hombre enge-

> rir por su codicia. (...) Y han de ser obreros y obrar de dos maneras, con palabras y obrando en señal. (...) Y también con obras. De la manera que el Apóstol San Pablo decía que trabajaba para mostrar que no estén ociosos. Gran fuerza tiene la palabra, pero mayor la tiene la obra.

En definitiva, el sacerdocio es un servicio vocacional que tiene por misión la predicación y el ejemplo cristiano. Con estas palabras, san Juan de Ribera parece situarse en la misma línea que erasmistas como Díaz de Luco. Por ello advierte en el Sermón 52 que los obreros del Señor tendrán que rendir cuentas del cumplimiento de sus deberes y no del lucro que hayan sacado de su ministerio (Juan de Ribera 1987-2001: 411): «Miren bien los que se tienen por alquilados en esta viña, que la cuenta que se les ha de tomar, ha de ser por obreros de ella, no por miradores, no por comedores, no por paseadores, sino por obradores, por trabajadores».

Para san Juan de Ribera el ministro de Dios es, como para fray Luis de Granada, el faro de los cristianos. El sacerdote alumbra el camino del creyente y lo hace precisamente con la herramienta de la predicación (Juan de Ribera 1987-2001: 436):

> Y de aquí también deben los ministros entender lo que han de hacer en los sermones, no alegrar, no deleitar sino alumbrar, no escurecer la virtud con doctrinas nuevas e incógnitas para el pueblo, sino dando luz de aquello mismo en que tratan. Predicadores hay, que no sabéis qué se dicen, ni ellos lo saben. Piensan que hacen gran maravilla y dicen lo que no entienden ni saben, de los cuales decía el Apóstol: *Volentes ese legis doctores, non inteligentes quae loquuntur neque de quibus affirmant.* Pero el buen ministro ha de alumbrar los hombres y mostrarles el camino de Dios; en fin, darles luz.

Los sacerdotes, en síntesis, son la luz del mundo para el Patriarca. En este sentido, puede servir de conclusión a lo dicho la siguiente cita con la que A. Esponera ilustra la concepción del episcopado del Patriarca Ribera (2009: 241): «llevar almas al cielo, encaminándolas por todas las vías que conviniere, y les fuere posible. Eso tiene tanta claridad en la Sagrada Escritura, que no clama otra cosa toda ella. Jesucristo Nuestro Señor, verdadero obispo, a eso vino al mundo: *Ut peccatores salvos faceret.* Y los apóstoles cuyos sucesores son los obispos, quiso que fuesen pescadores de hombres».

El ejemplo de Tomás de Villanueva y de Juan de Ribera responden a los parámetros de la reforma humanística. Muchos de estos postulados tienen su origen en épocas anteriores. No nos referimos ya, como hace R. Robres Lluch, a los obispos Cisneros o fray Hernando de Talavera (1960: 72-91), sino a autores anteriores como J. Wiclif. Este autor inglés escribió también su *Tractatus de officio pastorali*, en cuyo capítulo I ya se dispone que la obligación principal de los pastores es la santidad y ayudar a la santidad de los fieles (1963: 7). Dicho esto, Wiclif pasa revista a todos los deberes que define cada ministerio desde los propios del diácono y de los monjes al del mismo obispo. En sus palabras ya aparecen argumentos que don Perafán de Ribera utilizará para aconsejar a su hijo, san Juan de Ribera, con ocasión de su elevación al ministerio episcopal: humildad, socorrer a los pobres, atender la administración de los sacramentos, diligencia en la resolución de los asuntos de su competencia y atención a los sacerdotes de su diócesis.

La carta se la remite don Perafán el 2 de mayo de 1562 desde Nápoles, cuando fue nombrado su hijo obispo de Badajoz, insistiéndole también en el tema de la residencia y que se rodee de gente virtuosa, moderada y austera. Con estos presupuestos san Juan de Ribera reformará el clero de su diócesis desde el respeto, el celo y la misericordia, haciendo ver a sus *coadjutores* la diligencia que debían mostrar en predicar y en la administración de los sacramentos. San Juan de Ribera parece, en definitiva, heredero de una larga tradición que se inicia al menos a finales del siglo XIV y que alcanza un momento de especial vitalidad a principios del siglo XVI en obras como las citadas de Díaz de Luco, pero también en textos literarios como los *Diálogos de Mercurio y Carón* y el *Diálogo de Doctrina Christiana* de J.L. Vives o el propio *Lazarillo de Tormes*. Todas estas obras se sitúan en la órbita ideológica de aquellos que propugnaban la reforma de la Iglesia desde lo moral y que, por ello, enfatizaban la necesidad de reestructurar el clero fomentando su cultura y su compromiso ministerial. Este compromiso es identificable especialmente en el deber de la caridad.

Si se tiene presente estos textos, la primera conclusión que se extrae es que, mientras el *Lazarillo* es una representación de la vida inmoral del clero, la *Guía de Perlados*, el *Aviso de curas* o el *Diálogo de doctrina christiana* son la exposición positiva de cuál ha de ser el comportamiento de esos ministros. Así, si Lázaro acaba amancebado con la amante del arcipreste, en la *Guía* y en el *Aviso*

se censura la excesiva familiaridad entre sacerdote y feligrés; si en el *Lazarillo* todos los curas utilizan su ministerio para atesorar cosas materiales y comida, en la *Guía* y el *Aviso* se une la retribución al cumplimiento cabal de las obligaciones eclesiales; si en el *Lazarillo* se muestra la acción mendaz de un buldero, en la *Guía* y el *Aviso* se trata de poner coto a la actuación de estos personajes; o, en definitiva, si Lázaro sólo recibe formación de unos padres ignorantes, de un ciego trapacero o de unos curas vividores, en la *Guía*, el *Aviso* y el *Diálogo de Doctrina Christiana* se insiste en que el clero debe velar por la formación de los feligreses. Ante esta contradicción entre el deber del clero y la realidad exclama el Mercurio del *Diálogo de Mercurio y Caron* (Navarro Durán 1999: 129): «¡Qué tal debe andar el ganado con tales pastores!»

Esta exclamación se sostiene sobre la máxima ya vista de que si los curas estuvieran bien formados, vivieran moralmente y dieran ejemplo de caridad, el pueblo se regiría por los principios cristianos. Por eso el *Aviso de curas* se vertebra sobre la idea del sacerdote como pastor, capitán, guía, médico del alma, piloto de la nave de la Iglesia y juez de almas. Véase a este respecto cómo ninguno de los curas del *Lazarillo* actúa de esta manera. Este hecho es coherente con la afirmación vivesiana de que la enseñanza de Jesús puede resumirse en una apelación a huir de los falsos valores (Riber 1992: II 1475):

> Una vez que hubo inaugurado su magisterio, comenzó sus enseñanzas por la refutación de los errores autorizados por la adhesión de grandes sectores sociales acerca de las riquezas, los placeres, la honra, las dignidades, la popularidad y el poder, cuyo desdén y vilipendio encareció a sus seguidores como inconsistentes, vanos, falsos, perecederos y efímeros; dijo que el punto principal de su doctrina y el fundamento de toda su religión era el amor para con Dios y para con los hombres. Con ello dio a entender al hombre cuál era el fin y el destino de todos los buenos y cómo debía conseguirse.

Véase como el principal mal de la sociedad es el abandono del amor. Téngase también presente que la inauguración del magisterio de Cristo en la cita puede referirse al Sermón de la Montaña, que constituye la columna vertebral de la narración del *Lazarillo* (Coronel Ramos 2011). Desde ahí puede establecerse la contrariedad entre el reino de Cristo y el de los *antisilenos* expli-

citada elocuentemente en el *Diálogo de Mercurio y Carón* (Navarro Durán 1999: 84-7):

> Y hallé que, donde Cristo mandó no tener respecto sino a las cosas celestiales, estaban comúnmente capuzados en las terrenas; donde Cristo mandó que en él solo pusiesen toda su confianza, hallé que unos la ponen en vestidos, otros en diferencias de manjares, otros en cuentas, otros en peregrinaciones, otros en candelas de cera, otros en edificar iglesias y monesterios, otros en hablar, otros en callar, otros en rezar, otros en disciplinarse, otros en ayunar, otros en andar descalzos; y en todos ellos vi apenas una centella de caridad, de manera que muy poquitos eran los que en sólo Jesucristo tenían puesta su confianza. Y donde Cristo mandó que, menospreciadas las riquezas deste mundo, tengan solamente por fin enriquescer con virtudes sus ánimas, vilos andar por el mundo robando, salteando, engañando, trafagando, trampeando, hambreando y *a tuerto y a derecho allegando* aquellas riquezas que Cristo les mandó menospreciar, y de aquellas que les mandó buscar vi en ellos muy poco cuidado. (...) Hallaba ser bienaventurado el que, menospreciadas las cosas del mundo, todo su espíritu tiene puesto con Dios, y vi tener entre ellos por bienaventurado al que, allegando muchas cosas mundanas, ningún respecto tiene a Dios.

Las palabras de Mercurio constatan lo que es la realidad del *Lazarillo*: «Hallaba ser bienaventurado el que, menospreciadas las cosas del mundo, todo su espíritu tiene puesto con Dios, y vi tener entre ellos por bienaventurado al que, allegando muchas cosas mundanas, ningún respecto tiene a Dios». Respetar a Dios es principalmente construir un mundo en el que el amor o la caridad sean la norma de actuación de unos con otros. La realidad es, sin embargo, contradictoria con este postulado, y así queda de manifiesto en el *Lazarillo*. En efecto, en esta obra genial la subversión de palabras y valores alcanza su máxima crudeza en que todos rehúyen la pobreza y adoran las riquezas sin experimentar caridad solidaria alguna. A este respecto Vives recordó que las riquezas premian a los que viven en el reino del mundo rigiéndose por los valores errados (Vives 1997b: 153): «Vosotros, como hombres, recibiréis la sabiduría que elijáis, ésta será la recompensa de vuestro trabajo; pero para los que obran con espíritu femenino, será el dinero la paga de sus cuidados».

Esas coordenadas, en las que se mueve Lázaro, son descritas por Vives de la manera siguiente (Vives 1992a: 51): «Se come, Minos, se bebe copiosamente, muchos fornican, muchos son adúlteros, se juega a los juegos de azar; los ricos comen a placer, los pobres pasan hambre, el que no tiene da, el que tiene recibe, se compra lo más barato posible, se vende lo más caro posible, las mercancías se echan a perder, la lealtad está perturbada, rota». La posición contraria, la de la auténtica religiosidad, es explicada por el propio Vives como sigue (Vives 2001: 88-89): «Esto es amarse a sí mismo: esforzarse, trabajar, pedir y encarecer a Dios con grandes súplicas que la parte más noble de nuestro ser esté adornada y embellecida con el verdadero y genuino ornato, a saber, la religiosidad. No se ama a sí mismo el que se aficiona a las riquezas, los honores, lo placeres: en suma, a todo aquello que está fuera de nosotros o en el cuerpo, puesto que la parte más preciada del hombre es el alma».

Se llega así al meollo de la problemática entorno a la reforma de la Iglesia, que, desde el punto de vista de los humanistas, se resume en retomar el mandamiento cristiano del amor. Queda así singularizado el debate sobre la reforma en la construcción de una sociedad en la que se haga presente la preponderancia del amor. Por eso la sociedad en la que vive Lázaro es insolidaria y competitiva y, por ello, contraria al cristianismo (Vives 1997a: II 22):

> Debemos volver a Él por el mismo camino por donde salimos. El amor fue la causa de nuestra creación, porque para que tan gran felicidad se nos comunicara, nos creó, lo cual es la muestra más evidente de su amor. Por el amor nos separamos de Él, es decir, por el amor que sentía por nosotros mismos. Por el amor hemos sido llamados de nuevo y levantados, esto es, por el amor de Cristo por nosotros. Por el amor debemos regresar a nuestro origen (que es al mismo tiempo nuestro fin), a saber, por nuestro amor para con Dios, ya que ninguna otra cosa es capaz de conglutinar lo espiritual, ninguna otra puede formar una sola cosa a partir de muchas, excepto el amor.

Para regresar a la sociedad del amor es necesario priorizar el bien común (Vives 2004: 108): «Pero tus sepulcros, tus altares, tus adornos sagrados, tus misas y tus psalmos son cosa abominable ante Dios, a quien levantas un templo de piedras muertas mientras consientes que sus templos vivos se derrumben y pe-

rezcan. Dios no mira las dádivas y los dones magníficos, sino el espíritu recto y la conciencia sin tacha».

Ese bien común empieza desde luego por la caridad, tenida, como se ha dicho, como pilar de la sociedad cristiana. Lo primordial en esa sociedad son los *templos vivos*, los semejantes. En el *Lazarillo*, sin embargo, el *prójimo* es un competidor, no un hermano, y de ahí que se imponga la autarquía de *valerse por sí mismo*. Es ésta la lección que Lázaro dirige a su destinatario, pero el autor del *Lazarillo* parece pretender que el destinatario-lector se conciencie de que una sociedad así está abocada a la confrontación y los disturbios. Es esto mismo lo que dice Vives cuando proclama que todos los hombres están necesitados de algo y que, por tanto, todos deben convivir compartiendo y dependiendo unos de otros (Vives 2004: 73). Por la misma razón asegura que la ambición y la avaricia son los dos vicios insaciables que perjudican la paz social y la vida religiosa de los hombres (Vives 1992: 129).

Efecto contrario tendría la caridad. Por ello se atribuye al sacerdote la misión de redistribuir la riqueza y de consolar a todo el que lo necesita. Con la distribución de las riquezas todos ganan en seguridad, tranquilidad y concordia mutua. Sólo así se hace manifiesto el amor cristiano (Vives 2004: 177-9), porque el amor de Dios se experimenta desde la ayuda mutua (Vives 2004: 81):

> Y en esta vida quiso que unos socorriesen a otros con determinada clase de caridad: en primer lugar para que con ese amor empezasen ya a prepararse para la ciudad celeste, en la que no hay otra cosa que amor perpetuo y concordia indisoluble; además quiso Dios que el hombre, que había de vivir en sociedad y en comunidad de vida, malo de espíritu y soberbio por la mancilla de su origen, necesitase de la ayuda de los demás, porque, de otra forma, nunca habría entre ellos una sociedad duradera o segura.

Esa sociedad nueva no equivale a la civilización estamental, donde cada uno ocupa resignadamente el nicho que le haya correspondido. No es esa la consecuencia de la religiosidad paulina de Vives que se resuelve en el dinamismo de la concienciación de lo que cada uno es y, con ello, en la aceptación de que la ayuda mutua es condición imprescindible para vivir en paz. Por ello, el que no comparte lo que recibe es considerado por Vives como un ladrón. Lo mismo piensa de los que atesoran con avaricia, de los

que despilfarran y, en calidad de ladrones, piensa que serán castigados o por las leyes humanas o por las divinas. Para explicar esto recurre entonces a la ya mencionada parábola del rico y del mendigo Lázaro (Vives 2004: 114): «El rico derrochador del evangelio no es culpado porque hubiese adquirido su hacienda con robos y malas artes, sino porque la derrochaba de forma inmoderada y porque no socorría al mendigo Lázaro. No son tuyas estas posesiones, sino que se han confiado; incluso si fuesen tuyas, ni las leyes divinas ni las humanas permiten que las despilfarres ni que hagas mal uso de ellas».

El uso correcto de las cosas exige fijar su valor con palabras que ayuden a distinguir lo útil de lo accesorio (Vives 2001: 15): «La verdadera sabiduría consiste en juzgar rectamente de las cosas, valorando cada una tal cual es, de modo que no secundemos lo vil como si fuera precioso, ni rechacemos lo precioso como si fuera vil, ni vituperemos lo que es digno, ni elogiemos lo que merece vituperio». Esta justa valoración impediría que los hombres arriesgaran su vida eterna por amasar riquezas. Esta es, sin embargo, la actitud de Lázaro que, no obstante, le ha llevado al éxito terrenal. Esta victoria no es otra cosa que cinismo, del que el lector puede entresacar tres consecuencias:

- Todo individuo que conciba el éxito como lucha contra la fortuna, utilizará para triunfar *mañas* que desmienten la moral cristiana.
- Todo el que aspire a la riqueza material se rige por falsos valores.
- Todo el que se afane por el bienestar material desconoce el valor real o de uso de las cosas.

Estas tres enseñanzas, cuyos maestros son los miembros del clero, coinciden con la visión de las riquezas que Vives muestra en sus obras. A su juicio la riqueza es un don que Dios entrega para que se favorezca el bien común y la piedad (Vives 2004: 113): «Así, pues, que nadie ignore este hecho, que él no ha recibido su cuerpo, su alma, su vida y su dinero para su uso y utilidad exclusivos, sino que es administrador de todos esos bienes y que no los ha recibido de Dios con otro fin».

El que recibe riquezas debe actuar como un administrador de ellas. Esto es válido igualmente para la noción de *honor*, tan uni-

da a la de riqueza. Estos términos están vinculados porque habitualmente el ser humano homenajea o *rinde honores* a lo que no merece tal estimación. Todo ello es consecuencia de la soberbia que se opone a la conciencia de uno mismo (Vives 1997c: 71, 97). Por ello aclara Vives lo siguiente (Vives 2001: 25-6): «Por lo tanto, rechazando las opiniones del vulgo, debes considerar como mal supremo no la pobreza o el origen humilde, o la cárcel, o la desnudez, la infamia, la deformidad corporal, las enfermedades, la debilidad; sino los vicios y lo más cercano a ellos, la ignorancia, la insensibilidad y la demencia».

Lázaro representa a ese *vulgo*, y por ello huye a lo largo de toda su vida de la pobreza que le reduce al hambre, de la desnudez, que lo priva de honor —de ahí que en cuanto puede, se compre ropa y espada—, o de la infamia, cuando se convence para negar que comparte esposa con el arcipreste del Salvador. Para Vives lo que el hombre debe rechazar es la ignorancia, la insensibilidad y la demencia: la ignorancia que lo condena a desconocerse a sí mismo, la insensibilidad que le aleja de la empatía con el prójimo y la demencia que le hace escoger lo que no sirve para la salvación eterna del alma. Cuando el hombre no es consciente de esto se pasa la vida quejándose y lamentándose de que «en esta vida de que los malos son ricos, gozan de salud y viven contentos, mientras que, por el contrario, los buenos son pobres, sufren enfermedades y no salen de la tristeza». Explica el valenciano que los que así piensan es porque desconocen cuáles son los verdaderos bienes (Vives 2000: V 2115). Y lo que desconocen principalmente es el valor de uso de los bienes (Vives 2001: 21). Esta ignorancia colectiva de la verdad es achacada usualmente al ejemplo de los sacerdotes.

Es precisamente el clero, según los humanistas, quien tiene el deber de promover esta sociedad de la caridad con sus palabras y, sobre todo, con su ejemplo. De ahí nace la censura de la religiosidad exterior que no se expande dentro del corazón. Esta crítica aparece en el *Diálogo de doctrina christiana* cuando el cura ve en la religión interior el peligro de no saberse nunca si es sincera o no, porque el hombre no puede observar el corazón de sus semejantes (2009: 484s). De este modo defendía una religión *tasada* con ceremonias visibles y medibles. La solución al problema es la que Vives ofrece en el pasaje citado: hay que dejar a Dios que juzgue el corazón del hombre. Por eso insiste el valenciano en que nadie juzgue a nadie (2001: 61) y en que no se escudriñe ni menos aún

se desvele las torpezas de la vida de los demás (2001: 66). Es Dios el único que puede penetrar en lo hondo y llamar al hombre a un determinado destino.

Teniendo esto presente, la conclusión del arzobispo en el citado *Diálogo de doctrina christiana* es clara (2009: 484): «Que el christiano, después de aver recebido el agua del baptismo, se funda principalmente en fe y charidad, y luego en aprovechar a todos y no dañar a alguno, y, en fin, en bivir a exemplo de Jesu Christo nuestro Señor pura y sinceramente». Este debe ser el objetivo del ministerio sacerdotal. La sociedad, sin embargo, sólo ofrece vías degeneradas de existencia. Así se comprueba en el ejemplo que venimos citando de Lázaro de Tormes, que aprende de una madre que lo abandona a un ciego, del propio ciego, de un escudero y, sobre todo, de diversos miembros del clero a los que sirve. La conclusión de la obra no puede ser otra, dado que Lázaro no recibió en herencia de sus *educadores* la virtud, que, a juicio de Vives, debería ser el principal lucro de la educación (Vives 1997a: II 54): «En efecto, no es necesaria ninguna herencia sino la virtud, pues rápidamente el hombre bueno alcanzará las riquezas y el malo las derrochará. Que el Señor pide cuentas a los padres acerca de la educación de sus hijos, no sólo lo dice la propia naturaleza por sí misma, sino especialmente nos lo enseñan las Sagradas Escrituras con sus ejemplos y preceptos».

Esa virtud es la garantía del comportamiento cristiano. Es, por decirlo con el propio Vives, la marca del cristiano (Vives 2004: 118):

> Pero ciertamente no veo con qué cara nos atrevemos los cristianos a confesarnos tales, cuando no hacemos ninguna de las cosas que Cristo mandó en primer lugar y casi con exclusividad. Los filósofos paganos tenían su señal por la que eran reconocidos: los pies descalzos, como informa el Nacianceno, o la humildad de su vestimenta; los judíos tienen la circuncisión, los soldados sus enseñas de guerra; las ovejas están marcadas y las mercancías también. ¿Acaso Cristo no tiene ninguna señal con la que marca a los suyos y los separa de los demás? *En esto*, dice, *conocerán todos que sois mis discípulos si os amáis mutuamente*, y en seguida: éste es mi precepto que os améis mutuamente. Esto es lo esencial, éste es el primer dogma. La naturaleza del amor consiste en hacer comunes todas las cosas.

Es más, sin misericordia no hay cristianismo posible (Vives 2004: 116): «El señor no se preocupa de sus sacrificios y ceremonias, pero exige del hombre la misericordia y a ella sola promete recompensa». Sin embargo, para que el ejercicio de la caridad sea señal del cristiano debe practicarse motivado por el amor a Cristo, sabiendo que «nada se da a Cristo con más autenticidad que cuanto se da a los pobres» (Vives 2001: 56). Desde Cristo y a través del amor puede construirse una sociedad estable y pacífica. Desde esta perspectiva se explica la exigencia de reforma de la Iglesia en la que los humanistas no cejan. La predicación del mensaje de amor es, a juicio de estos autores, la obligación primordial del clero. Por ello, y constatada la negligencia de gran parte del clero, Vives, como ya se dijo de Díaz de Luco, reivindica el papel de la sociedad civil y de los laicos. Les pide que tomen la iniciativa en la reforma de la Iglesia (Colahan-Masferrer 2007: 2-4). Por esta misma razón confiere al poder civil la iniciativa en el tratamiento de la pobreza (Vives 2004: 66).

De esta manera el tema del mal ejemplo del clero, tan habitual en la literatura de la época, vertebra también *e.gr.* el *Lazarillo* (Wardropper 1961: 441-7). Este tipo de censuras venían de muy atrás y es usual en el siglo XV en autores como Valla, que apuntaba al propio papa para decir que el ejemplo del obispo de Roma ha corrompido toda la sociedad (1952: 101-2). La razón última es que el clero hace todo lo contrario de lo que predica: esquilma cuando predica no robar, es sacrílego cuando clama contra la idolatría, exige respeto para sí mismo cuando no respeta las leyes de Cristo. Desde el papa hacia abajo todo el clero es censurado por su falta de compromiso con la doctrina de Cristo. En este sentido son ellos los culpables de la subversión de valores de la que venimos hablando a lo largo de este trabajo (Vives 1997c: 131): «Los sacerdotes de Cristo se han apartado mucho de la primera y auténtica doctrina, así como de la integridad de vida, y por causa de ellos el pueblo se ha apartado mucho de la verdadera doctrina e incorrupta piedad».

Surge así una literatura en la que se trata de fijar cuáles son los deberes del clero, empezando nuevamente por los mismos obispos (Navarro Duran 1999: 126):

> ¿Quieres que te diga yo qué cosa es ser obispo? Yo te lo diré: tener grandísimo cuidado de aquellas ánimas que le son encomendadas, y si menester fuere, poner la vida por cada una dellas;

> predicarles ordinariamente, así con buenas palabras y doctrina como con ejemplo de vida muy santa, y para esto saber y entender toda la Sacra Escriptura; tener las manos muy limpias de cosas mundanas; orar continuamente por la salud de su pueblo, proveerlo de personas sanctas, de buena doctrina y vida, que les administren los sacramentos; socorrer a los pobres en sus necesidades, dándoles de balde lo que de balde recibieron.

En este fragmento del *Dialogo de Mercurio y Carón* se sistematiza lo que en otras obras se explica por extenso. Predicar, administrar sacramentos y socorrer a los pobres son, en síntesis, las obligaciones del clero. En ello se insiste una y otra vez en la literatura del siglo XVI, y de ahí nacerá precisamente la mencionada reivindicación de los laicos dentro la Iglesia y, desde luego, del poder civil como fuerza a la que encomienda la reforma interna de la Iglesia (Colahan-Masferrer 2007: 2-4). A esto responde el *Diálogo de Doctrina Christiana* con el vocablo *suficiencia* explicado en el *Aviso* como la capacidad y la formación y la vocación para cumplir cada sacerdote con su papel (Tejada Herce 1996: 160-1):

> ¡Cuán más justo es que los que aceptan oficio de curar ánimas y se ofrecen a lo hacer, tengan la suficiencia necesaria y teman que han de ser justamente condemnados ante Dios por los daños que con su ignorancia hicieren en las ánimas de quien se encargaron! Por tanto, mucho debe mirar el sacerdote de no encargarse de semejante oficio sin la doctrina y suficiencia necesarias para ello. (...) Y sobre todo dándose mucho a leer y entender la Escriptura Sagrada, que es el fundamento de nuestra sancta fe católica, y donde está encerrada la ley divina que los sacerdotes han de saber y enseñar a sus pueblos, para que Dios no se pueda quejar dellos.

Sin embargo, el clero persigue justo lo contrario de lo que deben sin ser conscientes de que no hay nada más peligroso que un sacerdote que no cumpla con su ministerio (Colahan-Masferrer 2007: 56). El peligro reside —y volvemos así al principio de este trabajo— en que provoca la reversión de los valores de la sociedad (Vives 1997c: 234):

> No buscamos la paz, sino la seguridad y el ocio para satisfacer los placeres; no queremos hacer bien a los demás, sino que ellos nos lo hagan a nosotros; no queremos amar a los demás, sino

> que ellos nos amen a nosotros; y no pedimos, en efecto, aquello que constituye el máximo don para el hombre, esto es, que conceda un buen corazón, que cambie, domeñe o someta las malas pasiones a la razón, sino que ningún temor perturbe de repente los placeres, el lujo y nuestra altanería, a fin de que a los malos deseos les sea posible ejercer libremente su dominio en una seguridad profunda y tranquila. ¿Qué santo pensamos que va a escuchar estos deseos tan vergonzosos? ¿Qué santo no los condenaría y rechazaría? Lo que nos daría vergüenza pronunciar si un hombre fuese juez y el encargado de escuchar pretendemos conseguirlo de Dios inmortal, sapientísimo, cuando por ello de un hombre bueno recibiríamos recriminación y reprensión.

En esa sociedad Dios es una mera excusa para justificar la realidad perversa como sucede en el *Lazarillo* con los conceptos de justicia, amor o bondad. Por esta razón se convierte en tema obligado en todas las obras católicas —y no católicas— de reforma insistir en que se ha de elevar la preparación de los curas, porque su ignorancia produce grandes perjuicios al común de la Iglesia. El perjuicio fundamental es la tibieza y la banalidad de la fe del pueblo de Dios. Todos estos textos testimonian el desánimo de una sociedad cristiana ante unos pastores que no cuidan del rebaño, porque su comportamiento está determinado por la avaricia, la simulación y la mundanidad, como dice Díaz de Luco en el *Aviso* (Tejada Herce 1996: 171-2). Las reformas del clero abanderadas por los humanistas caminan, por tanto, entre la reivindicación de la caridad como centro del deber ministerial y la censura de los comportamientos mercenarios de una parte destacada de la jerarquía eclesiástica. Los humanistas bascularán entre poner el foco en uno de estos elementos o en el otro, y de ahí que existan entre ellos diversos grados de crítica. De ahí podrá surgir también diversos grados de heterodoxia. Pero también de ahí surgen debates plenamente ortodoxos en los que se tratará de corregir todas y cada una de estas disfunciones, aunque salvaguardando la tradición y la autoridad jerárquica de la Iglesia.

Bibliografía citada

BENLLOCH POVEDA, A. (2009): «San Juan de Ribera, el rey y la expulsión de los moriscos». En Emilio CALLADO ESTELA (coord.), *Curae et studii exemplum. El patriarca Ribera, cuatrocientos años después*. Prólogo Antonio Mestre Sanchís, Valencia, Universitat.

CALERO CALERO, F. (2004): *Juan Luis Vives, autor del Diálogo de Mercurio y Carón*, Valencia, Ajuntament.

— (2006): *Juan Luis Vives, autor del Lazarillo de Tormes*, Valencia, Ajuntament.

CAMPOS, F.J. (2006): *Cartas y testamento de Santo Tomás de Villanueva*. Revista Augustiniana, Madrid.

CARRANZA DE MIRANDA, Fr. Bartolomé (1994): *Controversia sobre la necesaria residencia personal de los obispos*. Introducción, primera versión castellana, notas y edición facsímil del texto princeps latino por J. Ignacio Tellechea Idígoras, Madrid, FUE.

COLAHAN C. y MASFERRER R (2007): *Díaz de Luco's Guide for Bishops. Spanish Reform and the Lazarillo*, ACMRS, Tempe Arizona.

CORONEL RAMOS, Marco Antonio (2001): «El Sermón de la Montaña y el Lazarillo de Tormes: un episodio erasmista», eHumanista 18: 336-365.

EHLERS, B. (2006): *Between Christians and Moriscos. Juan de Ribera and Religious Reform in Valencia, 1568-1614*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.

ESPONERA CERDÁN, A. (2009): «Aproximación histórico-teológica a los sermones del Patriarca sobre los dominicos». En Emilio CALLADO ESTELA (coord.), *Curae et studii exemplum. El patriarca Ribera, cuatrocientos años después*. Prólogo Antonio Mestre Sanchís, Valencia, Universitat.

GARCÍA MARTÍNEZ, S. (1977): *El patriarca Ribera y la extirpación del erasmismo valenciano*, Valencia, Universidad.

JEDIN, H. (1985): *Il tipo ideale de vescovo secondo la riforma cattolica*, Morcelliana, Roma.

MÁRTIRES, B. de los (1767): *Stimulus pastorum*, Augustae Vindelicorum, Rieger.

MIRANDOLA, P. della (2003): *Discurso sobre la dignidad del hombre. Versión completa*. Traducción y prólogo de A. Tulián, Buenos Aires, Longseller.

NAVARRO DURÁN, R. (1999): *Diálogo de Mercurio y Carón*, Madrid, Alianza.

— (2010): *La verdad sobre el caso del Lazarillo de Tormes*, Berriozar, Cenlit.

OCKHAM, Guillermo de (2001): *Sobre el gobierno tiránico del papa*. Estudio preliminar, traducción y notas de Pedro Rodríguez Santidrián, Madrid, Tecnos.

RIBER, L. ed. (1992 reimpr): *J.Lazarillo. Vives, De veritate fidei*. Valencia, Consell valencià de cultura, vol II.

RIBERA, Juan de (1987-2001): *Sermones. Sermones de los tiempos litúrgicos, I (Sermones del 1 al 60).* Primera transcripción de los originales autógrafos, notas y estudio preliminar por el canónigo profesor don Ramón Robres Lluch, Valencia, Edicep.

RICAPITO, J.V. (1997): «Commonality of Thought: Juan Luis Vives and *Lazarillo de Tormes*». *Crítica Hispánica* 19, Nos. 1-2, 24-40.

RICO, F. (2006[19]): *Lazarillo de Tormes*. Cátedra, Madrid.

ROBRES LLUCH, R. (1960): *San Juan de Ribera, Patriarca de Antioquía, Arzobispo y virrey de Valencia 1532-1611. Un obispo según el ideal de Trento*, Juan Flors, editor, Barcelona.

TEJADA HERCE, J.L. ed. (1996): *Juan Bernal Díaz de Luco*, *Aviso de Curas*. FUE, Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid-Salamanca

TELLECHEA IDÍGORAS, J.I. (1963): *El obispo ideal en el siglo de la reforma*. Roma, Iglesia Nacional Española

VALLA, L. (1952): *La falsa donazione di Costantino (Contro il potere temporale dei papi)*. a cura di Gabriele Pepe, Universale Economica,Milano.

VIVES, J.L. (1992): *Sobre las disensiones de europa y la guerra de los turcos. De Europae Dissidiis et Republica. Las disensiones de Europa, y el estado*. Valencia, Ajuntament.

— (1994): *Los diálogos. Linguae Latinae Exercitatio*, Trad. Calero y Echarte. Valencia, Ajuntament.

— (1997a): *De disciplinis. Las disciplinas*, 3 vols. Traducción de M. A. Coronel Ramos *et alii*. Valencia, Ajuntament.

— (1997b): *Interpretación de las bucólicas*. Ed. de J. Esteve. Valencia, Ajuntament..

— (1997c) *De concordia et discordia in humano genere*. Valencia, Ajuntament.

— (2000): *Comentarios a Ciudad de Dios de S. Agustín*, 5 vols. Valencia, Ajuntament.

— (2001): *Introductio ad sapientiam. Introducción a la sabiduría*. Traducción, notas y estudio de Ismael Roca y Ángel Gómez-Hortigüela, València, Ajuntament.

— (2004): *De subventione pauperum; Sobre el socorro de los pobres. De communione rerum; Sobre la comunión de bienes*. Introducción, traducción y notas de Francisco Calero Calero. Valencia, Ajuntament.

— (2009): *Diálogo de doctrina christiana*. Edición de Fco. Calero y M.A. Coronel Ramos. Madrid, UNED-BAC.

WAILES, S.L. (1997): *The Rich Man and Lazarus on the Reformation Stage. A Contribution to the Social History of German Drama*, Selinsgrove-London, Susquehanna University Press-Associated University Presses.

WARDROPPER, B. (1961): «El trastorno de la moral en el *Lazarillo*», *Nueva revista de filología hispánica* 15, 441-7.

WICLIF, J. (1863): *Tractatus de officio pastorali*, Lipsiae, Edelmann.

CORONEL RAMOS, Marco Antonio, «La caridad: voces de reforma del clero en el siglo XVI», *SPhV* 15 (2013), pp. 163-182.

RESUMEN

El siguiente trabajo presenta la caridad y el interés cómo los dos conceptos básicos manejados por los reformadores del clero a lo largo del siglo XVI. La vigencia de estos términos se hace presente especialmente en autores inspirados por el humanismo erasmista como J.L. Vives, pero también por personalidades eclesiásticas como Díaz de Luco y los arzobispos de Valencia Tomás de Villanueva y Juan de Ribera.

PALABRAS CLAVE: Humanismo, Reformas de la Iglesia, Literatura del siglo XVI, san Juan de Ribera, J.L. Vives, Lazarillo de Tormes.

ABSTRACT

The following work presents charity and interest as the two basic concepts handled by the reformers of the clergy throughout the sixteenth century. The validity of these terms is present especially in authors inspired by Erasmian humanism as J.L. Vives but also in ecclesiastical personalities as Díaz de Luco and the Archbishops of Valencia Thomas of Villanueva and Juan de Ribera.

KEYWORDS: Humanism, Church reforms, 16th century literature, Saint Juan de Ribera, J.L. Vives, Lazarillo de Tormes.

Studia Philologica Valentina
Vol. 15, n.s. 12 (2013) 189-220 ISSN: 1135-9560

El patriarca Juan de Ribera y el *Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros*

The Patriarch Juan de Ribera and the *Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros*

Francisco Pons Fuster
Universitat de València

Fecha de recepción: 04/12/12
Fecha de aceptación: 10/03/13

I. La publicación del «Catechismo»: contexto histórico

El problema morisco valenciano se planteó con toda su crudeza tras el bautismo forzoso de una parte de los mudéjares a manos de los agermanados. La validación oficial del mismo en 1525 significó además la extensión del bautismo obligatorio al resto de los mudéjares valencianos. A partir de esos momentos, los nuevos convertidos de moros, los moriscos, se vieron sometidos al albur de las diferentes medidas políticas y de cualquier otro tipo que se arbitraron desde los ámbitos de poder y que, en definitiva, no consiguieron su objetivo final: la conversión sincera de los moriscos al cristianismo y su asimilación total a la sociedad cristiana.

Los avatares por los que atravesó el problema morisco valenciano pueden seguirse en extenso en los estudios históricos de los especialistas. Destacamos los efectuados por R. Benítez Sánchez-Blanco, a quien seguiremos ahora para enmarcar en su contexto histórico la publicación del «Catechismo» del Patriarca Juan de Ribera el año 1599.[1]

En 1595, Felipe II, influido tal vez por la «carta apocalíptica cargada de proféticas amenazas» que le remitió el arzobispo Juan de Ribera, decidió llevar a cabo una nueva campaña misional para la

---

[1] Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros. Impresso por orden del Patriarcha de Antiochia y Arçobispo de Valencia Don Juan de Ribera, En Valencia, en casa de Pedro Patricio Mey, junto a S. Martín, MDXCIX.

evangelización de los moriscos, implicándose en su gestación hasta su muerte en 1598. Entre las medidas que entonces se analizaron estaba también la propuesta de publicación del «Catechismo», pues el 24 de julio de 1597, la junta encargada de la preparación de la nueva campaña estudió «el parecer que fray Diego Granero, calificador del Santo Oficio» había hecho «sobre el catecismo preparado para los catequistas por el arzobispo Juan de Ribera, sobre un manuscrito de Martín de Ayala».[2] La junta, siguiendo el dictamen del calificador, era de la opinión que el libro primero, que «tratava de la secta de Mahoma, de la ley de los judíos, de la secta de los philósophos y de la religión cristiana y que en todo traýa argumento en pro y en contra y que con mucha erudictión resolvía lo que se avía de tener», se publicara en latín. El rey aceptó la propuesta, pero quiso que antes de imprimirse se le remitiera el catecismo.[3]

La campaña misional propuesta, a pesar de lo avanzado de su puesta en ejecución, no pudo llevarse a cabo por la lentitud de la burocracia romana y, fundamentalmente, por la muerte de Felipe II en 1598.[4] Sin embargo, ello no impidió que el Patriarca Ribera, omitiendo el parecer de la publicación en latín del libro primero, decidiera publicar en Valencia el «Catechismo» el año 1599, quizás aprovechándose del cambio de coyuntura propiciado por el acceso al trono del nuevo rey Felipe III. Incluso, Ribera, como más adelante veremos, redactó el mismo año 1599 una carta dirigida a los religiosos que iban a encargarse de la nueva campaña de evangelización.[5]

Ribera antepuso al catecismo una carta dirigida «a los rectores, predicadores y confesores de su Arçobispado», lo que deja entrever que el objetivo de su publicación debía servir por igual a los rectores de las parroquias de moriscos (empeño personal de Ribera) y también a los predicadores y confesores que se encargarían de la campaña misional (preferencia básica de Felipe II).[6] En la carta, explicitó las razones que le hicieron decantarse por la publicación de este catecismo, aunque las mismas no aclaran en ningún caso

[2] R. Benítez Sánchez-Blanco: Heroicas Decisiones. La Monarquía Católica y los moriscos valencianos, Valencia, 2001, pp. 320-321.

[3] *Ibíd.*, pp. 321-322.

[4] *Ibíd.*, p. 323.

[5] Vid.: Gaspar Escolano: Década Primera de la Historia de Valencia, Valencia, 1611-1972, Vol. VI, Lib. X, cols. 1783-1798.

[6] Catechismo, Carta del Patriarca y Arçobispo de Valencia Don Juan de Ribera a los Rectores, Predicadores, y Confessores de su Arçobispado, fols. 2-3vº.

el por qué después de tantos años ejerciendo como pastor de la iglesia valenciana optó por publicarlo en una fecha tan tardía. Incluso, la justificación que adujo no deja de ser ciertamente novelesca, considerando que el arzobispo Martín de Ayala, su supuesto autor, rigió la diócesis de Valencia desde 1564 hasta 1566 y que Ribera imprimió la obra en 1599.

El catecismo llegó a manos de Ribera en una fecha indeterminada, sin nombre de autor, «pero con opinión de que era compuesto por el Reverendíssimo señor Don Martín de Ayala Arçobispo desta sancta Iglesia; la qual opinión se confirmó con tantas conjeturas, que vino a ser certeza». Tales conjeturas eran el haberse encontrado el original entre los papeles del arzobispo Ayala, haber sido escrito por el que fue su secretario, Don Juan Bautista Pérez, después obispo de Segorbe, y, sobre todo, porque el original estaba enmendado en muchas partes por notas autógrafas del mismo arzobispo Ayala. A pesar de todo, en ningún caso el original estaba en condiciones de publicarse, por lo que fue necesario que el propio Ribera, «juntamente con algunas personas doctas» de su entorno y otras, dedicaran algunos meses a «disponer las materias y capítulos, y assí mismo en añadir y mudar palabras y cláusulas para mayor claridad de la doctrina».[7]

A pesar del ímprobo trabajo que entre todos se llevó a cabo, Juan de Ribera no quiso atribuirse la obra, sino que recomendó su publicación por la estima que todos sentían, también el rey Felipe II, «que haya sancta gloria», por el arzobispo Martín de Ayala. Ello permitió a Ribera avanzar una nueva digresión, ciertamente dudosa por no justificarse la fuente de la misma, afirmando que Martín de Ayala comenzó a escribir su catecismo siendo obispo de Guadix, suspendió su redacción mientras fue obispo de Segovia, y volvió a reemprenderla cuando fue nombrado arzobispo de Valencia. Conviene en todo caso aclarar que la suspensión de su redacción en Segovia obedeció a no haber allí moriscos a los que catequizar, lo que sí sucedía en Guadix y Valencia.

Respecto a su opinión sobre la obra, Ribera justificó su impresión con un amplio juicio laudatorio:

> En ella se tratan todas las materias necessarias para instruyr un infiel a la Fe del Evangelio; y particularmente el que huviere

[7] *Ibíd.*, fols, 2-2vº.

> seguido la secta de Mahoma. Porque no solo muestra con razones y conveniencias naturales y morales la pureza y hermosura de nuestra sancta Fe; pero haze demonstraciones de la torpeza, y desatinos que hay en la secta de Mahoma. Y en lo uno y en lo otro procede con tanta claridad de razones y conceptos, y con tan llano estilo, que se conoce bien el cuydado y diligencia que puso en conmensurar y acomodar la escriptura al talento de los que havían de ser enseñados. Pero de tal manera haze esto, que también los doctos hallarán aechadas las verdades de nuestra sancta religión, y provadas con lugares de la Sancta Escriptura, y de los Sanctos Padres que la declararon.[8]

Excesivo optimismo mostró Ribera respecto a lo que denominó «conmensurar y acomodar la escriptura al talento de los que havían de ser enseñados», incluso, añadiríamos nosotros, al talento de los que supuestamente habían de enseñarla, pues, como luego trataremos de demostrar, y el propio fracaso del catecismo lo confirmaría, ni los primeros podían mostrar interés alguno por el contenido del catecismo, ni en muchos casos los segundos tenían preparación doctrinal suficiente para enseñarlo. Sin embargo, sí que coincidimos con el Patriarca en que la forma dialogada que el catecismo adopta, un discípulo que pregunta y un maestro que le responde, era quizás la más adecuada; aunque, la forma dialogada nunca sea equilibrada, pues la sencillas preguntas del discípulo musulmán van seguidas de extensas respuestas del maestro cristiano.

Finalmente, Ribera quiso implicar a todos aquellos a los que el catecismo iba dirigido, pidiéndoles que lo utilizaran en sus oficios, pero, sobre todo, que lo leyeran muchas veces y que si fuera posible se lo aprendieran de memoria. Tarea esta última difícil de cumplir considerando su extensión, pues el catecismo tenía 442 páginas.

Casi por las mismas fechas que Juan de Ribera daba a la imprenta su catecismo, otro prelado, el obispo de Jaén, D. Francisco Sarmiento, se inclinaba con la misma finalidad que el Patriarca por reeditar otra obra que, curiosamente, se había publicado en Valencia en 1532. Nos referimos al *Antialcorano* del canónigo de Gandía Bernardo Pérez de Chinchón. El obispo de Jaén, en una situación sin duda menos dramática que la que planteaba en Va-

[8] *Ibíd.*, fol. 3.

lencia el problema morisco, se encontró con que muchos moriscos habían sido exiliados a su diócesis tras la revuelta de las Alpujarras, y pensó que una reedición de la obra de Bernardo Pérez podía ser de gran utilidad para todos los eclesiásticos que tuvieran que dedicarse a la evangelización de los moriscos. Así pues, mientras en Valencia se editaba un nuevo catecismo y ya casi nadie recordaba la obra del canónigo de Gandía, de similar contenido e incluso de más amena lectura, en Jaén se desempolvaba una nueva edición de la misma que se imprimió en Salamanca en 1595.[9] En ambos casos, hay que avanzar, fueron un auténtico fracaso y no consiguieron la finalidad que perseguían, a pesar del interés que demostraron sus promotores.

II. El autor del «Catechismo» y la estructura de la obra

En 1983, las razonadas dudas que a R. García Cárcel le planteaba la autoría del «Catechismo» le llevó a concluir que «fue, ante todo, obra del propio patriarca Ribera que usó de textos dispersos del difunto arzobispo Ayala y otros materiales entre los que destacan los Antialcoranes». Reforzaba su jucio aduciendo que en 1599 «un hombre como Ribera que se había decantado ya públicamente por la expulsión de los moriscos, no podía respaldar con su nombre una obra que partía del supuesto de la *posibilidad* de la conversión de los moriscos, en la que ciertamente Ribera hacía, por lo menos, 10 años no creía». De este modo, publicando «el Catecismo de tan híbrido origen, Ribera a la vez que satisfacía las presiones del sector eclesiástico más liberal respecto a los moriscos (los obispos Juan Bautista Pérez o Feliciano Figueroa), iba a consumar el ultimátum sobre los moriscos probando ante el rey que la razón estaba de su parte: que pese al esfuerzo de la realización y publicación de un Catecismo, desde el punto de vista teológico, ciertamente impecable, el problema morisco era insoluble. Diez años después el rey le daría la razón. La expulsión, de proyecto se convertía en un hecho».[10]

De todas las conclusiones expuestas quizás la menos convincente, a expensas de ser ciertas las supuestas presiones del sector

[9] Bernardo Pérez de Chinchón: *Antialcorano*, Salamanca, 1595.

[10] R. García Cárcel: «Estudio crítico del *catecismo* de Ribera-Ayala», Les Morisques et leur temps, Table ronde internationales, 4-7 juillet 1981, Montpellier, 1983, p. 167.

eclesiástico más liberal, sea la afirmación de que en 1599 Ribera ya se hubiera decantado como única opción por la expulsión de los moriscos, pues, como ha demostrado R. Benítez Sánchez-Blanco, está documentalmente probado que en 1595 se aprobó una nueva campaña misional y, coincidiendo con ella, se decidió discutir la publicación del catecismo propuesto por Ribera. Refuerza este juicio la carta que el Arzobispo remitió a los predicadores el 16 de julio de 1599 en la que, como después veremos, hizo alusión al catecismo y a la nueva campaña misional que con su publicación se iba a llevar a cabo.

Por otra parte, para la fundamentación de lo que fueron sus conclusiones finales, R. García Cárcel analizó la dependencia del Catecismo de 1599, de aquellas obras de autores cristianos de polémica que denominó de forma general como Antialcoranes, aportando los ejemplos de los *Sermones* de Martín García (Barcelona, 1517), la *Confusión de la secta mahomética y del Alcorán* de Juan Andrés (Valencia, 1515), el *Antialcorano* de Bernardo Pérez de Chinchón (Valencia, 1532), así como otras obras de Juan de Segovia y del franciscano Alonso de Espina. De todas ellas, la más consultada para escribirse el catecismo, al menos aquellas partes del mismo en las que se analizaba la doctrina musulmana, fue la de Bernardo Pérez de Chinchón, «como se demuestra observando las citas expresas del Corán que coinciden con las de Pérez de Chinchón (un total de 23 citas)».[11] Finalmente, en este aspecto de las dependencias o influencias de los Antialcoranes en el catecismo, García Cárcel afirmaba: «La razón por la que en ningún momento alude Ribera a esta clarísima transposición de los alcoranes es porque estas obras figuraban en el Índice de libros prohibidos desde 1559».[12] Afirmación que resulta difícil compartir cuando, como hemos visto, la obra de Bernardo Pérez de Chinchón se publicó de nuevo en 1595 por el obispo de Jaén, Francisco Sarmiento, con la misma finalidad que Ribera quiso que se publicara en Valencia el catecismo.

No vamos a entrar en otras pruebas aportadas por García Cárcel para justificar su atribución del catecismo a Ribera. Coincidimos plenamente con él en que, pudiendo ser cierto que el Patriarca se encontró con los cuadernos originales de Ayala, los cambios

[11] *Ibíd.*, p. 166.
[12] *Ibíd.*, p. 166.

tan sustanciales que introdujo permiten concluir que más que de un catecismo del arzobispo de Ayala fue el catecismo que Ribera quiso que se publicara, y, por tanto, fue una obra suya.

La estructura interna del «Catechismo» es muy clara. Es un volumen de 442 páginas más su correspondiente índice, divido en dos libros de desigual amplitud y de temática diferente y expuesto en forma de diálogo entre un musulmán y un supuesto clérigo cristiano colaborador de Martín de Ayala, entonces obispo de Guadix. El libro primero consta de 253 páginas, mientras que el segundo abarca 89 páginas. El primero está dividido en 25 diálogos; los 12 primeros pueden considerarse introductorios, pues en ellos se trata el encuentro entre los dos personajes protagonistas y de temas generales como el concepto de Dios, el hombre, el pecado, el judaísmo y la doctrina de los filósofos gentiles. Los diálogos 13-19 analizan, con una clara voluntad de crítica y de desprecio, los principios fundamentales de la religión musulmana y la vida de Mahoma. Finalmente, los diálogos 20-25 tratan de probar que la religión cristiana es el único y necesario camino para ir a Dios.

El libro segundo, a pesar de su menor amplitud, consta de 47 diálogos. Los primeros nueve se dedican a la fe, siete a la esperanza, nueve a la caridad, diez a los sacramentos y doce a la obediencia. En este libro segundo el protagonista musulmán ya ha decidido aceptar el cristianismo y, por tanto, de lo que se trata ahora es de adoctrinarle, de instruirle, en la fe cristiana.

Esta segunda parte es la que, según García Cárcel, «parece tener más puntos de contacto con la obra de Ayala». Sobre todo, con su *De divinis, apostolicis atque eclesiasticis traditionibus* (Colonia, 1548), en la que se evidencian las huellas de su «beligerante antiprotestantismo» a partir de la priorización de la Revelación sobre las Sagradas Escrituras y el análisis de las oraciones, sacramentos, etc.[13]

Sin embargo, independientemente de si el libro primero del «Catechismo» está influido por los libros de polémica o Antialcoranes, cuestión que trataremos posteriormente, y si se aprecia en él más la mano de Ribera que la de Ayala, mientras que el contenido del segundo libro es más personal de Ayala, hay un hecho que conviene remarcar, y es la voluntariedad y predisposición que muestra

[13] *Ibíd.*, p. 166.

el discípulo musulmán, uno de los protagonistas, a ser instruido en la religión cristiana. Presupuesto difícilmente aceptable, considerando además que se trataba de una persona instruida a la que una supuesta crisis de fe le hizo acudir a buscar el consuelo en el conocimiento e instrucción de la fe cristiana. Voluntariedad y predisposición que, como se evidenció de forma generalizada en el caso de los moriscos valencianos, no se produjo casi nunca, pues siempre se mostraron remisos, por no decir claramente en contra, a instruirse en la fe cristiana y más todavía a hacerlo por la vía de la imposición.

Otro hecho a reseñar es el recelo que muestra el maestro cristiano, el otro protagonista, hacia la predisposición voluntaria del discípulo musulmán a instruirse en la fe cristiana; recelo que le hace preguntarle por dos veces si ese es realmente su objetivo o si más bien se trata de motivos más espurios como el espionaje o la codicia, incluso llega a amenazarle con que si son estos últimos sus motivos le descubrirían y le harían «quartos». Pero a pesar de que el discípulo musulmán reitera la sinceridad de su objetivo, todavía no se convence su interlocutor y le vuelve a preguntar por qué no se instruyó en otro lugar si como afirma hace ya tiempo que se encuentra entre cristianos. La respuesta ahora es contradictoria, pues si primero alega el no haber tenido oportunidad de hacerlo, los motivos verdaderos quedan reducidos a un canto de alabanza a los trabajos de evangelización del obispo Martín de Ayala en Guadix. Es decir, el mismo supuesto autor del «Catechismo» se alaba a sí mismo, aunque sea por boca del discípulo musulmán: «[…] diez leguas de aquí oy dezir a ciertas personas, que el Obispo y Prelado desta ciudad de Guadix trata al presente desta instrucción con esta gente nueva que tiene a cargo, y lo haze con mucho zelo y destreza, y que es persona que con su doctrina me podrá satisfazer, de manera que yo consiga mi intento».[14]

Pero el celoso Prelado, que tanto se preocupaba de la evangelización de los moriscos, curiosamente no podía atender a este tan predispuesto discípulo musulmán por dos motivos; el primero, porque no entendía bien la lengua castellana y muchas cosas se le pasarían por alto, y el segundo era más curioso, pues no podría instruirle continuamente sin faltar a los negocios de su cargo. Y

[14] Catechismo, fol. 4.

aunque es verdad que el Prelado acostumbraba a ir los domingos a predicar a los cristianos nuevos, estaba ya tan adelantado en su instrucción que de poco le serviría; por tanto, sería mejor que se le instruyera desde el principio.

Al final, cuando ya el discípulo parecía que no iba a encontrar receptividad a su petición, su interlocutor se mostrará dispuesto a instruirlo, pero las razones que alegará son cuanto menos interesantes si consideramos la supuesta formación intelectual y lingüística que habían de tener quienes se dedicaran a la evangelización de los moriscos. No puede pasarse tampoco por alto la brevedad del tiempo dedicado a este menester tan importante.

> Yo soy su intérprete, porque muchos de los nuevamente convertidos no entienden bien la lengua vulgar castellana, y suelo declarar y bolver en Arávigo lo que él ha predicado en lengua vulgar, con la mesma orden, y casi sin perder punto: Y se haze todo con tanta brevedad, que en poco más de una hora predica el Prelado, y lo declaro yo en Arávigo. Assí que mediante el favor de Dios por su amor, y por aprovechar a tan buen desseo, yo te instruiré en lo que del Prelado ha oydo, pues entiendo bien tu lengua.[15]

Convenido pues el acuerdo entre ambos, el maestro convocó al discípulo para iniciar su instrucción seis días después, tiempo durante el cual él había de prepararse siguiendo tres preceptos: encomendándose a Dios para que le enviara lumbre y claridad para desterrar las tinieblas de su alma, procurando desechar de sí la mala vida de los pecados y desnudándose de todas las sectas y opiniones de sus pasados y teniendo fe sin fiar nada a la experiencia.

Si aplicamos estos tres preceptos a la realidad con la que podía enfrentarse un eclesiástico cualquiera de a los que iba dirigido el catecismo a la hora de evangelizar a los moriscos, nos damos cuenta de la imposibilidad de su tarea y del fracaso absoluto que iba a tener la publicación del mismo, pues en ningún caso creemos que los moriscos valencianos estuvieran dispuestos a seguir dichos criterios, sobre todo el tercero de ellos, que le demandaba olvidarse de su religión y de sus costumbres. Sin embargo, no es nuestra pretensión ahora la de desmenuzar el contenido global del

[15] *Ibíd.*, fol. 6.

catecismo, sino la de atender a aquella parte del mismo por la que puede ser considerado como una obra de polémica religiosa. Por tanto, centraremos nuestro análisis exclusivamente en los diálogos 13-19 donde se alude a la secta de Mahoma.

III. El «Catechismo» como obra de polémica religiosa

El catecismo no aludió a Mahoma hasta el diálogo noveno, que trata del pecado y del vicio de la naturaleza humana, para referirse al hecho de que todos nacemos con la mancha del pecado original, afirmando el maestro que el mismo Mahoma en el Corán dijo «que nacemos con una mancha, o ponçoña en el coraçón que él llama porción del diablo».[16] Después, en el diálogo décimo, introdujo de nuevo a Mahoma al afirmar que sólo había un camino para ir a Dios y, por tanto, no podían existir diversas religiones. Además, sólo siendo cristiano se podía ir a Dios, lo que determinó al discípulo a preguntarle qué pasaría con el judío, el moro y el filósofo que otras cosas creían. En ningún caso era posible otra alternativa, pues la multiplicidad de leyes y de religiones era una invención diabólica, que sólo generaba guerras y discordias por causa de las religiones. Incluso el mismo Mahoma, presentado ya como el falso profeta que tuvo un artificio diabólico, se contradecía en el Corán, pues si al principio afirmaba que cada uno se podía salvar en su ley, posteriormente, cuando ya tuvo mucha gente engañada, dijo que el que no creyera en el Corán iría al infierno, que pelearan contra los creyentes de otras religiones y que en ningún caso trabasen amistad ni concertasen matrimonios con ellos.[17] También el diálogo duodécimo, al tratar de la ley judaica y de haber ésta cesado con la venida del Mesías, añadía: «[…] pero la ley perdida de Mahoma por lo que toma y participa de esta ley de Moysén en la circuncisión, y lavatorios, y en otras muchas cerimonias, es por essa parte pestífera, y condenada; y es contra la voluntad de Dios usar de essas cerimonias; porque él quiso que cessassen en viniendo la verdad del Messías hijo suyo».[18]

Así pues, aun antes de referirse específicamente a la vida y a la doctrina de Mahoma, el maestro cristiano no ha dudado en utilizar epítetos tan despreciativos como falso profeta con artifi-

[16] *Ibíd.*, fol. 52.
[17] *Ibíd.*, fol. 64.
[18] *Ibíd.*, fol. 75.

cio diabólico y ley perdida de Mahoma. Los reparos del discípulo ante sus afirmaciones han sido escasos. Tampoco, a continuación, cuando se entre de lleno en la doctrina islámica y en la vida de Mahoma, serán mayores sus defensas. No obstante, el maestro, al principio del diálogo decimotercero, donde pretende probar «que la secta de Mahoma no puede ser camino para Dios» y contar «la viciosa vida de su legislador», se vio obligado a advertirle a su discípulo musulmán para que tuviera paciencia si escuchaba cosas en contra «de la perdida secta de tus passados, y del autor della, que no pienses que lo hazemos por injuriaros y lastimaros (que la sangre del coraçón nos sacaríamos si fuesse menester para convertiros a la verdadera luz) sino porque no se podrá escusar relatando, o redarguyendo algo de lo mucho que esta secta tiene falso y abominable».[19]

Basándose en los libros del *Corán*, la *Suna* y *Acear*, el maestro cristiano hace un breve resumen de la vida de Mahoma, lo que le permite introducir los males escatológicos que supuestamente acontecieron en el tiempo en que nació y se crió el Profeta. Así, siguiendo a S. Gregorio, Sigeberto y Antonino, en ese tiempo hubo grandes señales con las que Dios quiso mostrar la aparición de la «secta bestial de Mahoma».[20] En Antiochia, un ángel visiblemente mató mucha gente de la ciudad, hubo lluvias generalizadas y los ríos se salieron de madre hasta el punto que parecía venir el segundo diluvio, fueron vistos animales espantosos en el Nilo y el Tíber (en este último, un dragón con ojos de fuego) y la muerte de estos animales y su hediondez provocó una epidemia de peste de la que murió el papa Pelayo y le sucedió Gregorio que, por cierto, es el que escribió todo esto.[21]

En la narración sumaria de la vida de Mahoma, el maestro cristiano no dudó en introducir epítetos como «era idiota y ygnorante»;[22] pero, a pesar de ello, aunque sea de forma sesgada, introdujo los principales datos biográficos que podían encontrarse en otros libros de polémica religiosa de autores cristianos. Lo que le diferencia de estos es quizás su intención de aglutinar en un solo diálogo lo que denominaba «cualidades de Mahoma» y que no

[19] *Ibíd.*, fols. 82-83.
[20] *Ibíd.*, fol. 85.
[21] *Ibíd.*, fol. 86.
[22] *Ibíd.*, fol. 86.

eran sino una sarta de insultos como: salteador, tirano, sanguinario, mentiroso, ignorantísimo, carnal, brutal, adúltero, perjuro, espiritado arrepticio, etc. Y claro está, después de referirlas todas, faltándole tiempo, la conclusión era lógica, con todo esto era suficiente para quitar todo crédito a su doctrina. Por tanto, el itinerario seguido hasta ahora por el maestro cristiano es el mismo que el de otros autores de polémica: desacreditar la doctrina islámica por la vía de negar toda credibilidad como profeta a quien tuvo semejantes «cualidades».

Otra cuestión muy querida por los autores cristianos de polémica y que está presente en el catecismo es la del paraíso islámico. De ninguna manera los autores cristianos admitirán otra interpretación que la literal, lo que les conduce a desacreditar esta doctrina islámica. Igual da que el discípulo interponga ahora sus ideas o dudas y que incluso alegue que Mahoma al aludir al comer y beber y a otros placeres que podrán disfrutarse en el paraíso se estuviera refiriendo posiblemente a los gustos y «otros mil contentos espirituales que Dios le tiene guardados» al hombre según le ha referido el maestro en su explicación. Para éste no hay similitud alguna, y la razón alegada es que las palabras utilizadas por Mahoma son tan carnales, que no pueden entenderse en sentido místico, ni tampoco los moros se lo dan, sino que lo entienden al pie de la letra. Y remata su argumento afirmando que si Mahoma hubiera querido significar otra cosa lo hubiera hecho en el Corán. Así pues, solo resta, como vía de descrédito el unificar la doctrina con la vida del Profeta: «De lo dicho se sigue, o que éste fue otro Epicuro, o Polixeno, en la corrupción de su vida, no teniendo cuenta sino con la parte brutal: o que fue de entendimiento torpe y ignorantíssimo; pues no entendió que hay en el hombre otra parte mejor espiritual y más divina, la qual también ha de ser beatificada».[23]

El maestro cristiano concluye su condena del paraíso islámico trayendo a colación las opiniones de autores musulmanes. Recurrirá a Avicena, «a quienes ellos llaman Abencenna o Bencenni» en el cap. 7º del Noveno libro de la Metafísica, donde afirmó: «Nuestra ley que dio Mahomad, muestra y pone la disposición de la felicidad del hombre en las cosas corporales y del sentido, pero hay (dize)

[23] *Ibíd.*, fol. 103.

otra promissión, que la bienaventurança se aprehende y percibe por el entendimiento: y los sabios Theólogos mayor codicia tienen de alcançar esta felicidad, según el entendimiento, que no según los deleytes del cuerpo».[24] También traerá a colación a Aben Ruyz, en el libro decimotercero de la Metafísica, y a Algazel (noveno libro de la Metafísica, texto 39) y añade, sin citarlos, a otros muchos. Curiosamente, la respuesta del alumno es beatífica: «No havéys menester gastar más palabras en esta materia; que yo también tengo ya entendido su error. Bien podéys passar adelante».[25]

Circunstancia común en el catecismo y en las obras de polémica de los autores cristianos es la de dedicar un capítulo entero a exponer lo que califican de errores, mentiras y fábulas que Mahoma puso en el Corán y las que se recogen en la Suna. Se trata de completar el desprestigio, ya que si en primer lugar esta labor se ha centrado en el legislador, ahora se trata de hacer lo mismo con su ley. Se recogen hasta una lista de diecinueve mentiras citando siempre el libro, el capítulo o la sura (azora) de donde se han extraído. A cada una de las «mentiras» se añade su correspondiente calificación. Así, por ejemplo, a la supuesta mentira recogida en el libro 2, azora 3 del Corán donde se afirma «que Dios no perdona los pecados graves sino los livianos», se le contrapone el ser contraria contra la infinita misericordia de Dios.[26] Del mismo modo, a la supuesta cita recogida en el libro 2º azora 1ª de que a los hombres les es imposible abstenerse del uso de las mujeres, se la califica de ser una proposición de hombres carnales y contraria a los dos testamentos, a los profetas y a los hombres santos que han sido vírgenes y continentes.[27] Otras son descalificadas por ser contrarias a las Escrituras, por ser intolerables o blasfemas, por ir contra el libre albedrío y contra la ley de Dios, contra la filosofía y las buenas razones, etc.

Además de los errores e impiedades referidas, se traen a colación lo que se denominan «doctrinas muy nocivas a las buenas costumbres y uso de la virtud», entre las que se recogen: dar rienda suelta a la carne y a la sensualidad, porque permite casarse con cuatro mujeres, aceptar el divorcio, conceder la opción de la

[24] *Ibíd.*, fol. 105.
[25] *Ibíd.*, fol. 106.
[26] *Ibíd.*, fol. 110.
[27] *Ibíd.*, fol. 111.

fornicación con las esclavas, dar licencia para vengar las injurias, aceptar que se mate a los que fueran de otra ley, abrir la puerta al pecado brutal de la sodomía, etc.[28] Frente a todas estas acusaciones lanzadas por el maestro, el discípulo musulmán no contrapone oposición alguna, sólo una vez mantiene dudas respecto al matrimonio con cuatro mujeres, alegando el ejemplo de los profetas y obteniendo como respuesta una cascada de argumentos en contra por parte de su maestro que le hacen finalmente afirmar: «Quitado me havéys la duda que tenía en esta parte, passad adelante en lo que dezíades de la doctrina de Mahoma».[29]

Tampoco es nada prometedor el diálogo decimosexto, porque nada hay en el mismo que se le parezca, pues es una simple disertación del maestro cristiano centrada en la enumeración de los muchos lugares del Corán donde Mahoma se contradice. Y claro está, la conclusión es simple: «De lo dicho hasta aquí resulta, que si Mahoma fue blasphemo y falsario, y se contradize en muchas partes, que también la ley del Alcorán terná falsedades, y blaphemias, y contradictiones: porque allí lo escrivió él todo, y por esta parte debe ser desechado y abominado».[30]

A pesar de que el título del diálogo decimoséptimo ya lo dice todo («De quan mala es la secta de Mahoma por lo que en ella se contiene»), hay un momento en el que se deja entrever que el maestro cristiano parece predispuesto a reconocerle algún mérito a Mahoma. Acontece, cuando su discípulo le plantea la posibilidad de que el Profeta también «predicó constancia, y predicó abstinencia, y ayunos, y limosnas, y otras cosas buenas».[31] Lo que dio lugar a la siguiente respuesta, donde los supuestos méritos se convertirán en nuevas acusaciones: «Pues claro está que no havía de ser todo malo, con algo havía de engañar el demonio a la gente: que él tiene essa condición, que entra santiguando quando se transfigura en ángel de luz: pero su vida impía muestra claramente que sentía él: y aún essas cosas que tienen alguna aparencia de bien, las predicó él con tanta bruteza, que las deshizo todas; y assí no predicó dellas sino el nombre. Predicó ayunos, pero ayunos que durassen todo el día artificial, para darles licencia

[28] *Ibíd.*, fols. 114-120.
[29] *Ibíd.*, fol. 118.
[30] *Ibíd.*, fol. 125.
[31] *Ibíd.*, fol. 128.

que comiessen todo lo que quisiessen, y se hartassen desde que sale el luzero de la noche, hasta el día. Qué cosa más bestial se puede pintar que ésta? De manera que todo su ayuno y abstinencia paró en superstición y voracidad y gula. Constancia yo te diré quánta enseñó, que dize, que Dios perdonará al que por miedo en lo exterior fingiere contra lo que tiene en el coraçón. Quiere dezir, que puede uno ser Moro en lo interior, y por algún temor puede fingir en lo exterior ser Judío o Christiano, y al revés; que es enseñar manifiesta falsedad y contradición. Pues paciencia y charidad ya vees quanta enseñó; pues en muchos lugares da licencia para vengar las injurias, y manda que aborrezcan a todos los que no son de su secta. Y no solo no enseñó en esta su doctrina a obrar virtud, pero ni aun contiene cosas que lleven especie de verdad en la historia o naturaleza de las cosas, sino todo son fábulas y fictiones suyas, y no está llena de otras cosas la Suna, y el libro llamado Acear».[32]

Hay una referencia extemporánea, teniendo en cuenta el contexto del capítulo, pues se trata de una especie de añadido sin más, a los alfaquíes (clérigos musulmanes). Extemporánea, porque habiendo referido el maestro los hechos sobrenaturales acaecidos al Profeta (visita al cielo en el «Alborach»), señala de inmediato: «Y lo bueno es, que también los Alfaquís malos e ignorantes han fingido ciertos milagros fabulosos de su Mahoma, los quales el mesmo Mahoma negó en muchos lugares que los huviesse hecho. Y ya que quisieren porfiar que los hizo, está claro, que de hombre tan impío y vicioso como él era, no se podían esperar sino algunos embustes y prestigios de encantador, hechos con alguna aparencia por arte del diablo».[33]

El diálogo decimoctavo hace alusión a una cuestión que no está demasiado presente en las obras de otros autores cristianos de polémica. Nos referimos a la *taquiyya* o precaución, según Cardaillac, asimilable también al concepto *nicodemismo* o disimulación. La *taquiyya* designaría «el acto por el cual el musulmán aislado en un grupo social hostil, se abstiene de practicar su religión fingiendo adoptar exteriormente la religión que se le quiere imponer».[34]

---

[32] *Ibíd.*, fols. 128-129.

[33] *Ibíd.*, fol. 132.

[34] L. Cardaillac: *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, Madrid, 1979, p. 85.

La *taquiyya* estaría refrendada por el Corán y, en el caso de los moriscos españoles, también por una *fatwa* del muftí de Orán de principios de diciembre de 1504.[35] Y a la *taquiyya* se refirió el discípulo musulmán cuando le pidió a su maestro cristiano aclaraciones sobre el tema antes aludido de la constancia de los moros.

> Desseo mejor entender los que dixisteys de la constancia de los moros: que dezís que ni Mahoma la enseñó, ni los Moros la tienen, porque fingen en lo exterior otra ley de la que creen interiormente; y apruevan por esta ley corrupta no ser mala esta fictión. Yo antes he visto que todos ellos presumen mucho de constantes, y por hazer esso no se tienen en menos; porque parece que el miedo es justa escusa para fingir otra cosa de lo que son, y yo siempre he oydo dezir, que Dios se paga de solo el coraçón.[36]

La respuesta del maestro cristiano certificaba que Mahoma enseñó esta doctrina que ha sido seguida por «sus sequazes». Y si en la parte de África no se observa la misma es porque no se tiene ocasión, pero aquí, «donde parece que aventuran algo en confessar que son Moros, y les conviene fingir en lo exterior ser Christianos (no digo en casos donde tendrían peligro de muerte sino lo hiziessen, que aun en estas, si su religión fuesse verdadera, obligación tendrían a postponello todo, por mostrar abiertamente lo que son en lo substancial que professan) pero por interesse de un maravedí, de una mala palabra, o de que no les saquen una prenda, fingen lo que no son, y niegan la ley que tienen en el coraçón para Mahoma y al demonio».[37] Sin embargo, el maestro reconoce, aunque la califica de herejía, que la aceptación de la *taquiyya* por Mahoma no es sino el mantenimiento y asimilación de una corriente cristiana «que enseñava que era lícito en los tormentos negar a Dios; que era como dezir, que se cumplía con tener en el coraçón a Dios y a su ley, y aunque por miedo exteriormente se negasse, no era pecado».[38]

Los moriscos, forzados a convertirse en cristianos, no aceptaron nunca la nueva realidad y prosiguieron manteniendo sus

[35] Sobre esta *fatwa* del Muftí de Orán, vid.: L. Cardaillac, op. cit., p. 86 y ss.
[36] Catechismo., fols. 132-133.
[37] *Ibíd.*, fols. 133-134.
[38] *Ibíd.*, fol. 134.

costumbres y creencias. Por tanto, a pesar de lo que afirmaba el maestro, no era el mero interés material los que les impelía a la *taquiyya*, sino el miedo, un miedo visceral a la Inquisición, porque convertidos en cristianos, preferían proseguir afirmando que lo eran antes de que se les procesara por apóstatas. Por tanto, es verdad que, como reitera el maestro, la experiencia cotidiana demostraba que los moriscos aunque supieran lo que tenían que hacer como nuevos convertidos, nada de ello hacían, hasta que se les atemorizaba «con imperio, y entonces la hazen; pareciéndoles que de aquella manera no pecan, aunque hagan lo que ellos tienen por malo».[39]

Hasta la muerte si fuere necesario clama el maestro cristiano que se ha de dar fe de la religión que se profesa y ello lo defiende con la razón natural, apelando a la falta de confianza que se puede esperar de alguien que es capaz de fingir en lo exterior lo que cree en su interior y, más aún, considerando que a quien se está negando es al propio Dios. Por tanto, la conclusión, desde su punto de vista, es clara: «De lo dicho se sigue, que pues la perdida secta de Mahoma da licencia para negar por la boca, y para fingir otra cosa de lo que el coraçón siente, que es ley injusta, fingida, y llena de engaño, y contra toda la doctrina divina...».[40] Incluso, apela a los numerosos mártires cristianos que estuvieron dispuesto a dar su vida por la defensa de su fe.

Todavía hay una queja más del maestro cristiano contra los nuevos convertidos, pero es una falacia, pues en ningún momento se dio opción a los mudéjares para que prosiguieran libremente sus creencias. Así pues es totalmente absurdo su juicio final si consideramos el sufrimiento al que se sometió a la fuerza a todo un pueblo: «Y esto basta para que entiendas el estado sancto que has de tomar, y la sancta vocación en que has de vivir: y no seas como muchos mezquinos de estos nuevamente convertidos, que andan coxqueando de ambos pies; a los quales harto más les valdría no venir al conocimiento de la verdad, que después de venidos ser traydores y fementidos, que van contra lo que prometieron, y ni son Moros, ni Christianos, sino como Alárabes sin religión».[41]

[39] *Ibíd.*, fol. 134.
[40] *Ibíd.*, fols. 137-138.
[41] *Ibíd.*, fol. 139.

IV. El extenso diálogo decimonono

Capítulo aparte merece el análisis del diálogo decimonono, no sólo por su extensión, 24 páginas, sino por su contenido. Básicamente, se pretende refutar en él la doctrina y ley del Corán alegando razones naturales y divinas. Respecto a estas últimas, el juicio del maestro es claro: ni fue revelada por Dios, ni hay testimonio auténtico de Dios de esta revelación. Y aunque el discípulo pueda alegar como suficiente que lo diga el propio Dios, para el maestro no basta esto sino que es necesario que haya constancia de ello, lo cual, en el caso de «un hombre semejante» a Mahoma es impensable. Así pues, tras narrar los ejemplos de los milagros de Moisés, Cristo y los Apóstoles, la conclusión en el caso de Mahoma es clara: él ni hizo milagros, ni trajo doctrina conforme a razón, «sino indigna de hombre de juizio».[42]

El maestro cristiano vuelve pues de nuevo al tema de los milagros para refutar a Mahoma y a su doctrina, tema al que ya se había referido de pasada al final del diálogo decimoséptimo. Según él, Mahoma era consciente de los problemas que le podía acarrear la ausencia de milagros a la hora de difundir su doctrina, lo que le hizo afirmar, «que era verdad que él no hazía milagros; porque Dios no le embiava sino a promulgar su ley, y que no le quiso dar Dios el poder de hazer milagros».[43] Y citando la «azora» 5 del Corán confirma como el mismo Mahoma reconoció «que él no hizo ningún milagro, ni le podía hazer».[44] Y respecto a lo que pone en su boca de que el mensajero no tiene otro fin que el «anunciar alegría», entiende que le cuadra poco a Mahoma, «porque no vino sino a anunciar blasphemias, mentiras, discordias, y derramamientos de sangre, y si alguna alegría anunció, fue alegría bestial y carnal, que para en tristeza y llanto».[45] Pero si Mahoma reconoció que no había hecho milagros, otra cuestión diferente es la de los milagros que se le atribuyen, lo que para el maestro cristianos no es otra cosa que invento de «los Alfaquís y Caliphas», para prestigiarle, «porque allende de la confessión del mesmo Mahoma, las fábulas y patrañas que ellos mezclan en sus milagros, dan claramente a entender ser

[42] *Ibíd.*, fol. 146.
[43] *Ibíd.*, fol. 146.
[44] *Ibíd.*, fol. 146.
[45] *Ibíd.*, fol. 147.

ellos fingidos».[46] Y refuerza su argumento apelando de nuevo a la vida de Mahoma.

> Y también la vida viciosa de Mahoma es claro indicio que no hizo milagro ninguno: porque Dios es summa verdad y bondad, y no testificaría con milagros en favor de un hombre adúltero y robador, y a favor de una ley blasphema y carnal.[47]

Frente a la ausencia de milagros para sustentar y divulgar su nueva doctrina, el maestro contrapone, como única alternativa, la difusión de la misma por la espada. Es la media respuesta a la pregunta del discípulo musulmán de por qué medios se valió Mahoma para persuadir a tanta gente, respuesta que se completa con la licencia, es decir: violencia y licencia (de carne). De este modo, sin motivos sobrenaturales de milagros, ni motivos naturales de razones, «acogióse a un remedio bestial y bárbaro, que es la fuerça de armas: y assí lo introduxo y promulgó con robos, muertes, y derramamientos de sangre, destruyendo a los que no la querían recebir: y con este mesmo medio la conservan agora sus ministros, hasta que Dios aplaque su yra, y destruya esta pestilencia del mundo».[48] Curiosamente, el maestro cristiano pretende reforzar su argumentación con una afirmación que cuanto menos choca, considerando que la finalidad del catecismo no era otra que la evangelización de los moriscos. Porque afirmar que la «experiencia muestra, que por miedo nadie cree una cosa», era alimentar los argumentos de los moriscos, pues era realmente con el miedo con el que se pretendía que aceptaran la religión cristiana.

El discípulo musulmán aporta ahora un interrogante incuestionable: Moisés también peleó para imponer su ley y lo mismo hacen los cristianos. La respuesta del maestro es curiosa y, desde luego, justifica lo que podríamos llamar la guerra justa de los cristianos. El doble rasero a la hora de medir se pone aquí de manifiesto.

> Sí pelean los Christianos, pero solamente contra los que les perturban; porque tienen derecho para defenderse de las molestias que les hazen, y librarse de la vexaciones, y cobrar lo que les tienen usurpado: y también hazen fuerça a los que han

[46] *Ibíd.*, fol. 148.
[47] *Ibíd.*, fol. 148.
[48] *Ibíd.*, fol. 150.

> tomado una vez la religión Christiana, y después la dexan; porque es muy justo que les hagan guardar la promesa que a Dios hizieron. Moysén peleó contra los que le impedían la libertad de su pueblo. Pero la Iglesia quando de nuevo persuade la religión Christiana a alguna gente, nunca usa de fuerça corporal, sino persuasión que habla al coraçón, y Dios ha concurrido en su predicación con milagros, quando ha visto que era menester; como lo hemos también experimentado en nuestros días en la conversión de los idólatras de la India y tierras nuevas que se han ganado.[49]

En contrapartida a este canto a la guerra justa y a la «pacífica» conversión de los indígenas americanos por parte de los cristianos, los musulmanes no emplean otro argumento para la conversión de los infieles que la fuerza y la violencia. Incluso se aporta como ejemplo que «quando allá los desta secta quieren hazer a alguno Moro, y le quieren hazer renegar otra ley, y professar el Alcorán, lo suelen hazer con esta cerimonia, que el maestro diputado que le enseña, tiene una espada desnuda en la mano».[50]

Otra de las razones por la que los moros perseveran en su secta es por ser ésta la religión de sus padres. Lo que, para el maestro cristiano, es una respuesta bestial que va contra toda razón divina y humana y que demuestra que no usan del libre albedrío. Afirmación que le conduce a explayarse con diversos ejemplos, entre ellos el de que no tendría sentido el haberse predicado y aceptado el Islam pues al hacerlo se apartaron de la religión de sus antepasados. A pesar de todo, lo que más le duele al maestro cristiano no es que los moros no quieran aceptar la religión cristiana, sino que se niegan incluso a examinnar los «motivos de su burlada secta, sin passión ninguna», y ello les hace estar «endurecidos, y cierran las puertas a la luz que les quiere alumbrar, y assí también la luz huye de ellos».[51]

Mahoma vino como «reformador» y «templador de la ley de Christo, porque era rigurosa». Afirmación que es refutada por el maestro con la idea de que Dios comenzó con lo más imperfecto, ley de naturaleza primero, después ley de Moisés y, por último, ley de Cristo o perfectísima. Y si esto es así, no es posible otra opción «más an-

[49] *Ibíd.*, fols. 150-151.
[50] *Ibíd.*, fol. 151.
[51] *Ibíd.*, fol. 154.

cha y licenciosa», porque sería afirmar que Dios se volvía atrás y se arrepentía de su perfección. Tras alegar en su favor que el yugo de Cristo es suave y ligero, y su ley fácil de cumplir, arremete contra los musulmanes pues «en su bestial secta, con toda la licencia y anchura que les da, por maravilla se halla un buen Moro».[52]

En otro momento del diálogo el alumno apela al argumento de que en la misma Escritura se hace particular mención de Mahoma. Y el maestro le responde que el texto que se alega del Deuteronomio: «Un propheta les daré de medio de sus hermanos», en ningún caso puede referirse a Mahoma; en cambio, le cuadra mejor lo que se refiere en el Apocalipsis de san Juan, cuando en el capítulo sexto se dice, «que como fuesse abierto el segundo sello del libro de las cosas por venir, que salió un cavallo bermejo, y sobre él una persona, a quien le fue dado y permitido que quitasse la paz de la tierra de entre los hombres».[53] Asimismo, también pudo aludirse a Mahoma «por aquel dragón que en el mesmo Apocalypsi se dize, que con su cola derribó traxo tras sí la tercia parte de las estrellas; es a saber la tercia parte del mundo; aunque esto más propriamente se entiende del Antichristo, de quien él fue precursor, o del proprio Satanás padre de los hijos de sobervia».[54]

Es momento de concluir y, por tanto, de repasar todo lo dicho hasta ahora. En apretado resumen lo refirió así el maestro cristiano:

> Pero ya baste lo dicho para conclusión deste artículo, que tanto importa a tu salvación; es a saber, para la destrucción desta secta perversa de Mahoma. Porque si hemos provado que el fin que ella pone es todo bestial, y indigno de la autoridad del hombre; y si el autor della fue un hombre adúltero, perjuro, robador, homicida, blasphemo, y ignorantíssimo en letras humanas y divinas; y si las cosas que en sí contiene esta su ley son todas fábulas en Philosophía, y errores en Theología, aun para los que no tienen más de lumbre de razón; y en lo que enseña de costumbres, es una escuela de vicios bestiales; y que no provó esta su nueva secta con ningún motivo, ni sobrenatural de milagros, ni natural de razones; sino que solo la introduxo con fuerça de armas, y violencia, y fictiones, y mentiras, y licencia de carne; qué resta de aquí, sino que es secta impía, blasphema, viciosa,

[52] *Ibíd.*, fol. 155.
[53] *Ibíd.*, fol. 156.
[54] *Ibíd.*, fol. 157.

> invención del diablo, y camino derecho para el infierno, y assí que no merece nombre de religión.[55]

La inocente respuesta del alumno, alegrándose por lo bien que su maestro le ha contado las particularidades de la secta que él hasta ahora había creído y la fuerza de los argumentos utilizados contra ella, no denota una plena aceptación, pues todavía prosigue manteniendo recelos respecto a la doctrina contenida en el Corán. Pero estos recelos no son tales para el maestro cristiano, que los considera tan fútiles que fácilmente se los eliminará, pues el Corán no es «escriptura tan honda, ni tan dificultosa, que tenga necessidad de glosas, ni diversidad de sentidos. Porque bien se vee lo que trata y enseña, y como él no lleva ni processo philosóphico, ni prophético, ni poético de aquella poesía antigua; y por el consiguiente no puede tener dificultad ni hondura: solamente la tiene en que está escrito en verso; pero es verso ordinario de la tierra donde vivió, como prosa que no tiene mayor dificultad: no es sino una escriptura confusa y desatada, sin orden ninguno, y con mil contradictiones. Y no tiene tampoco vocablos poéticos: porque Mahoma fue del todo idiota e ignorante, y no supo arte liberal, ni sciencia ninguna, ni tuvo sombra de espíritu prophético, ni aun le supo fingir, aunque quiso, ni Dios se lo permitió».[56]

El descrédito formal del Corán y de su contenido sería mucho mayor si se tradujera a la lengua vulgar, pues de este modo podrían apreciar todos «las burlerías que en él hay» y ellos mismos se avergonzarían. «Y esta es la causa porque los Moros no solo no quieren tratar con los Christianos las cosas de su Alcorán, pero aun les pesa estrañamente que los Christianos lean en ellas, y las sepan, y que su Alcorán se traduzga en otras lenguas».[57]

Todavía hay espacio para reiterar los tres principios básicos que Mahoma introdujo en el Corán para que sus seguidores «nunca perpetuamente se desengañen de la falsedad de su doctrina»: no permitir que su doctrina se dispute, defenderla con la espada y que no crean a los judíos ni a los cristianos.[58] Después de todo esto, el alumno musulmán está ya convencido de que su religión

[55] *Ibíd.*, fol. 157.
[56] *Ibíd.*, fols. 158-159.
[57] *Ibíd.*, fol. 159.
[58] *Ibíd.*, fol. 162.

ha sido destruida con la fuerza de los argumentos de su maestro. Solo resta que éste consiga persuadirle ahora de la fe y la religión de Jesucristo. Tarea que al maestro se le antoja ya sumamente fácil y que, lógicamente, concluirá con la aceptación de la religión cristiana por el discípulo

V. La utilidad del «Cathecismo» del Patriarca Ribera y el influjo de los Antialcoranes

El estudio de los capítulos del catecismo referidos a Mahoma y a la doctrina islámica podía ser de utilidad a los predicadores que debían encargarse de la instrucción de los moriscos porque les facilitaba información y argumentos sobre los contenidos más polémicos de la doctrina islámica y de la figura del Profeta. Sin embargo, era evidente que si cualquier predicador iniciaba su tarea misional utilizando estos capítulos, en ningún caso podía conseguir que sus oyentes moriscos aceptaran la forma tan insultante y despreciativa con la que se referían a su religión. Por tanto, desde este último punto de vista, la utilidad del catecismo era nula para el fin que se perseguía, más aún si consideramos la fidelidad que los moriscos, a pesar de todas las medidas coercitivas que se habían llevado a cabo, continuaban manteniendo respecto a su fe y a sus costumbres musulmanas.

La publicación del catecismo en 1599, como ya se ha referido, hay que enmarcarla en el último o penúltimo intento que se llevó a cabo por conseguir la conversión sincera de los moriscos a la fe cristiana. Redunda sobre ello el análisis de la carta que el Patriarca Ribera remitió a los predicadores religiosos el 16 de julio de 1599, en la que hizo alusión a la pronta publicación de un catecismo. Otra cuestión diferente, que ahora no se discute, es la de si realmente la campaña de evangelización se llevó o no cabo. En todo caso, lo único cierto fue que no consiguió fruto alguno y lo mismo cabe decir del catecismo.

En la carta, Ribera manifestó que el fin que se perseguía con la nueva campaña era «reduzir a los Christianos nuevos de Moros deste Arçobispado a la obediencia del Evangelio; presuponiendo que a lo que se cree, y puede conjeturarse de su manera de proceder, son muy pocos los que de ellos dexan de bivir en la secta de Mahoma».[59] En este sentido, es interesante considerar que el mo-

[59] Gaspar Escolano: op. cit., Lib. X, col. 1783.

tivo básico que impulsó la campaña fue, según Ribera, la queja de los moriscos de que «no han sido instruydos en nuestra santa Fe Cathólica».[60] Así pues, para eliminar cualquier resquicio de duda que pudiera existir, a los reyes Felipe II y Felipe III les pareció «que convenía admitir su desculpa, y poner remedio en curar la ignorancia que los dichos alegavan».[61]

Para poner en marcha la nueva campaña misional se buscó la aquiescencia del Papado y de la Inquisición y, asimismo, «se han puesto Rectores residentes en sus lugares, y se ha acrecentado las Rectorías, desmembrando algunas que estavan lexos de sus matrizes: y agora se embían predicadores, y se yrán haziendo otras diligencias, todas encaminadas a su bien, y descanso espiritual y temporal, que es lo que se pretende por su Magestad, y por todos los demás ministros que estamos encargados de sus almas.»[62]

El Patriarca Ribera desarrolló en su carta los medios generales y particulares que los predicadores debían tener en cuenta a la hora de llevar a cabo la tarea que se les encomendaba. El medio general era simple, pues se reducía a que aquéllos no olvidaran nunca su dependencia de Dios nuestro Señor. Sin embargo, mucho más interesantes eran los medios particulares que les propuso en ocho apartados, incidiendo sobre todo en el primero de ellos, que consideraba el más importante y donde ya dejaba traslucir que, en caso de fracaso, no se sintieran frustrados por su trabajo, pues se evidenciaría que no quedaba más alternativa que el extrañamiento de los moriscos de España.

Los predicadores y rectores habían de considerar que su trabajo iba a ser muy difícil, pero no imposible. Entre las dificultades más importantes, el Arzobispo les reseñaba las siguientes: «porque se ha de contrastar de gente de que somos aborrecidos, por diversidad de decendencia, por discordia perpetua entre Moros y Christianos, por la poca amistad y charidad que en general usamos en ella: y assí tienen proverbio, que los tratamos como esclavos. Demás desto han hecho callos en la heregía, han la heredado de sus padres y aguelos, hállanse juntos unos con otros, y esfuerçanse, como dezía el Propheta Isaías: *Vnusquisque proximo suo auxiliabitur, etc.* Cada qual ayudará a su próximo: y dirá

[60] *Ibíd.*, Lib. X, col. 1783.
[61] *Ibíd.*, Lib. X, col. 1784.
[62] *Ibíd.*, Lib. X, col. 1785.

a su hermano, buen ánimo».[63] También había que considerar la vecindad que tenían con Argel, lo que les influía en su ánimo de resistencia, la «rudeza natural que tienen, con la qual ha hecho el demonio puertas de hierro a su depravada voluntad, procurando impossibilitarlos a que aprendan de nuevo, porque assí se queden con los errores aprendidos».[64] Dificultades, por tanto, evidentes, pero que no impedían que el trabajo de instrucción fuera posible. Ribera apelaba en este sentido a los ejemplos de la Escritura y como la palabra divina siempre acabó imponiéndose, y, finalmente, porque en el caso de no cumplirse el objetivo propuesto: «por la pertinacia y dureza de los oyentes, se conseguirá general utilidad en España: porque su Magestad haurá de cuidar de limpiarla de infieles, siendo su Real apellido Cathólico...».[65]

Otros medios particulares que Ribera proponía a los predicadores eran diversos. Los moriscos debían ser conscientes «de que el negocio de su conversión, e instrucción, se toma deveras, y que su Magestad tiene resolución de descargar su Real conciencia, satisfaziendo en primer lugar a la escusa que han alegado los Síndicos de las Aljamas, diciendo, que por no ser instruydos, perseveravan en sus errores: y assí se ha dado general orden, para que se les enseñe la doctrina, con intención y determinación, de que si esto no aprovechare, se procederá a los remedios de religión, y estado que pareciere convenir».[66] Asimismo, alertaba a los predicadores de que no se dejaran engañar por los rápidos avances que pudieran conseguir en su trabajo misional. Incluso dejaba claro la forma cómo debía llevarse a cabo su trabajo, pues mientras que los hombres debían acudir a las pláticas diarias antes de irse a trabajar, las mujeres y los niños moriscos tendrían sus pláticas después de comer. En ningún caso, como se había hecho en otras campañas evangelizadoras, debía platicárseles solo los días de fiesta.

Los predicadores debían persuadir a los moriscos para que se aprovecharan del edicto de gracia que les habían de predicar los comisarios del santo Oficio y que, en caso contrario, se les acusaría de apóstatas.[67] Se debía «procurar reducir a las personas

[63] *Ibíd.*, Lib. X, col. 1787.
[64] *Ibíd.*, Lib. X, col. 1787.
[65] *Ibíd.*, Lib. X, col. 1789.
[66] *Ibíd.*, Lib. X, col. 1790.
[67] *Ibíd.*, Lib. X, col. 1791.

más respetadas entre ellos, las quales generalmente son los más ricos». Con ellos, los predicadores podían tener pláticas particulares, pero advirtiéndoles que ya se había decidido sacar a los más sabios y observantes en el Alcorán, aunque, de momento, se había suspendido esta medida, «pero que está tomada resolución de en caso que no acudan como deven, sacarlos a todos del Reyno, y embiarlos desparzidos por los de Castilla».[68] No convenía que los predicadores tuvieran pláticas con los moriscos referidas «a la pretensión que tienen de ser gravados por los Señores temporales en partición de frutos, ni en gabelas, que ellos llaman çofras; antes quando trataren desto, se les ha de cerrar las puerta: diziendo que aquello es ageno de nuestro instituto, y de lo que se pretende, remitiendo aquel particular a los ministros de justicia que su Magestad tiene señalados para hazerla a Christianos viejos y nuevos».[69] Asimismo, «en todas las pláticas públicas, o secretas, y en quanto se hablare, o tratare en estas materias, conviene no entrar exarcebando los ánimos de los Moriscos, con dezir mal de su secta, o con cargarles la mano en razón de la dureza y pertinacia que han tenido, y tienen; antes se ha de procurar hazerlos benévolos y gratos, porque desta manera sea más accepta la predicación».[70] Los predicadores no debían entrar en casa de los moriscos cuando estuvieran sus mujeres, ni tomar presentes o regalos y menos todavía participar en las ferias, bailes, caça, etc. También era muy conveniente que los predicadores procuraran estar siempre bien con los señores de vasallos moriscos.

> Últimamente se ha de considerar, que la dotrina que se les ha de predicar a estos hombres, ha de ser llana en sí, y dicha assí mesmo con términos ordinarios y comunes, presupuesto que lo que se pretende es enseñarles los Artículos, y Mandamientos; pero no solo las palabras de ellos, sino también el sentido y significación de las palabras, de manera que se hagan capazes de lo que deven creer y obrar. En este particular avía mucho más que dezir, pero no lo he querido tratar aquí, remitiéndome al Catechismo que estoy imprimiento: en el qual largamente se da la forma de dotrinar, y se pone la materia que se ha de enseñar, comensurándolo todo a la capacidad de esta gente. Y para

[68] *Ibíd.*, Lib. X, col. 1793.
[69] *Ibíd.*, Lib. X, col. 1793.
[70] *Ibíd.*, Lib. X, col. 1793-1794.

> entretanto que se acaba de imprimr, bastará lo dicho. Datis en Valencia a deziseys de Julio, mil quinientos noventa y nueve. *El Patriarca Arçobispo de Valencia.*[71]

Tras el análisis detallado de esta luminosa carta del Patriarca Ribera, quizás el mejor juicio que cabe sobre la consecución de los objetivos que se perseguían con la campaña de evangelización y con la publicación del catecismo sea el que el mismo Escolano dejó escrito al final de la carta aludida.

> Con esta carta de navegar, salieron los ministros de la palabra de Dios a sus missiones; pero como estava tan alborotado el mar de los ánimos de los Moriscos, se bolvieron a sus casas sin hazer efecto.[72]

Otra cuestión diferente y siempre ardua es la de considerar el influjo que sobre el autor del catecismo tuvieron otros autores cristianos de polémica, lo que García Cárcel denominaba el influjo de los Antialcoranes en el catecismo. Para este autor era evidente, pues hasta 23 ideas similares afirmó que existían entre el catecismo y el *Antialcorano* de Bernardo Pérez de Chinchón. Pero un estudio detallado de ambas obras revela que quizás este juicio sea excesivo y posiblemente haya que considerar también otras influencias.

El tema del paraíso islámico fue muy querido por los autores cristianos de polémica, que analizaron lo referido en el Corán de forma exclusivamente literal, sin querer en ningún caso aceptar que pudiera también entenderse metafóricamente. Así se refiere en el catecismo donde se aportan las citas del Corán donde se sustenta;[73] sin embargo, en el *Antialcorano* de Bernardo Pérez, aunque también este autor se decanta por la misma interpretación, éste no aporta las citas coránicas.[74] Tampoco hay una correspondencia formal entre el catecismo y la obra de Juan Andrés, *Confusión de la secta mahomética y del Alcorán*, pues aunque éste sí que citó

[71] *Ibíd.*, Lib. X, col. 1797.
[72] *Ibíd.*, Lib. X, col. 1797.
[73] Catechismo., fol. 96 y ss.
[74] Bernardo Pérez de Chinchón: *Antialcorano. Diálogos Christianos. Conversión y evangelización de moriscos*, Ed. de Francisco Pons Fuster, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2000, vid. sermón nono.

las fuentes coránicas,[75] en cambio no se adentró en las cuestiones peculiares que figuran en el catecismo como, por ejemplo, que las vírgenes serán «muy hermosas y blancas, con las ninetas negras, y los pechos alçados» y tampoco las referencias a los «dos Judíos Abdías y Bensalom», o que «comerán también de un higado de un pece dicho Albehud».[76] Estas ideas recogidas en el catecismo inducen a pensar que el autor o los autores del texto utilizaron otra fuente distinta a las referidas o que incluso pudieron manejar una tradución coetánea del Corán.

El catecismo alude, citando el Corán y la Suna, a los espaderos cristianos, Hazer y Gebir, que le contaron a Mahoma muchas historias de la Sagrada Escritura tal como ellos las sabían.[77] Por su parte, Bernardo Pérez también refirió sus nombres, pero citó como fuente únicamente la Suna, diciendo: «Item dize la Çuna que Mahoma tenía dos captivos, y que el uno leýa el viejo testamento y el otro el nuevo: los quales captivos se llamava Azer y Gebir: y que eran espaderos y cada uno sabía poco en la ley».[78] Por su parte, Juan Andrés, refiere la misma historia de forma también diferente: «Dizen los glosadores del *Alcorán* y el libro de *Acear* que estos ayudadores fueron dos espaderos christianos, esclavos de uno de Mequa, que sabían mucho del Testamento Viejo y Nuevo, con los quales dos praticava Mahoma, y fablava y preguntávales de muchas cosas de la *Biblia*».[79] Las diferencias entre los tres textos permiten deducir que la fuente del catecismo no fue las obras de estos autores, sino otra distinta.

Las diferencias se patentizan mejor si tomamos otros ejemplos. Así, la forma como los tres textos narran la historia de la gota de sangre negra de Mahoma es diferente. En el catecismo se refiere que Mahoma fue librado del pecado original cuando siendo niño se le aparecieron tres ángeles y le llevaron a un monte, donde uno le lavó las entrañas, otro le partió el corazón y le sacó un grano negro y el otro le tornó a sanar.[80] Por su parte, Bernardo Pérez afirmó

[75] Juan Andrés: *Confusión o confutación de la sacta Mahomética y del Alcorán*, «Estudio preliminar» de Elisa Ruíz García y «Transcripción del texto» de Mª Isabel García-Monge, Editora Regional de Extremadura, 2003, pp. 188 y ss.

[76] Catechismo., fols. 96-97.

[77] *Ibíd.*, fol. 86.

[78] Bernardo Pérez de Chinchón: op. cit., p. 240.

[79] Juan Andrés: op. cit. p. 114.

[80] Catechismo., fol. 93.

que siendo Mahoma niño y estando pastoreando se le aparecieron los ángeles Gabriel y Miguel, uno con una navaja y el otro con un paño blanco, y le apartaron de los otros pastores y le abrieron el corazón y le sacaron una gota negra.[81] En la misma historia narrada por Juan Andrés sólo hay un ángel, Gabriel, y el escenario es diferente, pues Mahoma se encontraba solo en el campo.[82] Ocurre algo similar si comparamos la historia de Zeydin, de cuya mujer se enamoró Mahoma. Ni Bernardo Pérez, ni Juan Andrés aluden al nombre de la mujer de este criado de Mahoma.[83] En cambio, el Catecismo refiere que la mujer de Zeydin se llamaba Zeyneb.[84] Tampoco hay similitud alguna en la historia del monje Sergio. Así, mientras Bernardo Pérez refirió que este monje frecuentaba la casa de Abdemonaphis, en la que trabajaba Mahoma, y que le comunicó la ley de los cristianos «pero con la heregía de Arrio: que negava en la Sanctíssima Trinidad la ygualdad del hijo al padre: y dezía que Jesu Christo era pura criatura, y otros errores que déstos nascían».[85] El catecismo narra la historia de otra manera: «Después recibió por secretario de sus errores a un monge herege, dicho Sergio, natural de Alexandría, el qual era Arriano, y Marcionista, y Manicheo, y Eutychiano, y Nestoriano, y en fin inficionado de mil heregías [...] al qual Sergio después mató Mahoma para que no le descubriesse sus embustes».[86]

Otro ejemplo que puede aludirse es la referencia a Heraclio y Cosroes. Bernardo Pérez narró así este episodio: «Y como en esse tiempo Heraclio emperador de Roma tuviesse guerra contra los persas: Mahoma se juntó primero con los romanos contra Cosdroe rey de los persas: pero en pocos días los persas fueron vencidos y desbaratados: y Mahoma viendo buena ocasión, porque Heraclio no era bellicoso, y los persas estavan muy caydos: amotinó toda la Arabia Felice contra los persas y contra los romanos, diziendo que no havían de pagar tributo: y para indignar más la gente fingió ser propheta de Dios...».[87] Lo mismo en el catecismo: «[...] y tenía

[81] Bernardo Pérez de Chinchón: op. cit., p. 242.
[82] Juan Andrés: op. cit., p. 103.
[83] Vid., Bernardo Pérez de Chinchón: op. cit., p. 307 y Juan Andrés: op. cit., pp. 164 y ss.
[84] Catechismo., fol. 91.
[85] Bernardo Pérez de Chinchón: op. cit., pp. 257-258.
[86] Catechismo., fol. 88.
[87] Bernardo Pérez de Chinchón: op. cit., p. 258.

ya tanto poder, que vino con su gente a favorecer al Emperador Heraclio, en la guerra que hizo contra Cosdroe Rey de los Persas. Y porque el Emperador no les quiso pagar sueldo, de la ayuda que le havían hecho, porque vio que havían ganado muchos despojos, antes les afrentando y llamando perros, por este respecto se ayraron contra el Imperio Romano, y le hizieron de allí adelante gran daño, con muchas y continuas guerras; y fue esto ocasión, que Mahoma se apoderó de Persia, y toda Judea, por descuydo del Emperador Heraclio».[88]

Aunque puedan apreciarse similitudes entre el catecismo y Bernardo Pérez a la hora de referir detalles de la vida de Mahoma, creemos que en ningún caso puede probarse que el *Antialcorano* fue la fuente principal en la que se basó el autor o autores del catecismo. Dos últimos ejemplos ayudarán a clarificar un poco más nuestro juicio.

Bernardo Pérez narró de este modo la muerte de Mahoma: «Antes acontesció esto: que como Mahoma dixesse que después de muerto havía de subir al cielo, guardaron su cuerpo algunos días: y desque vieron que hedía, y que se henchía de gusanos soterráronlo: y assí dizen que en Mecha está un çancarrón de Mahoma».[89] Lo mismo en el catecismo: «En fin por concluyr ya, cansado Mahoma con muchas guerras, murió a los sesenta y tres años de su edad, con una enfermedad espantosa, haziendo visages de espiritado, y mintiendo hasta al cabo. Porque haviendo él prometido a sus discípulos que havía de resucitar al tercero día, sus parientes cansados de esperar y de sufrir el hedor que salía de su cuerpo, le enterraron con gran vergüença de todos sus discípulos».[90]

Para finalizar este cotejo de fuentes analizaremos el modo como aparece una cita referida a las mujeres en las tres obras aquí aludidas. Bernardo Pérez se explayó extensamente en el tema de las mujeres y de Mahoma, refiriendo sus nombres y citando los ejemplos de algunas de ellas, pero aunque citó diversas veces el libro tercero y la azora diecisiete no copió la cita coránica sino que simplemente extrajo el ejemplo para utili-

[88] Catechismo., fol. 89.
[89] Bernardo Pérez de Chinchón: op. cit., p. 256.
[90] Catechismo., fols. 89-90.

zarlo en su discurso.[91] Juan Andrés, por su parte, aludiendo al mismo texto coránico, trasladó el texto árabe transliterado y después lo tradujo de este modo: «O Mahoma, tu amarás a quien tu quieres de tus mugeres, y acercarás a ti dellas a quien tú quieres, con tal condición que ellas sean contentas de todo y que se alegren dello y no toman por lo que tu fazes ninguna tristeza en sus coraçones».[92] En cambio, el catecismo escogió otro texto coránico, que citó mal, porque hacía alusión al libro tercero pero a la azora dieciséys, cuando realmente correspondía a la diecisiete: «A ti solo propheta es lícito usar carnalmente de todas las mugeres, y de todas las esclavas compradas y sugetas tuyas, y de tus tías, y de todas las mugeres buenas que se quisieren poner debaxo de ti, y puedas tomar para ti unas y otras como te pareciere; pero ninguno debe empecer al propheta, ni tomarle su muger después dél».[93]

En definitiva, tras este somero análisis, sin negar de manera categórica que el *Antialcorano* de Bernardo Pérez fue utilizado por el autor o autores del catecismo, las dependencias entre ambas obras son escasas, aunque no los temas generales que tratan, lo que, por otra parte, resulta bastante lógico considerando que su finalidad era idéntica. Tampoco la obra de Juan Andrés, más allá de las generalidades a la hora de exponer la vida y la doctrina de Mahoma, fue una fuente utilizada para la redacción del catecismo. En cambio, como en otra parte hemos tratado de demostrar, sí que es posible apreciar el influjo que la obra de Juan Andrés tuvo en el *Antialcorano* de Bernardo Pérez. Así pues, creemos que hay que bucear en otras fuentes, cristianas o musulmanas, para encontrar en cuál de ellas pudo inspirarse el autor o los autores del catecismo a la hora de escribir la primera parte de su obra.

[91] Bernardo Pérez de Chinchón: op. cit., pp. 243-245.

[92] Juan Andrés: op. cit., pp. 168-169. El texto citado puede verse en el Corán, 33, 51-52.

[93] Catechismo., fol. 91. El texto con acusadas diferencias puede verse en Corán, 33, 49.

PONS FUSTER, Francisco, «El patriarca Juan de Ribera y el *Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros*», *SPhV* 15 (2013), pp. 183-214.

RESUMEN

Este artículo analiza la publicación del «Catechismo» del Patriarca Juan de Ribera, publicado en Valencia en 1599 en el contexto de la conflictiva situación por la que atravesó el problema de los moriscos valencianos pocos años antes de decretarse su expulsión definitiva en 1609. Se estudia, asimismo, aquella parte de su contenido que permite considerarlo un excelente ejemplo de literatura cristiana de polémica religiosa con el Islam, comparándolo con otras aportaciones valencianas de este género como el «Antialcorano» de Bernardo Pérez de Chinchón y la «Confusión de la secta Mahomética y del Alcorán» de Juan Andrés.

PALABRAS CLAVE: Juan de Ribera, moriscos, catecismo, evangelización, literatura de polémica religiosa, musulmanes.

ABSTRACT

This article analyses the publication of the «Catechismo» of the Patriarch Juan de Ribera, published in Valencia in 1599 in a context of the conflicting situation surrounding the issue of the Valencian Moriscos, a few years prior to the decree for their final expulsion in 1609. Likewise, consideration is given to the part of the contents that enable it to be viewed as an excellent example of Christian literature and religious controversy with Islam, comparing it with other Valencian contributions to this genre, such as «Antialcorano» by Bernardo Pérez de Chinchón, and «Confusión de la secta Mahomética y del Alcorán» by Juan Andrés.

KEYWORDS: Juan de Ribera, moriscos, catechism, evangelization, controversial religious literature, Muslims.

Studia Philologica Valentina
Vol. 15, n.s. 12 (2013) 221-244 ISSN: 1135-9560

La cultura del Patriarca Juan de Ribera a través de su biblioteca

The Culture of the Patriarch Juan de Ribera through his Library

Miguel Navarro Sorní
Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia

Fecha de recepción: 14/08/2013
Fecha de aceptación: 19/10/2013

Don Juan Enríquez de Ribera y de los Pinelos, más conocido como san Juan de Ribera, es uno de los personajes más complejos y poliédricos del Barroco español.[1] A pesar de su alto linaje, pues era hijo de un grande de España y estaba emparentado con la más alta nobleza hispánica, no se sintió atraído por las armas sino por la piedad y las letras. Fue un hombre de espíritu humanista, realmente universitario, interesado por todas las parcelas del saber, en especial por los estudios bíblicos, que hizo gala de una sensibilidad estética tan exquisita que le llevó a convertirse en un generoso y espléndido mecenas de las artes, cuyo influjo se dejó sentir ampliamente sobre el arte sacro en tierras valencianas. Al tiempo que gran jerarca eclesiástico y pastor celoso, comprometido en la línea

[1] Juan de Ribera nació en Sevilla a finales del mes de diciembre del año 1532; estudió Derecho y Teología en la universidad de Salamanca, donde se doctoró en esta última materia. En 1562 fue nombrado obispo de Badajoz y seis años después fue trasladado a la sede arzobispal de Valencia, al frente de la cual permaneció hasta su muerte en enero de 1611. Para acercarse al personaje continúa siendo básica la obra de Ramón Robres Lluch, *San Juan de Ribera, Patriarca de Antioquía, arzobispo y virrey de Valencia*, Barcelona 1960; reeditada con el título: *San Juan de Ribera, Patriarca de Antioquía, Arzobispo, Virrey y Capitán General de Valencia 1532-1611. Humanismo y eclosión mística*, Valencia 2002. Una breve biografía del prelado: M. Navarro Sorní, «Juan de Ribera, San», en *Diccionario Biográfico Español*, XXVIII, Madrid, Real Academia de la Historia, 2012, 301-303; también: E. Callado Estela, «Entre el báculo y la espada. El arzobispo de Valencia don Juan de Ribera», en *Domus Speciosa. 400 años del Colegio del Patriarca*, Valencia 2005, 39-60.

de reforma eclesial impulsada por el concilio de Trento, admirado por papas —que le honraron concediéndole el título de Patriarca de Antioquía—, santos y reyes, fue también una persona profundamente espiritual (de hecho acabó siendo inscrito en el número de los santos), amén de un fino político, avezado en los asuntos de gobierno y en los tratos cortesanos, llegó a ser virrey y capitán general del reino de Valencia, e intervino con peso en la gran cuestión de estado que abrumó a la España de aquel momento: el problema morisco. Como vemos, un personaje con muchas facetas.

De esta compleja personalidad suya se ha estudiado con esmero y abundancia los aspectos relativos a su santidad, lo concerniente a su intensa labor pastoral reformadora, así como sus difíciles relaciones con la universidad de Valencia; también su espiritualidad, y, sobre todo, su mecenazgo artístico y su intervención en la expulsión de los moriscos. Pero el estudio de su vida intelectual, de su cultura, ha quedado siempre en la sombra, postergado ante la magnitud e importancia de otros aspectos de su personalidad. Y, sin embargo, Juan de Ribera fue un hombre de una amplia y selecta cultura, como se percibe al contemplar su biblioteca personal, que por fortuna conservamos prácticamente completa en el Real Colegio Seminario de Corpus Christi de Valencia, que él fundó.[2] Desde ella intentaremos aproximarnos, aunque sea superficialmente, al estudio de la cultura del Patriarca Juan de Ribera, a la espera de poder hacerlo con mayor profundidad en el futuro.

La formación de la biblioteca

El 6 de enero de 1611 Juan de Ribera expiraba en Valencia, en sus aposentos del Real Colegio Seminario de Corpus Christi. Ese mismo día los colegiales perpetuos puestos por él al frente de esta fundación suya —a la que el finado había nombrado heredera universal de sus bienes— ordenaron realizar un minucioso inventario de los bienes y pertenencias del difunto, entre los que

[2] No hemos podido comprobar exactamente la cantidad de libros que el prelado poseía y que no se encuentran actualmente en su biblioteca, a lo largo del trabajo damos noticia de algunos de ellos. En lo que se refiere a las biblias o libros de ésta, hemos comprobado que de las setenta y siete que poseía, sólo se conservan cincuenta y cinco. Cf. M. NAVARRO SORNÍ, *Las Biblias de san Juan de Ribera. Estudio introductorio a la edición facsímil de la Biblia publicada en 1540 en París bajo los cuidados de Robert Estienne*, Valencia, Ajuntament de València, 2010, 29-34.

se encontraban numerosos libros,[3] que se concluyó el último día del mismo mes.

Por dicha relación sabemos que el Patriarca tenía sus libros dispersos en las distintas casas donde solía habitar, concretamente en sus estancias del Colegio, en el palacio arzobispal de Valencia, en la finca de recreo que poseía en el camino de Alboraya y en la casa-castillo de Burjassot. Ello se debía en parte, y es lo primero que sorprende al leer el inventario, a la gran cantidad de libros que había llegado a reunir el prelado: nada menos que mil novecientos noventa.[4] No era fácil disponer de una sala lo suficientemente amplia para contener tal volumen de publicaciones, un número excepcional por aquel entonces, en que las bibliotecas particulares solían ser de dimensiones modestas, pues, como han mostrado los estudios de Máxime Chevalier, en la España de los siglos XVI y XVII eran más bien raras las que superaban los quinientos volúmenes.[5] La biblioteca de san Juan de Ribera era,

[3] El inventario original se halla en el Archivo del Colegio de Corpus Christi [en adelante ACC], Arm. 1, est. 7, leg. 1, n.º 11. La relación de los libros contenidos en dicho inventario ha sido publicado por Vicente Cárcel Ortí, «Inventario de las bibliotecas de san Juan de Ribera, en 1611», en Analecta Sacra Tarraconensia XXXIX (1968) 319-379. En las Constituciones del Colegio, el prelado fundador encomendaba la cura de la biblioteca al prefecto de estudios, ordenando que sólo él y el rector tuviesen llave de la misma; y le encargaba «que tenga gran cuidado de tener limpios y bien a condicionados todos los libros, y de avisar al rector de los que será bien ir comprando, para que se vaya proveyendo la librería de libros curiosos y nuevos que vinieren». Y prescribía con rigor que únicamente pudiera accederse a ella con «orden expresa» del rector, prohibiendo tajantemente que «se saque libro alguno de la dicha librería». *Constituciones del Colegio y Seminario de Corpus Christi*, Valencia 1896, cap. XXXIX, § 8, págs. 87-88.

[4] En realidad el número de libros era mayor, pues mil novecientos son los volúmenes que poseía el Patriarca, algunos de los cuales encierran varios libros encuadernados en un solo tomo.

[5] M. Chevalier, *Lectura y lectores en la España de los siglos XVI-XVII*, Madrid 1976, 31-32. En la España del momento eran muy pocas las bibliotecas privadas que superaban a la de Ribera: la del conde duque de Olivares, reconocido bibliófilo, quien poseía una de las más famosas colecciones de libros de su época, formada por dos mil setecientos impresos y unos mil cuatrocientos manuscritos; y, ya bien entrado el siglo XVII, la del inquisidor general Diego de Arce y Reinoso, obispo de Plasencia y consejero de Estado, que llegó a reunir tres mil ochocientos ochenta libros. La biblioteca del Almirante de Aragón y obispo de Sigüenza, don Francisco de Mendoza, formada por la suya propia y la que heredó de su hermano el bailío de Lora don Pedro González de Mendoza, comprendía solo 685 títulos.

pues, un caso excepcional, una gran librería que reflejaba su interés por la cultura.

Ribera comenzó a formar su biblioteca durante los años que residió en Salamanca (1544-1562), primero como estudiante y después como profesor. Entregado con ahínco al estudio, el joven Ribera no se contentará con tener los libros de texto necesarios para sus estudios, sino que se aplicará a la búsqueda de buenos libros, con cuya lectura formarse tanto humana como espiritualmente, y gastará en adquirirlos grandes cantidades de dinero. Así, nos consta que compró un ejemplar manuscrito de los *Comentarios* de Francisco de Vitoria a la primera parte de la *Suma* de santo Tomás, y otro con diversas reelecciones del mismo Vitoria y de Domingo de Soto, de quien era alumno. Allí se hará también con un buen número de Biblias, entre las que destaca la impresa por Robert Estienne en París, el año 1540, de la cual adquirió dos ejemplares. A esa época estudiantil pertenece también la edición completa de las obras de Erasmo, salida de las prensas de Froeben, en Basilea, el año 1540. Del mismo autor adquiere el *Novum Testamentum*, en la edición de 1541. También compra para su formación buenas obras de teología, como la *Summa Summarum*, de Silvestre Prierias; así como el *De iustitia et jure*, de fray Domingo de Soto, estampado en la misma Salamanca, que estudió y subrayó. Entre sus libros hallamos también un tratado clásico sobre la reforma de la Iglesia, obra de Álvaro Pelayo, *De planctu Ecclesiae*, en la bella edición veneciana de 1560. La polémica antiluterana está representada por las *Assertionis lutheranae confutatio* de san Juan Fisher, impresas en Amberes en 1537, y otras obras de teología de controversia. No es posible establecer el número exacto de libros que Ribera adquirió durante su estancia en Salamanca, pero sin duda fue elevado. Si tenemos en cuenta los libros que actualmente se encuentran en su biblioteca, y que llevan en la primera página su firma juvenil —*Don Juan de Ribera*— calculamos que fueron aproximadamente una tercera parte de los que actualmente figuran en la misma.

Con ellos formó la base de su biblioteca, que irá incrementando con las numerosas adquisiciones que realizará posteriormente, pues su interés por los libros no cesó al concluir la etapa estudiantil, al contrario, después de ser nombrado obispo de Badajoz (en 1562) continuará adquiriendo libros —sobre todo aquellos relacionados con los estudios sagrados y en especial bíblicos, la piedad y los que atañían a su ministerio episcopal— y dedicando un buen

tiempo a la lectura, como atestigua su primer biógrafo, el jesuita Francisco Escrivá, cuando escribe que «estudiaba y meditaba y trabajaba todas las horas que podía, sin faltar a las obligaciones de su oficio [episcopal]; para esto madrugaba y se levantaba tan de mañana, siendo tan viejo, y le duró hasta la muerte, como a otro San Ambrosio, o San Agustín».[6]

Por desgracia no se conservan los recibos de todos los libros comprados por el Patriarca. En el archivo de su Colegio de Corpus Christi encontramos tan sólo pocas anotaciones relativas a pagos por la compra y encuadernación de libros,[7] gracias a los cuales sabemos que no se contentaba con comprarlos para sí, sino que los adquiría también con abundancia para los hijos de nobles y caballeros que reunía en su palacio episcopal valentino, a fin de formarlos juntamente en la piedad y en las buenas letras, como se ve en una extensa y curiosa cuenta de librería que ha llegado hasta nosotros, donde, en simpático desorden, se anotan los nombres de los estudiantes, los títulos de los libros y el precio por el que fueron adquiridos. Gracias a esta nota conocemos el interés puesto por el Patriarca en la educación de estos jóvenes y cómo empleaba para ello las obras más destacadas y vanguardistas del momento, como eran las de Luis Vives.[8]

---

[6] F. Escrivá, *Vida del Illustríssimo y Excellentíssimo Señor don Juan de Ribera, Patriarca de Antiochía y Arçobispo de Valencia*, Valencia 1612, 144.

[7] Así, por ejemplo, el 25 de diciembre de 1574 su administrador pagaba a un librero llamado Ribas una libra y dos sueldos «por encuadernar una Biblia de pliego en becerro», que muy probablemente sea la edición de la Vulgata impresa el año anterior en París por Sebastián Nivellio y que el prelado se había apresurado a adquirir. El 20 de octubre de 1600 su agente Gabriel Hernández compró para el Patriarca el diccionario griego de Suidas, incunable de la edición príncipe de Galcóndilas, hecha en Milán el año 1499, por el precio de 18 reales, y 7 más costó encuadernarlo. A 23 de julio de 1601, cuando el Patriarca tenía 77 años, se paga «a Marcelino Setino ciento setenta y siete reales por tres vocabularios griegos y el nono tomo de Baronio» (se refiere a sus *Annales Ecclesiastici*). El 16 de noviembre del mismo año compra al librero Gabriel Hernández «la segunda parte de *Las misiones del Japón*» y «dos tomos de las *Relacione[s]* (*sic*) de Vitoria», por 25 y 9 reales respectivamente. A 2 de diciembre de 1602 le compraba «un Maldonado *Sobre los Hevangelios*», que le costó 44 reales, y dos días después, por 31 reales, «un Suárez *De penitentia*». Y el 14 de junio de 1604 se dan al obispo don Miguel de Espinosa, primer rector del Colegio, 19 libras y 2 dineros «por dos gramáticas hebreas para el Patriarca mi señor». Tales anotaciones se encuentran en el ACC, Arm. I, est. 4, legajo sin numerar titulado: «Gastos y recibos varios», y en el Arm. I, est. 7, le. 4.

[8] Véase la trascripción completa de la nota en Robres Lluch, *San Juan de Ribera, Patriarca de Antioquía…* (cit.), 2002, 368-372.

A parte de las adquisiciones, sabemos que otros libros de su biblioteca llegaron a sus manos por obsequio de amigos, a quienes es muy probable que el mismo Patriarca los solicitara. El caso más destacado es el del famoso manuscrito *De tristitia Christi* de Tomás Moro, que lleva la siguiente anotación de mano de Ribera: «Este libro me envió el conde de Oropesa, diciéndome que era del señor don Fernando de Toledo, al qual se lo dio el padre fr. Pedro de Soto, confesor del emperador nuestro señor Carlos, diciendo que era de Thomás Moro y escrito de su mano». También la Biblia Políglota Complutense le llegó por vía de fray Esteban de Salazar, prior de la Cartuja de Jerez; y la pequeña Biblia impresa en París por Robert Estienne el año 1534, todavía conserva la firma de su amigo Pedro Vélez de Guevara.

De ese modo, por compra o por regalo, Juan de Ribera fue coleccionado una gran cantidad de libros.

El contenido de la biblioteca: la cultura del Patriarca Ribera

Ahora bien, si la biblioteca de Ribera resulta extraordinaria por la cantidad de libros, no lo es menos por la calidad de éstos. Una rápida ojeada al catálogo de los mismos nos permite conocer la talla intelectual del Patriarca, pues una biblioteca es el reflejo de su dueño, el espejo de su personalidad y de su talante cultural y espiritual; incluso, en cierta medida, una biblioteca es una declaración de intenciones, una concreción de los proyectos vitales de su creador. Vamos, pues, a analizar muy brevemente el contenido de la biblioteca del Patriarca, para que nos ayude a conocer el perfil intelectual del mismo.

LA BIBLIA Y LOS ESTUDIOS BÍBLICOS

Lo primero que comprobamos al estudiar la biblioteca de san Juan de Ribera es que la Sagrada Escritura y los estudios bíblicos ocupan un lugar privilegiado en ella. Es una característica que se quiso destacar al organizarla, haciendo que comenzara por las Biblias, a fin de sugerir que el resto de los libros allí reunidos constituye, en cierto modo, un complemento al estudio de la Sagrada Escritura. No podemos dar aquí noticia cumplida de todas y cada una de las obras de tema bíblico que hay en la biblioteca,[9] baste

[9] Un elenco de las obras bíblicas contenidas en la biblioteca de Ribera (aunque no completo), fue presentado por Ramón Robres Lluch en sendos estudios sobre el

saber que el Patriarca poseía cuarenta y dos Biblias completas, cinco ediciones del Antiguo Testamento, dieciocho del Nuevo Testamento, ocho de los Salmos, dos de las epístolas de san Pablo, un ejemplar de los Evangelios, otro del Pentateuco, otro del profeta Isaías en hebreo y otro del Apocalipsis, además de unas doscientas cincuenta obras dedicadas al estudio, comentario o explicación de los libros sagrados. En la actualidad son solo veintinueve las Biblias completas impresas que se conservan en su biblioteca, entre ellas una incunable, las Políglotas Complutense, Plantiniana o Regia (de Arias Montano) y la Commeliana (de F. Vatablo), así como las primeras ediciones vaticanas de la Vulgata y las del impresor parisino Robert Estienne.[10] En formato manuscrito cabe destacar dos hermosas Biblias de finales del siglo XIV o inicios del XV, un Apocalipsis, con la glosa de Agustín de Ancona, un Nuevo Testamento y el Salterio en siríaco.

A la Sagrada Escritura debemos añadir los diversos comentarios, glosas, *catenae*, paráfrasis y exposiciones del texto sagrado, que suman en la actualidad cerca de trescientas obras, donde se encuentra la mejor parte de los estudios bíblicos de aquel momento. Además de los manuscritos y los impresos del siglo XVII, todavía no catalogados, donde se encuentran otras muchas obras de tema bíblico, entre ellas una *Introductio ad Sacras Litteras*, que se considera obra juvenil de Ribera. Por otra parte, los diccionarios y gramáticas, complemento y ayuda indispensable de los estudios bíblicos, son también abundantes: además del famoso *Lexicon biblicon* de Andreas Placus, poseía seis diccionarios griegos, cinco hebreos, dos latinos y uno siro-caldeo, amén de dos histórico-geográficos y el monumental diccionario de Ambrogio Calepino. También encontramos varias gramáticas de las

---

biblismo del Patriarca: R. Robres Lluch, «Biblia y ascética en San Juan de Ribera, escriturista postridentino+, en *Teología Espiritual* V (1961) 35-62; Id., *Biblismo en San Juan de Ribera. Dos comentarios inéditos al Cantar de los Cantares», en *Anthologica Annua* 22-23 (1975-1976) 105-203, especialmente las páginas 117-130; Id., «San Juan de Ribera. Expresión teológica y oratoria sagrada en el Siglo de Oro de la lengua de Castilla (1532-1611)», en *Anthologica Annua* 31 (1984) 45-208, especialmente las páginas 152-172. Véase también mi publicación «Manuscritos bíblicos en la Biblioteca de San Juan de Ribera», en *Vivir en la Iglesia. Homenaje al Prof. Juan Agulles*, Valencia 1999, 425-454.

[10] En otro lugar he escrito sobre el interés que mostró el Patriarca por la edición de la Vulgata de este impresor parisino: M. Navarro Sorní, *Las Biblias de san Juan de Ribera. Estudio introductorio a la edición facsímil...* (cit.), en especial la pág. 18.

lenguas bíblicas: caldea, griega, latina y siríaca, así como dos hebreas actualmente desaparecidas.[11]

En suma, podemos afirmar que se trata de la mejor colección privada de Biblias y de obras bíblicas de su época que existe en España, y que nos encontramos en la biblioteca de un buen conocedor de la Biblia, un exégeta, que está al corriente de los estudios más novedosos en este campo.

En efecto, una característica primordial de la biblioteca en lo que a los estudios bíblicos se refiere, es la amplitud no sólo numérica, sino también temática: allí se encuentran las obras más representativas de los estudios bíblicos patrísticos y medievales, de la corriente humanista y de la nueva teología positiva surgida de la reforma católica. Y no hay predilección por una parte de la Biblia o un tema determinado, sino que se abarcan todos: tenemos las obras de quienes se dedicaron a la introducción bíblica, de los que abordaron la incipiente crítica escriturística y, sobre todo, de los expositores, cuyos comentarios cubren el conjunto completo de los libros de la Biblia; sin dejar de lado a quienes se ocuparon de materias auxiliares, como la arqueología bíblica o las ciencias naturales aplicadas a la Escritura.[12]

Una segunda característica es que está al día de los estudios bíblicos del momento. Si numerosa es la concurrencia de autores extranjeros (como W. Allot, Jean de l'Arbre (Arboreus), Ralph Baynes, Thomas Beauxamis, Matthias Bredenbach, A. Broickwy de Koninckstein, Pierre Bulenger, Serafino A. Capponi, Ambrogio Catarino, Isidoro Clario, Paolo Comitoli, Claude T. d'Espence, Johann van der Driesche, Erasmo, F. Feuardent, Giovanni B. Folengo, Girolamo Fornario, Jean Gagne, Claude Guillaud, Philibert Haresche, Johann Hoffmeister, Kornelius Jansens, Jacques

[11] Por el inventario que se hizo a la muerte del Patriarca sabemos que tenía en su poder otras obras bíblicas que actualmente no se encuentran en la biblioteca, así, por ejemplo, un Nuevo Testamento con las interpretaciones de Orígenes, san Juan Crisóstomo y otros Santos Padres; un comentario de Arias Montano a los cuatro Evangelios, otro de J. Wild al Génesis, otro de J. De l'Arbre a las epístolas paulinas, un tomo del Tostado, el comentario de San Jerónimo al Apocalipsis, el *Monumenta humanae salutis*, de Arias Montano, el comentario al Génesis de fray Luis de Estella y otros libros más.

[12] Así, resulta curioso encontrar en la biblioteca del Patriarca la obra del médico Juan de Bustamante de la Cámara, *De animantibus Scripturae Sacrae*, la de Francisco Vallés de Covarrubias, *De iis quae scripta sunt physice in libris sacris*, o los *Antiquitatum Iudaicorum libri IX*, de Arias Montano.

Janson, Adrien Lamet, Lefèvre d'Etaples, Luigi Lippomani, Franz Lucas, Ascanio Martinengo, Marco Marulic, François Nansius, Sancte Pagnini, H. Paphius, F. Polygranus, A. Possevino, Gabriel Prateolo, J. Cinquarbres, F. Tittelmans, Giacomo Sadoleto, T. de Vio, J. Wild, Francesco Zefiro y Nicolaus Zegerius, entre otros), más significativa es la presencia casi completa de las obras de los biblistas españoles y lusitanos contemporáneos, que afrontaron los diversos campos de la ciencia exegética. Los más representados son Benito Arias Montano (con diez obras, además de la Biblia Regia), Pablo Palacios de Salazar (cuatro obras), Héctor Pinto (ocho obras) y Francisco de Ribera (cinco obras); pero encontramos también, sin pretender ser exhaustivos, a Francisco Ruíz, Pedro Antonio Beuter, Martín Martínez de Cantalapiedra, Lorenzo de Villavicencio, Pedro López de Montoya, Cosme Damián Hortolá, Francisco de Torres, Jerónimo de Azambuja (más conocido como Oleaster), Francisco Foreiro, el jesuita Juan Maldonado con su *Commentaria in quattuor evangelistas*, Alfonso Salmerón, fray Luis de León, Jerónimo de Prado, Juan Bautista Villalpando, Domingo de Soto, Benito Pereiro, Jerónimo Lloret, León de Castro, Diego de Zúñiga, Jerónimo Osorio, Miguel de Palacios, Gutierre de Trejo, Gonzalo de la Cerda, Pedro Martínez de Brea, Andrés Capilla, Juan Fernández, Alfonso Avendaño, Jerónimo de Guadalupe, Gaspar Grajal, Luis de Sotomayor, Pedro de Vega, Antonio de Guevara, Antonio Honcala, Juan de la Fuente, Gaspar de Melo, Jerónimo Nadal, Pedro Serrano, Diego de Estella, Alonso de Orozco, Lupercio de Huete, Juan de Pineda, Gaspar Sánchez, Juan de Bustamante de la Cámara, García Galarza, Francisco Vallés de Covarrubias y Cristobal de Santotís.

Una tercera característica de la biblioteca, en su vertiente bíblica, es el equilibrio. De lo conservado en ella se deduce que la atención del Patriarca recae sobre todos los libros de la Biblia. No obstante, en el Antiguo Testamento cabe notar una atención especial por el Génesis, el Cantar de los Cantares, Isaías y, sobre todo, el libro de los Salmos, del que reunió 20 comentarios. Por lo que respecta al Nuevo, prevalecen las obras sobre los cuatro Evangelios, los Hechos de los Apóstoles, las epístolas paulinas y petrinas y el Apocalipsis.

Dicho equilibrio se manifiesta también en la voluntad del Patriarca de reunir las obras fundamentales de la ciencia bíblica, desde los primeros siglos hasta sus días. Por lo que respecta a

los Santos Padres y a la época medieval, están las obras más representativas y principales. Destaca la presencia de los humanistas, superada por los exponentes de la escolástica renovada, coetáneos del santo, de todo tipo, sin atender a tendencias o escuelas. Así, por ejemplo, los escritos de Gaspar Grajal, de Martín Martínez y de fray Luis de León, se encuentran al lado de las obras de sus acusadores, fray Bartolomé de Medina y León de Castro; o los libros de Erasmo y de Isidoro Clario junto a los de Diego de Zúñiga y Ambrogio Catarino Politi. Ello dice mucho del carácter abierto, tolerante de san Juan de Ribera y del espíritu amplio, deseoso de saber, con que se acercaba al estudio de la Sagrada Escritura, leyendo el mayor número de autores posibles y teniendo en cuenta las opiniones más diversas, con tal de alcanzar el conocimiento más exhaustivo posible de la Palabra divina.

LOS SANTOS PADRES Y LOS CONCILIOS: EL INTERÉS POR LA TEOLOGÍA POSITIVA

Después de los expositores de la Biblia encontramos en la biblioteca una nutrida presencia de obras de los Santos Padres, tanto Latinos como Orientales, en sus lenguas originales. Como es sabido, el Humanismo renovó el interés por la literatura cristiana antigua, fomentando nuevas ediciones, más cuidadas y críticas, de los textos patrísticos, que san Juan de Ribera se esforzó por adquirir, en especial las cuidadas por Erasmo de Rotterdam; así como buscó también las mejores colecciones patrísticas del momento, como la monumental *Sacra bibliotheca Sanctorum Patrum* de Marguerin de la Bigne (París, 1589), la *Anthologia Sacra* de Jacques de Billy o la *Bibliotheca sancta* del dominico Sixto de Siena. De igual modo, procuró conseguir para su biblioteca el clásico *Diccionario* de Suidas de Constantinopla, monumento de erudición bizantina compuesto hacia el año 1000, que aporta importantes datos sobre gran número de obras patrísticas orientales, con el que logró hacerse en 1600.

El interés por los Santos Padres que muestra Ribera responde al espíritu de la escuela de Salamanca, en el que se formó, pues esta escuela asume las instancias críticas del Humanismo en lo relativo a la vuelta a las fuentes de la teología, la Sagrada Escritura y los Santos Padres, estudiados en sus textos originales, y recurre a las autoridades del pasado cristiano para fundamentar sus tesis, respondiendo de ese modo a las acusaciones protes-

tantes que culpaban al catolicismo de haberse apartado de las fuentes de la teología. Pero, además, Ribera tenía otro importante motivo para interesarse por los Santos Padres, pues la mayor parte de ellos eran excelentes y autorizados intérpretes de la palabra divina, que llevaban a cabo una admirable síntesis entre Biblia, teología, espiritualidad y pastoral que debía parecerle muy seductora, pues era el mismo programa que él pretendía realizar, como se percibe en sus sermones.

De igual modo, el Patriarca procuró que no faltaran en su biblioteca las primeras colecciones de los concilios antiguos, que comenzaron a publicarse por aquel entonces, como la *Summa Conciliorum* de Bartolomé Carranza, editada en 1551, que será uno de los primeros sumarios de textos conciliares al alcance de todos, así como la preparada por Francisco de Padilla; también se hará con la *Colección de Concilios Españoles* de García de Loaisa, impresa en 1593; no faltará el clásico tratado *De divinis, apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus* del que fuera antecesor suyo en la sede valentina, Martín Pérez de Ayala, ni la famosa edición de textos conciliares publicada en 1606 por Severino Binius. Son también objeto de su atención las constituciones y cartas pontificias, de las que adquirirá diversas *Collectiones*.

La teología especulativa, moral y liturgia

Desde la sólida base de la Escritura y la Tradición más auténtica pasa el Patriarca a la teología especulativa o escolástica, que quiso estuviese representada en su biblioteca a través de las mejores obras de las distintas escuelas medievales, con un discreto predominio del tomismo renovado en Salamanca. En efecto, si alguna escuela despunta en la biblioteca de san Juan de Ribera es la de Salamanca, a través de sus más destacados representantes, como Francisco de Vitoria y otros que fueron profesores suyos: Domingo de Soto, Melchor Cano y Pedro de Soto. En menor medida se encuentran también los teólogos de la segunda época de esta escuela, cuando domina el tomismo y el aristotelismo más rígidos de Domingo Báñez, Bartolomé de Medina o Francisco Zumel. Pero es evidente que el Patriarca prefiere a los autores jesuitas que siguieron el espíritu más positivo, original y abierto de la primera escuela salmantina, cultivando la teología escolástica con un aliento bíblico-patrístico y siempre en referencia al contexto cultural de la época, como el gran Francisco

Suárez, Francisco de Toledo, Luis de Molina, Gabriel Vázquez, Gregorio de Valencia, Juan Maldonado, Jerónimo Prado, Juan Bautista Villalpando, Leonardo Lessio, Jerónimo Nadal o Martín Antonio del Río, entre otros que hallamos en la biblioteca. Esta escuela jesuítica seguía el planteamiento más grato a Ribera de hacer la teología a través de una estrecha síntesis de exégesis, patrística, escolástica, espiritualidad, filosofía e historia, y esto explica el favor que dispensó a los jesuitas en Valencia en sus luchas con el Estudio General.

A través de la biblioteca de san Juan de Ribera se puede seguir el eco de las principales cuestiones teológicas del momento, como la polémica en torno a la gracia y la libertad humana entablada entre bañecianos y molinistas; las discusiones sobre el alcance de la autoridad papal tanto en el campo espiritual como en el temporal, que el concilio de Trento no había querido definir; así como la génesis de la teología moral como una disciplina propia dentro de la teología, que culminará con la aparición del primer tratado orgánico de moral, la *Theologiae moralis summa* del jesuita Enrique Enríquez, impresa en Salamanca en 1591, y las *Institutiones theologiae moralis* del también jesuita Juan Azor, que el Patriarca tendrá en gran consideración. En total adquirió treinta y tres obras de teología moral.

Sobre todo se refleja en la biblioteca el peso de la teología de controversia propia del momento, desde Eck, Cocleo y Clichtove, que habían preparado el terreno, hasta san Roberto Bellarmino, con sus *Disputationes de controversiis christianae fidei*, pasando por otros muchos teólogos controversistas, como Gonzalo Ponce de León, Silvestre de Ferrara, Thomas Netter, Johann Driedo de Turnhout, Albert Pigge, Pedro Canisio, Thomas Stapleton, Diego de Zúñiga y muchos más que están presentes en la biblioteca, incluido el mismísimo Enrique VIII de Inglaterra, con su *Assertio septem sacramentorum* contra Martín Lutero.

También la liturgia ocupa un puesto destacado, encerrando la biblioteca una buena cantidad de misales, breviarios, rituales y otros libros litúrgicos que superan las sesenta obras, entre los que destaca el incunable de Guillaume Durand, *Rationale divinorum officiorum*, impreso en Roma por Georgius Laur en octubre del año 1477, o la edición complutense (1596) del *Missale romanum* restituido por decreto del concilio Tridentino y mandado editar por el papa san Pío V.

LAS OBRAS DE ESPIRITUALIDAD Y LOS SERMONARIOS

La literatura espiritual tiene un importante espacio entre los libros de Ribera, el más amplio después de la teología y los estudios bíblicos. No hemos de olvidar que en los últimos años del siglo XVI se produjo en España un gran desarrollo de la ascética y la mística, amalgamadas con diversas tendencias espirituales presentes desde inicios de siglo, al que no fue insensible Juan de Ribera. La cuestión merecería un estudio detenido, pero me limito a dar unas breves notas.

Constatamos la presencia de las obras clásicas de espiritualidad vigentes en aquel momento, como la *Vita Christi* del Cartujano, así como algunos exponentes de la mística renano-flamenca a través de las obras de Taulero, de Ruisbroquio y de Jean Mombaer, así como de la *devotio moderna* con Tomás de Kempis. Las vidas de santos son abundantes (algunos de ellos todavía por canonizar, como Ignacio de Loyola, Francisco de Borja, Carlos Borromeo, Juan de Ávila, Luis Bertrán, Teresa de Jesús o Gaspar Bono). Pero lo que realmente se aprecia en la biblioteca es el predominio de la corriente espiritual recogida o afectivo-contemplativa, que fue la espiritualidad primaria y fundamental del Siglo de Oro español, representada por Francisco de Osuna y otros franciscanos como Diego de Estella, el beato Nicolás Factor o Diego de Murillo; santo Tomás de Villanueva y otros autores espirituales agustinos, como el beato Alonso de Orozco, Cristóbal de Fonseca o fray Luis de León; el dominico Felipe de Meneses y su *Luz del alma cristiana*; los sacerdotes seculares Diego Pérez de Valdivia (*Camino y puerta para la oración*, *Aviso de gente recogida*); pero, sobre todo, fray Luis de Granada, al que le unía una profunda amistad, y del que poseía todas sus *Conciones*, la *Introducción del símbolo de la fe*, la *Guía de pecadores*, el *Libro de la oración y meditación*, el *Memorial de la vida cristiana* y el *Compendio de doctrina cristiana*, hasta un total de veinte títulos.[13] Naturalmente, no falta el epistolario espiritual y las obras completas de Juan de Ávila.

[13] La abundancia de libros del P. Granada en la biblioteca se debe, en primer lugar, a la especial relación que Juan de Ribera había tenido con el autor dominico, y, en segundo lugar, al gran valor teológico y espiritual que encontraba en sus obras, por lo que las reputaba especialmente útiles para la formación de sus seminaristas, como se percibe en las Constituciones del Colegio, cuando prescribía: «que todo el tiempo que estuvieren comiendo, a yantar y a cenar, se les lea [...] los libros del Padre Maestro Frai Luis de Granada, por la devoción que

Por otra parte, vemos también a través de la biblioteca cómo el Patriarca aprecia la espiritualidad difundida por los jesuitas, la cual tenía una orientación ascética y una finalidad eminentemente práctica, de cara a la actividad apostólica, pero donde se daba un gran lugar a la imaginación, y por tanto a las imágenes para excitar la devoción y la meditación contemplativa, como se percibe en los grabados que ilustran las *Meditaciones sobre los evangelios* del padre Jerónimo Nadal, o los *Icones operum misericordiae* de Giulio Roscio, que el Patriarca pudo contemplar a menudo. Francisco Arias, Pedro de Ribadeneira, Franz Coster, Gaspar Sánchez y Gabriel Vázquez son algunos de los autores espirituales jesuitas que encontramos en la biblioteca. En esta línea no podemos dejar de notar la presencia de las obras de santa Teresa de Jesús, con el *Camino de perfección* y la primera edición de las obras de la santa de Ávila, cuya espiritualidad, que llegaba a las cimas de la mística, sintonizaba con la de los jesuitas en cuanto era esencialmente «extrovertida», apoyada en las imágenes (bien fuesen naturales o sobrenaturales). De igual modo, cabe destacar la atención prestada a la actividad misionera, a través de libros que informaban sobre las misiones de los jesuitas y de otras órdenes religiosas en distintas zonas del mundo, como veremos en el apartado dedicado a la historia; un tema que debía interesar a Ribera de cara a la realización de uno de sus proyectos más queridos: la conversión de los moriscos.

En último lugar, debemos notar la abundancia de obras de oratoria sagrada que reunió, más de ochenta, algunas de ellas manuscritas, pues era materia a la que Ribera prestaba mucha atención, como lo atestiguan los volúmenes de sus sermones manuscritos (que se conservan en la biblioteca),[14] y en la que quería que se ejercitasen sus colegiales leyendo buenas prédicas, pues estaban destinados al servicio de la Palabra divina en las parroquias de la diócesis. Fray Luis de Granada ocupa un lugar desta-

---

siempre avemos tenido y tenemos a la doctrina de sus libros, y a la grande opinión de su virtud y santidad, y por la particular amistad y correspondencia que hubo entre él y mí». *Constituciones del Colegio y Seminario de Corpus Christi* (cit.), cap. XXIII, § 5, pág. 42.

[14] Estos sermones han sido editados en seis volúmenes (el último en dos tomos): SAN JUAN DE RIBERA, *Sermones*, primera transcripción de los originales autógrafos, notas y estudio preliminar por el canónigo profesor Don Ramón Robres Lluch, Valencia 1987-2001.

cado en este campo, así como san Juan de Ávila, con un manuscrito de sermones del santo algunos de los cuales hasta hace poco inéditos. Entre los sermonarios manuscritos encontramos piezas oratorias de fray Pedro Puertocarrero, de Hernando de Toledo,[15] de Agustín Saluzio y de otros anónimos.

La Historia civil y eclesiástica y la hagiografía

En lo que a la historia respecta, además de las obras clásicas de Tucídides, Suetonio, Dion Casio, Flavio Josefo, Platina, etc., o el famoso *Chronicon mundi* de Andreas Schedel, en la edición de Núremberg de 1493, constatamos el interés del Patriarca por adquirir las obras más novedosas en este campo que se publicaron durante su vida. Así, aparte de la añosa obra de Antonio de Nebrija *De rebus Ferdinandi et Elisabet*, encontramos en la biblioteca a Ambrosio de Morales, con las ediciones complutenses de su *Crónica general de España*, y *Las antigüedades de las ciudades de España*, al P. Juan de Mariana, con su monumental *Historiae de rebus Hispaniae*, a Isidoro Vázquez con su obra sobre *La entrada que hizo en Portugal el rey Felipe II*, actualmente desaparecida; también los *Anales de la Corona de Aragón* y la *Historia del rey don Hernando el Católico* de Jerónimo Zurita, las obras de Jerónimo de Blancas y Tomás, amén de libros curiosos como *La historia eclesiástica de los reinos de Etiopía*, de fray Luis de Vera, u otros fantásticos, como las *Historias prodigiosas y maravillosas de diversos successos acaecidos en el mundo*, escritas en lengua francesa por Pedro Bouistau, Claudio Tesserant y Francisco Belleforest, traducidas en romance castellano por Andrea Pescioni.

Como es natural, dada su condición de arzobispo, virrey y capitán general de Valencia, también se interesó por la historia local valenciana, en especial por la figura del rey Conquistador, Jaime I, fundador del reino de Valencia; así mandó copiar para su biblioteca un manuscrito de la *Chrónica del rey don Jaime*, que se conservaba en el archivo del maestre racional de Valencia

[15] Don Hernando o Fernando de Toledo, hermano del conde de Oropesa, fue compañero de estudios del joven Ribera en la universidad de Salamanca, y se contaba entre sus íntimos. En el primer folio vuelto de las guardas del manuscrito encontramos una anotación autógrafa de Juan de Ribera, en la que dice: «Estos sermones estimo yo en mucho, por ser del christianísimo don Hernando de Toledo, con quien tuve muy estrecha amistad».

(manuscrito actualmente desaparecido), adquirió la obra de Bernardino Gómez de Miedes, titulada *De vita et rebus gestis Iacobi I, regis Aragonum*, así como la primera edición de las *Décadas de Valencia* de Gaspar Escolano.

Las ciencias auxiliares de la historia, como la arqueología, también están presentes en la biblioteca, donde tenemos las *Antigüedades romanas* de Guillermo de Choul, el libro de Andrea Bacci sobre las termas romanas, ilustrado con hermosos grabados, y otros libros que tratan de numismática, de inscripciones, de pesas y medidas, etc.

Como era de esperar es notable la presencia en la biblioteca de la historia eclesiástica, desde los primeros autores que se ocuparon de esta materia como Eusebio de Cesarea, Evagrio el Escolástico, etc., a las obras de Platina, de Cesare Baronio, de Onofrio Panvinio, de Antonio Possevino, de Antonio Ciccarelli y otros.

Especial interés muestra por dos cuestiones de gran impacto en aquel momento: las misiones de los jesuitas y el cisma de Inglaterra. En lo que respecta al primer tema reunió obras como la *De procuranda indiorum salute* y la *Historia natural y moral de las Indias*, actualmente desaparecida, del P. José de Acosta; también dos libros de la *Historia de las misiones que han hecho los religiosos de la Compañía de Jesús*, y otro de la *Historia de las misiones de los padres de la Compañía en el Japón*, del P. Luis de Guzmán, la *Relación de la entrada de algunos padres de la Compañía en la China* de Diego de Pantoja, así como un libro italiano con *Algunas cartas de las cosas del Japón*, tal como reza en el inventario, y que era el opúsculo *Alcune lettere delle cose del Giappone dell'anno 1579 insino al 1581*, editado en 1584 por Francesco Zanetti en el Colegio imperial de los Jesuitas de Roma.

En lo que respecta a Inglaterra y la problemática religiosa de este reino, además del valiosísimo manuscrito de Tomás Moro, del que ya hemos habado, procuró para su biblioteca el libelo *De persecutione anglicana*, impreso en Roma en 1582, tres obras de su contemporáneo el jesuita Robert Persons (castellanizado Personio), que fue rector del colegio inglés de Valladolid: la *Relación de algunos martirios que de nuevo han hecho los herejes de Inglaterra*, su *Relación de un sacerdote inglés, escrita a Flandes a un cavallero de su tierra desterrado por ser católico…*, y el opúsculo que escribió bajo el seudónimo de Andreas Philopatrus contra el edicto anticatólico de Isabel I, publicación que se anota en el inventario de

1611 de la biblioteca como: *Adversus Elisabeth Angliae reginam*, y cuyo verdadero título era *Elizabethae Angliae Reginae heresim calvinianam propugnantis, saevissimum in católicos sui Regni edictum [...] promulgatum Londini, 20 novembris 1591*, impreso en Augsburgo el año 1592 (las tres obras no se encuentran actualmente en la biblioteca); la *Historia eclesiástica de la cisma de Inglaterra*, del P. Ribadeneira (también desaparecida), el opúsculo *Ecclesiae angliacanae Trophea sive sanctorum martyrum*, del jesuita inglés William Good; la famosa *Historia particular de la persecución de Inglaterra*, de fray Diego de Yepes, así como la *Historia Ecclesiastica de martyrio Fratrum Ordinis Divi Francisci dictorum de Observantia, qui partim in Anglia sub Henrico octavo Rege, partim in Belgio sub Principe Auriaco, partim et in Hybernia tempore Elizabethæ regnantis Reginæ, idque ab anno 1536 usque ad hunc nostrum præsentem annum 1582, passi sunt*, del franciscano Thomas Bourchier, y otros libros sobre los asuntos religiosos de Inglaterra.

Entre los libros de historia eclesiástica, observamos una abundancia de los de género hagiográfico,[16] pues llegó a reunir más de treinta obras de esta temática. Además del monumental *Prototypon veteris Ecclesiae, continens vitas, gestas, dictaque sanctorum*, que reúne las obras de los primeros autores que escribieron vidas de santos, y de las obras clásicas de Valerio Máximo, Doroteo de Tiro o Pelagio el diácono, tenemos en la biblioteca la medieval *Leyenda aurea* y otras obras del hagiógrafo Jacobo de Varaggio, así como el *Flos sanctorum* de Alonso de Villegas,[17] que desplazó a la *Leyenda*, y que a su vez sería desplazado después entre los lectores de este tipo de literatura por la obra del mismo título del P. Ribadeneira: *Flos sanctorum, o libro de la vida de los santos*, que también adquirió Ribera para su biblioteca. Además, buscó las mejores obras que se producían en el extranjero sobre esta materia, como las *Historiae de vitis sanctorum* de Luigi Lippomano o el *De probatis sanctorum historiis*, del cartujo Laurenz

[16] Ello se debe, en gran parte, a que, en las Constituciones del Colegio el fundador prescribía que durante las comidas y cenas, además de «los libros del Padre Maestro Frai Luis de Granada», se pudiesen leer también «vidas de Santos ó otros libros de devoción». *Constituciones del Colegio y Seminario de Corpus Christi...* (cit.), cap. XXIII, § 5, pág. 42.

[17] Es curioso observar que falta en la biblioteca la tercera parte de esta obra, que tuvo problemas inquisitoriales por contener vidas de santos no canonizados oficialmente.

Surius, que es una edición crítica y ampliada de la anterior de Lippomano. También se procuró la edición de Erasmo del *De vita evangelistarum* de Sofronio de Jerusalén.

Con especial ahínco buscó tener obras sobre la vida de aquellos religiosos, contemporáneos suyos, que habían muerto con fama de santidad y cuya canonización esperaba pronto. Así, adquirió los *Discorsi della vita et attioni di Carlo Borromeo*, de Giovanni Battista Possevino; la *Vita Ignatii Loyolae* y la *Vida del P. Francisco de Borja*, ambas del jesuita Pedro de Ribadeneira; la obra del dominico Luis Martí sobre la *Historia del bienaventurado padre fray Luys Bertrán de la Orden de Predicadores*, así como de Juan de Ávila y del mínimo valenciano Gaspar Bono.

Y como el culto de los santos había sido objeto de muchos abusos y por ello era cuestión debatida con los protestantes, se procuró el libro *De historia sanctorum imaginum et picturarum pro vera earum contra abusus libri IV*, del teólogo lovainense Jan van der Meulen.

OTRAS MATERIAS

Entre las otras materias que hallamos en la librería tiene preponderancia el Derecho, tanto canónico como civil, debido a que, por voluntad paterna, Juan de Ribera comenzó sus estudios en la universidad de Salamanca por las «leyes», es decir los cánones, materia que estudió de 1544 a 1546 o 1547, llegando a adquirir fama de excelente canonista. Durante sus años de estudio compró muchos libros de tema jurídico. En concreto, la biblioteca cuenta con cerca de noventa obras de Derecho Canónico y unas ciento setenta de Derecho Civil. Allí encontramos, entre otros autores, la extensa producción de Antonio Agustín, precursor del estudio histórico de las fuentes del Derecho, y las obras de moral y de derecho de Martín de Azpilcueta, así como la famosa obra de Giovanni Botero, *Della ragion di stato*.

La filosofía también tiene una amplia representación en la biblioteca, superando los ciento cincuenta títulos.

Las humanidades y buenas letras, colocadas bajo el epígrafe «LATINIDAD», llegan a los sesenta títulos, conteniendo desde incunables valiosísimos, como el *Vergilius cum commentariis quinque, videlicet Servi, Landini, Antonii Mancinelli, Donati, Domitii*, impreso en Venecia en septiembre de 1494, al *P[ublii] V[irgilii] Maronis omnia opera, cum figuris nuper additis & expositoribus: Servio, Lan-*

dino, Donato, Antonio Mancinello, Domitio, impreso probablemente en Venecia hacia 1505, o las *Comoedias* de Terencio, editadas por Erasmo, que salieron de las prensas de Froben, en Basilea el año 1532. El príncipe de los humanistas está bien representado por más de una treintena de títulos, entre los que destaca la edición de sus obras completas llevada a cabo por el impresor Froben en Basilea, en 1540, aunque en la actualidad faltan tres tomos de los seis que componían la edición, en concreto los tomos segundo, tercero y sexto; además del *Novum Instrumentum*, como ya dijimos al ocuparnos de la Biblia, poseía también Ribera la traducción erasmiana de las obras de Orígenes, Lactancio, san Jerónimo, Euquerio de Lyón y Arnobio africano, la edición florentina de los *Adagia* (1575), el libro de *Apotegmas* traducido por Francisco de Tamara y dedicado al padre del Patriarca, don Perafán de Ribera, y otros.[18] Es importante notar que el Patriarca mantuvo en su biblioteca las obras de Erasmo, a pesar de las censuras inquisitoriales, y que éstas solo se encarnizaron en la expurgación de las obras erasmianas después de la muerte del prelado.

Poseía, además, diversas obras de Juan Luis Vives, algunas de las cuales (como el *De concordia*) se han perdido, así como las gramáticas, historias y diccionarios de Elio Antonio de Nebrija, el difundido manual *De institutione grammaticae* del P. Manuel Álvarez, la *Grammatica* de Pedro Simón Abril, actualmente desaparecida; las obras de Angelo Policiano, los *Apotegmas* y los *Adagia* de Paolo Manucio; las *Historias trágicas ejemplares* de Bandello, la *Retórica* de Jorge de Trebisonda, también la de Nebrija, el *Examen de ingenios* de Juan Huarte de San Juan, las obras de Petrarca, una edición de los poemas de Ausiàs March, actualmente desaparecida,[19] y muchas otras obras de poesía clásica y cristiana. Pero también adquirió la *Christiani pueri institutio*, del padre Juan Bonifacio, representante de la linea pedagógica patrocinada por los jesuitas, que reconvertía al humanista en puro gramático, para evitar los peligros de la heterodoxia.

[18] Sobre el particular, véase la publicación digital de Noemí Navarro Martínez, *Erasmo en la biblioteca de san Juan de Ribera del Colegio Seminario de Corpus Christi. Introducción y catálogo*, en la página web de Humanistica Cordubensia, de la Universidad de Huelva.

[19] Así constaba en el inventario que se realizó tras su fallecimiento: «Las obras de Auzies March, in 8º».

Alargaríamos demasiado el discurso si nos detuviéramos a considerar detenidamente las obras de geografía, de ciencias naturales, de medicina, de música y otras materias englobadas en la biblioteca bajo la denominación de «MISCELÁNEA». Con todo, algo diremos.

En primer lugar, es interesante constatar la existencia en la biblioteca de Ribera de los tratados de arquitectura de Vitruvio en la edición de Giovanni Battista Caporali (obra actualmente desparecida), del Vignola, el *Livre d'architecture* de Jacques Androuet de Cerceau el viejo, el *Libro de architectura* de Sebastiano Serlio (actualmente desaparecido), así como las *Instructiones* del arzobispo de Milán Carlos Borromeo para la construcción de iglesias. Sin duda, tales libros fueron adquiridos por el Patriarca en vista a la construcción de su Colegio Seminario de Corpus Christi, y a ellos parece aludir en las Constituciones, cuando, en «lo que toca a la fábrica de los retablos y altares» de su capilla, prohíbe «que lo que está ordenado, según reglas de Arquitectura, se perturbe por arbitrio de quien no las sabe».[20]

También resulta sorprendente encontrar bastantes obras de medicina, en concreto unas veinte, como las de Jean van Grop y las de Wolfgang Lazius, donde se daban cita conocimientos humanísticos y médicos; la *Humani corporis fabrica* de Andrea Vesalio; la *Historia de la composición del cuerpo humano* del médico Juan Valverde de Amusco; las *In omnia opera Galeni annotationes* de Alfonso López de Corella; la obra del médico barcelonés Bernat Caxanes sobre la circulación de la sangre, y otra del mismo autor sobre la curación de las fiebres, así como la impugnación de la misma por el médico valenciano Francesc Aguilar: *Pro Valentina medicorum schola adversus Bernardum Caxanes barcinonensem medicum de febrium putridarum cuaratione liber*, y muchos libros más de materia médica, entre los que destaca una obra actualmente desaparecida: el *Tratado de todas las enfermedades de los riñones, vexiga y carnosidades de la verga y urina*, del mé-

[20] *Constituciones de la Capilla del Colegio y Seminario de Corpus Christi*, Valencia 1896, cap. LII, § 1, pág. 99. Sobre el posible influjo de los libros de arquitectura que poseía el Patriarca en la construcción de su Colegio y Capilla de Corpus Christi, véase las páginas 132 y 133 de: Fernando MARÍAS, «El Colegio del Patriarca en el contexto de su tiempo», en *Una religiosa urbanidad. San Juan de Ribera y el Colegio del Patriarca en la cultura artística de su tiempo*, Valencia 2013, 127-137.

dico burgalés Francisco Díaz, que es el primer tratado de urología en la historia de la Medicina.[21] Entre estos libros encontramos la chocante disertación del presbítero valenciano Gaspar Tristany —doctor en cánones y en medicina, que fue confesor y médico del monasterio de Montserrat—, *De clerico medico*, impresa en Valencia el año 1606, en las prensas de Pedro Patricio Mey, en la que intentaba mostrar que un médico ordenado presbítero (como era su caso) podía ejercer lícitamente la medicina.[22]

En el campo de las ciencias naturales tenemos bastantes obras: la curiosa *Phytognomonica* del naturalista napolitano Giovanni Battista della Porta, que estudia las propiedades de los vegetales relacionándolos con su morfología; las *Historiae animalium* de Konrad Gesner, las *Aquatilium animalium historiae* de Hipólito Salviani, las obras *De piscibus marinis* y *Universum aquatilium historiae* de Guillaume Rondelet, la *Ornitología* de Ulises Aldrovandini, el *De re metallica* de Georg Agrícola, y otras. También poseía obras de astrología y astronomía, como la *Apología en defensa de la astrología* de Manuel de Ledesma, el *De diffinitionibus et terminis astrologiae* de Otto Brunsfels, los *Apotelesmata astrologiae christianae* de Pedro Ciruelo, el *De cometis* de Francisco Fernández de Raxo, y otras hasta un total de quince.

---

[21] En el inventario de enero de 1611 la obra se catalogó de la siguiente manera: «El doctor Valle, *De las enfermedades de los riñones*». El equívoco en la atribución de la obra se debe a que en la edición de Madrid de 1588, que es la que poseía el Patriarca, el nombre de Francisco Díaz se perdía entre la prolijidad del título, mientras que el de su paisano Francisco Vallés de Covarrubias, al que iba dirigido el tratado, se destacaba con letras más grandes: «DIRIGIDO AL DOTOR VALLE, Protomédico del Rey nuestro señor y médico de su Cámara, &».

[22] Gaspar Tristany (castellanizado Tristán) nació en Valencia, donde estudió teología, cánones y medicina. Ordenado sacerdote en 1606, en 1617 era «beneficiat y síndich del Retor y Clero» de la iglesia parroquial de San Esteban de Valencia, según consta en el documento «Copia de la visita hecha en la iglesia parroquial de S. Estevan de la ciudad de Valencia en 20 de febrero año 1617, siendo Comisario y Juez Visitador el magnífico Don Francisco Pascual», publicado en Vicente BRANCHAT, *Tratado de los derechos y regalías que corresponden al Real Patrimonio en el Reyno de Valencia…*, Valencia 1785, 554-562 , doc. LXIII. Posteriormente fue confesor y médico del monasterio de Nuestra Señora de Montserrat, en el Principado de Cataluña, donde murió en fecha incierta, según refiere la *Biografía Eclesiástica completa*, editada bajo la dirección de Basilio Sebastián Castellanos de Losada, en Madrid el año 1868, t. XXIX, 428. El título completo de su obra era: *De clerico medico curiosa disceptatio sive interpretatio ad text. in c. 7 ad aures. De aetate et qualitate, in qua demonstratur doctorem medicum in sanis et presbyeratus ordinibus promotum, pone jure communi attento, medicum artem exercere.*

Por lo que respecta a la geografía encontramos más de una docena de libros, desde las clásica obras de Tolomeo hasta el *Thesaurus geographicus* del geógrafo flamenco Abraham Ortelius; el *De rebus oceanicis et orbe novo* de Pedro Mártir de Anglería; los *Rudimentos de cosmografía* de Johannes Honter. También le interesaban los libros de viajes y conquistas, por lo que adquirió la narración de los llevados a cabo por Hernán Cortés, amén de *Le navigatoni et viaggi fatti nella Turchia* de Nicolás Nicolay; la *Conquista de las Molucas*, de Bartolomé Leonardo de Argensola, y otras obras. A ellos cabe añadir algún que otro libro de agricultura, el *De re militari* de Flavio Vegetio, y el *De arte gymnastica* de Girolamo Mercuriali.

También tenemos en la biblioteca cinco libros de matemáticas, entre los cuales destacan los tratados de matemáticas y de aritmética especulativa de Juan Pérez de Moya. Y no faltaban los libros de música, con cinco tomos de los motetes de Palestrina; otros cuatro tomos de los motetes de Tomás Luis de Vitoria; tres de Francisco Guerrero con sus misas, motetes y canciones espirituales; el primer tomo de los motetes de Dominique Finot, y otros libros de canto litúrgico renovado según las indicaciones tridentinas. Podríamos continuar reseñando más libros, pero baste lo dicho.

La amplitud y variedad de la biblioteca del Patriarca muestra bien a las claras la extensión y la profundidad de su cultura. Ahora bien, debemos notar que todas estas obras no habían sido adquiridas por Ribera ni dejadas por él en herencia a la librería de su Colegio de Corpus Christi por mero afán de erudición o curiosidad. Como hombre de la Contrarreforma, aunque imbuido de espíritu humanista, para Ribera todos estos libros eran, por una parte, herramientas necesarias a la teología, verdaderos lugares teológicos, y por otra instrumentos útiles al ministro de la Iglesia en su tarea pastoral, pues en ese momento crítico que le tocó vivir la historia, la arqueología, la filología, la filosofía, el conocimiento de los clásicos grecolatinos y cuanto aportase un mejor conocimiento del mundo y la cultura a todos los niveles, era útil para facilitar argumentos a favor de la antigüedad y la ortodoxia de la fe católica y mostrar así su admirable conjunción con la razón natural y con las más valiosas producciones del ingenio humano en todos los campos del saber. Tantos y tantos libros no solo pro-

piamente teológicos, sino de diversas y curiosas materias como se contienen en la biblioteca del señor Patriarca son el reflejo de su espíritu humanista, interesado por todas las parcelas del saber, pero con la finalidad de llegar a un conocimiento más perfecto de Dios y de su obra y servir mejor a la fe en su no fácil diálogo con una cultura que ya comenzaba a secularizarse.

NAVARRO SORNÍ, Miguel, «La cultura del Patriarca Juan de Ribera a través de su biblioteca», *SPhV* 15 (2013), pp. 215-238.

RESUMEN

San Juan de Ribera (1532-1611) es uno de los personajes más complejos del Barroco español. Espíritu humanista, interesado por todas las parcelas del saber, en especial por los estudios bíblicos, desarrolló un intenso mecenazgo artístico. Como obispo impulsó la reforma eclesial del concilio de Trento, fue profundamente espiritual, al tiempo que político, pues llegó a ser virrey y capitán general de Valencia.

El estudio de su faceta cultural ha quedado siempre en la sombra, postergado ante otros aspectos de su personalidad, aunque fue un hombre de una amplia y selecta cultura, como se percibe en su biblioteca, donde reunió casí dos mil libros. Desde ella nos aproximamos al estudio de la cultura del Patriarca Juan de Ribera, considerando la formación de la biblioteca y el variado contenido de la misma.

PALABRAS CLAVE: Historia cultural siglo XVI Bibliotecas y libros siglo XVI

ABSTRACT

San Juan de Ribera (1532-1611) is one of the most complex personalities of the Spanish Baroque. He has a humanist Spirit and was interested on all fields of knowledge, especially on biblical studies. He also developed an intense artistic patronage. As a bishop he prompted the ecclesial reform following the provisions

of the Council of Trent. He was deeply spiritual, but also a political man becoming viceroy and captain general of Valencia.

The study of his cultural facet has always remained in the shadows, deferred to other aspects of his personality. But he was a man of wide and select culture, as perceived in his library, where he gathered nearly two thousand books. From here we approach the study of the culture of the Patriarch Juan de Ribera, considering the formation of his library and the its varied content.

KEYWORDS: 16th Century Culture History, Libraries and Books in the 16th Century

IV. RESEÑAS

AGATHE ROMAN, *L'erreur et la faute dans l'Histoire de la Guerre du Péloponnèse*, Collection d'Etudes Classiques, volume 24, Louvain-Namur-Paris-Walpole, MA : Editions Peeters, 2012.

Dans cet ouvrage, Agathe Roman propose de dégager la place que tient l'erreur et/ou la faute dans l'oeuvre de Thucydide.

Après s'être interrogée sur la place de l'historien en regard de ces notions, l'A. procède à l'étude lexicale proprement dite des termes de la famille de *hamartanein*. Au terme d'une analyse détaillée de toutes les occurrences, elle constate qu'une bonne partie de ces termes renvoie à l'erreur conçue comme «le fait des hommes» et à l'échec, dont le sens reste proche de la signification d' «erreur», étant donné que l'un est la conséquence de l'autre. Certains emplois se prêtent également au sens de «manquement» renvoyant en particulier aux transgressions entre alliés ou bien aux transgressions envers des conventions, qu'elles sont écrites ou non écrites. Enfin, fréquents sont les emplois qui expriment l'écart par rapport aux normes fondamentales, tels la vénération religieuse due aux ancêtres et le respect des lois de la cité.

Après avoir montré que les occurrences de la famille de *hamartanein* se spécialisent dans le sens d'erreur et de transgression, l'A. entame l'étude lexicale de celles de la famille de *adikein*, ce qui lui permet de faire ressortir les relations d'identité et de différence que les deux familles entretiennent.

La première différence de sens qui s'en dégage réside en la description de l'infraction du droit. Par opposition aux termes de la famille de *hamartanein* qui décrivent «une infraction présentée du point de vue de son auteur» (p. 93), ceux de la famille de *adikein* indiquent la «violation du droit présentée du point de vue de celui qui en est victime et qui en demande justice» (p. 93). Dans le cadre de la cité, *adikein* exprime la violation de conventions écrites, qu'il s'agisse de serments, de traités d'alliance et de sentences juridiques. Le verbe est également employé pour désigner les violations de conventions non écrites qui concernent la guerre, la religion et les liens entre une colonie et sa métropole.

L'opposition qui existe entre les deux familles verbales est également mise en lumière par les enjeux qui s'attachent à l'emploi de l'une ou de l'autre de ces familles. Ces enjeux se manifestent sur le niveau du degré de sanction différent face à la violation, désignée par *adikein*, ou au manquement, décrit par *hamartanein*.

Ainsi *adikein* présente l'infraction comme délibérée et condamnable tandis que *hamartanein* la dépeint comme imposée par les circonstances, qui appelle l'indulgence et le pardon.

A l'analyse sémantique de la famille d'*adikein* fait suite la distinction de sens qui oppose les termes de celle-ci à ceux de la famille de *hamartanein*. Cette distinction se rend manifeste à partir des discours des orateurs qui, afin de déférer à la justice ou de disculper l'auteur d'un crime, font ressortir la gravité d'une violation majeure du droit (*adikein*) en contraste avec un manquement ou une erreur (*hamartanein*), et inversement. Cette distinction se révèle d'autant plus intéressante dans la mesure où elle sert aux orateurs de jeu rhétorique. En effet, ceux-ci manipulent le contexte d'emploi à leur guise afin de justifier les emplois d'une famille de termes plutôt que ceux d'une autre.

Les jeux d'opposition ou de manipulation des termes (le manquement par opposition à la violation puis l'erreur par opposition à la violation) sont étudiés en fonction de la place qu'ils occupent à l'intérieur d'un même discours ou en opposition avec la prise de parole d'un autre orateur. Dans un premier temps, l'A. met en évidence la distinction entre erreur et violation dans le discours de Diodote (III, 42-48) et dans le débat antilogique de Corcyre (I, 32-43). Dans un second temps, elle dégage l'opposition entre manquement et violation telle qu'elle s'établit dans le discours de Cléon (III, 37-40) et dans l'antilogie de Platée (III, 53-58). Cette distinction donne également lieu à une manipulation du contexte d'emploi dans le discours des Corinthiens (I, 37-43). Ensuite, elle révèle le contraste entre les sens d'écart par rapport à une norme fondamentale et de violation, ce qui est manifeste dans l'antilogie du débat de Sicile (VI, 9-18) et le discours des Thébains (III, 61-68). Enfin, elle met en lumière le jeu sur la polysémie des termes de la famille de *hamartanein*. Celle-ci, étant un enjeu rhétorique par elle-même, contribue à créer une manipulation, ce qui est mis en évidence par le discours des Platéens (III, 53-59) et le discours d'Hermocrate (IV, 59-64).

Dans la dernière partie de l'ouvrage, l'A. cherche à déterminer si la dérive du *logos* et les représentations des discours dans la *Guerre du Péloponnèse* permettent de déceler une évolution dans leur appréhension. En outre, elle s'efforce de mettre en valeur leur utilisation dans la perspective où ils sont généralement saisis comme véhiculant une tromperie.

Le volume se termine par des annexes sur les termes des familles de *hamartanein* et d'*adikein*, une liste des discours directs, un *index* complet des discours étudiés et une riche bibliographie.

En conclusion, il s'agit d'un ouvrage d'une présentation impeccable et d'une remarquable qualité dont l'intérêt est de mettre en pleine lumière les divers aspects de la notion d'infraction ainsi que la place que prend l'erreur dans la perspective didactique de la *Guerre du Péloponnèse*.—Hélène Perdicoyianni-Paléologou. *Boston*.

F. MESTRE & P. GÓMEZ (edd.), *Lucian of Samosata. Greek writer and Roman citizen*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2010, ISBN 978-84-475-3406-7.

Les editores, Francesca Mestre i Pilar Gómez, han tingut a la seua cura la publicació de les actes del col·loqui internacional amb el títol del present volum, com a part de les activitats del grup de recerca *Graecia Capta*. Amb l'organització que ja s'havia aplicat al col·loqui, els articles formen dues parts, la dedicada a l'autor i la dedicada al ciutadà. Tanmateix, literatura i estètica, d'una banda, i sociologia i ideologia, d'una altra, s'entrecreuen sovint, com tindrem ocasió de comprovar.

Les contribucions s'obren amb la de Carles Miralles, «Del meu tracte amb Llucià» (pp. 19-25 i 27-34), que fa de pòrtic a un dels eixos vertebradors del recull, la vinculació dels estudis sobre Llucià amb la universitat de Barcelona. S'inicia tot seguit la primera part del volum, dedicada al Llucià escriptor, amb el treball de Mauro Bonazzi, «Luciano e lo scetticismo del suo tempo» (pp. 37-48), que cerca d'arrenglerar Llucià dins el pensament escèptic de l'època, per la qual cosa troba un eficaç deslllorigador al passatge de Galè on parla d'un escepticisme radical, barroer,[1] al qual s'oposaria l'escepticisme il·lustrat del nostre autor; aquesta opció sembla més adient que no la de considerar Llucià un escèptic *passiu*, que més aviat es desentèn del conflicte teòric. Jesús Carruesco & Montserrat Reig, «Fontenelle i els *Nous Diàlegs dels Morts*: unes *Vides paral·leles* a la manera de Llucià?» (pp. 49-61), tracten un tema, el de la recepció de Llucià, que ha atret força investigadors als temps recents.[2] El traductor-adaptador, Fontenelle, s'uneix a un egregi nombre de traductors —Giovanni Aurispa, Erasme, Joan-Lluís Vives i Thomas More—. El treball interessa també tant pel que fa a la teoria de la traducció com en relació amb l'estètica de l'Edat Moderna. Baudouin Descharneux, «Lucien doit-il être rangé dans la boîte des philosophes sceptiques?» (pp. 63-71), coincideix amb la qüestió tractada per Bonazzi, de bo i manera que tots dos

[1] Gal. *Diff. puls.* VIII 711, 3.

[2] T. Whitmarsh, «Lucian, Bakhtin, and the Pragmatics of Reception», en C. Martindale & R.F. Thomas (edd.), *Classics and the Uses of Reception*, Oxford 2006, 104-115; C. Ligota & L. Panizza (edd.), *Lucian of Samosata Vivus et Redivivus*, Londres & Torí 2007.

estudis es complementen força, tot i que Descharneux opta per suggerir que no és factible la determinació d'un compromís de Llucià amb cap escola concreta. Manuela García Valdés, «Luciano: diálogo y compromiso intelectual» (pp. 73-86), fa un repàs a alguns dels temes llucianescos, especialment els de caire social, i remarca com l'autor no defugeix de prendre partit, de manera reiterada, per aquelles causes que li semblen de justícia. Isabelle Gassino, «Par-delà toutes les frontières: le *pseudos* dans les *Histoires vraies* de Lucien» (pp. 87-98), examina l'explotació de l'antinòmia de la veritat en totes les seues facetes —la metonímia, la hipèrbole, la paròdia, la sublimació...—, com un exemple del poder de la literatura per redimensionar la realitat, sense caure tanmateix en la temptació de *l'art pour l'art*. Pilar Gómez & Montserrat Jufresa, «Llucià a taula: aliments i simposi» (pp. 99-113), analitzen mitjançant *El Banquet, o els làpites*, i encara molts altres textos, la mixtificació llucianesca de filosofia i comèdia, precisament a una obra on trobem alguns dels grans motius de la μέση i la νέα: l'escarni dels filòsofs, els prometatges i esponsalles i els banquets, camp d'acció dels paràsits i els golafres. Orestis Karavàs, «Luciano, los cristianos y Jesucristo» (pp. 115-120), estudia la relació entre el nostre autor i el cristianisme, que coneixia mitjançant diversos procediments, entre els quals la lectura de part del corpus neotestamentari. Karen Ní-Mheallaigh, «The game of the name: onymity and the contract of reading Lucian» (pp. 121-132), estudia l'ús de l'onomàstica a Llucià, com una eina, aquesta de naturalesa metalingüística, per manipular novament la realitat i la ficció. Tim Whitmarsh, «The metamorphoses of the *Ass*» (pp. 133-141), parteix d'aquest opuscle, considerat apòcrif, per tal de fer una anàlisi de la superposició de veus —autor, narrador, *persona loquens*—, en una línia compartida amb l'article precedent.

A partir d'aquí s'inicia la segona part del volum, dedicada al Llucià ciutadà, oberta amb la contribució d'Alain Billault, «Lucien, Lucius Verus et Marc Aurèle» (pp. 145-159), el qual ens mostra la disponibilitat —amb escasses concessions a la rebel·lia— del nostre autor a cercar el patronatge del poder polític, almenys a una determinada època de la seua trajectòria. Catherine Darbo-Peschanski,»L'*historia* d'un citoyen romain de langue grecque» (pp. 161-168), aborda la definició dels conceptes συγγράφειν i ἱστορία, ambivalents tots dos a l'època de Llucià, i la resposta que el de Samòsata dóna a aquesta ambigüitat. Javier Gómez Espelosín,

«Luciano y el viaje de una estrategia discursiva» (pp. 169-182), nota les constants del recurs llucianesc al viatge com a solució narrativa, per bé que aplicant-la d'una manera selectiva i sense fer-ne una eina habitual. David Konstan, «Anacharsis the Roman, or reality *vs.* play» (pp. 183-189), pren com a tema un de ben testimoniat dins la cultura grega, el de les funcions de l'esport, i on Llucià, com si fes allò que ara hom anomena 'periodisme d'investigació', recorre a una ben autoritzada polifonia de veus crítiques. Alain Martin, «Lucien et l'Égypte» (pp. 191-201), ens regala un documentat assaig, tot i la seua brevetat, sobre l'originalitat i el verisme de la descripció llucianesca de la realitat egípcia. Francesca Mestre & Eulàlia Vintró, «Lucien ne sait pas dire bonjour...» (pp. 203-215), tracten la relació entre llatí i grec a partir del *Pro lapsu inter salutandum*, complementat amb altres textos de Llucià on s'aprecia la interferència lingüística. Bruno Rochette, «La problématique des langues étrangères dans les opuscules de Lucien et la conscience linguistique des grecs» (pp. 217-233), examina les referències de Llucià a la diversitat lingüística, que presenta amb detall i sense prejudicis en tant que membre ell mateix d'una comunitat al·lohel·lènica.

El volum es clou amb l'article de Lluís Gonzàlez Julià & Laia Bofill Torres, «Edicions conservades al fons antic de la BUB» (pp. 237-250), com a testimoniatge de la riquesa de la tradició de Llucià. Es posa així el contrapunt ideal a les pàgines de Carles Miralles amb què es donava inici al llibre.

La riquesa del volum i la profunditat dels estudis no impedeix que els temes de la recerca fluctuïn més enllà de la delimitació de les dues parts de l'obra. L'article de Gómez Espelosín, per exemple, sembla respondre més a la mecànica de la composició literària que no a la de l'anàlisi ideològica i social. En altres casos plantejaríem alternatives a algunes assercions que no ens semblen convincents. Així, no estem gaire segurs de l'oposició que Konstan estableix entre l'esport a l'època imperial —*late Hellenic*, en diu— i el de la societat clàssica: testimoni del nostre reguard és, per exemple, Pausànies, que ens informa a bastament de determinats aspectes de l'esport grec que no difereixen gaire dels dels espectacles a la romana.[3] Tampoc no sembla ni clar ni real el su-

[3] Vegeu a tall d'exemple Pausànies, *Descripció de Grècia* VIII 40, 2-5.

posat *bilinguisme gréco-latin* (Rochette, pàg. 217), tan històric com ho seria el bilingüisme franco-alemany dels respectius estats.[4] El mateix escepticisme ens inspira aquest 'grec dels romans' de Dupont & Valette-Cagnac, que es deu a una proposta de Frédérique Biville, i que recorda també un altre dialecte fantasma, el grec dels hebreus.[5] Al costat d'aquestes observacions, el llistat de les teories i opinions que fem nostres seria inabastable per als límits d'una ressenya. Saludem, doncs, l'avinentesa i el profit d'aquest *Lucian of Samosata. Greek writer and Roman citizen*, alhora que esperem venidores publicacions del grup *Graecia Capta*.—JORDI REDONDO. *Universitat de València.*

[4] Sobre el caràcter oficial del grec a l'imperi oriental, vegeu el clàssic article de G. Dagron, «Aux origines de la civilisation byzantine: langue de culture et langue d'état», *Revue historique 241*, 1969, 23-56 (= *La romanité chrétienne en Orient: héritages et mutations III*, Aldershot 1984, 23-56).

[5] F. Dupont, E. Valette-Cagnac & C. Auvray-Assayas, *Façons de parler grec à Rome*, París 2005, F. Biville, «Grec des romains ou latin des grecs? Ambigüité de quelques processus néologiques dans la koiné», en C. Brixhe (ed.), *La koiné grecque antique III. Une langue introuvable?*, Nancy 1993, 129-140. Vegeu també M. Dubuisson, *Le latin de Polybe: Les implications historiques d'un cas de bilinguisme,* París 1985; J.S. Ward, «Roman Greek: Latinisms in the Greek of Flavius Josephus», *CQ 57*, 2007, 632-647. Sobre el presumpte 'grec dels hebreus', vegeu T.E. Evans, *Verbal Syntax in the Greek Pentateuch. Natural Greek Usage and Hebrew Interference*, Oxford 2001, pàg. 4; C.H. George, «Jewish and Christian Greek», en E.J. Bakker (ed.), *A Companion to the Ancient Greek Language*, Oxford 2010, 267-280, pàg. 279: *The language of the Septuagint and the New Testament does not represent a special dialect of Jewish-Christian Greek altogether cut off from the regular development of Koine, nor it is completely free from Semitic influence. Instead, as one would expect of writings produced in Hellenistic Alexandria and Roman Palestine, it reflects both the broader evolution of the Greek language as a whole and the more specific influence of the Semitic milieu in which it arose.*

S. GRAU, *Llucià de Samòsata. Converses de meuques*, Adesiara Editorial, Barcelona, 2012, 204 pp. [ISBN: 978-84-92405-04-6]

Si publicar un llibre és sempre una bona notícia, més encara ha de ser que aparega una segona edició de l'obra, com en aquest cas. La primera edició de 2008 ha estat reeditada el passat 2012, i és que si Llucià, autor particular, sempre sarcàstic i punxant, ja té una bona acollida entre el públic hel·lenòfil en general, més encara en té amb traduccions com aquesta del professor Grau. Es tracta de les *Converses de meuques*, obra datada tradicionalment cap al 160 d.C. que el propi autor defineix «com petits fragments de situacions quotidianes, comèdies en miniatura, [...] les quals desenvolupen de forma divertida i superficial un nombre no gens gran de situacions i motius, segurament extrets de gèneres diversos, en especial de la comèdia menandrea, Teòcrit, Herodas i la literatura pornogràfica alexandrina, i combinats amb una notable habilitat dramàtica i un estil molt viu» (p. 46).

L'obra consta de quatre parts: introducció, bibliografia, text grec i traducció i notes. En primer lloc, la introducció (pp. 9-57) és prou ampla i rigorosa. En ella no només s'analitza la vida i les obres de Llucià (pp. 9-21) o les particularitats de les *Converses de meuques* (pp. 30-50), tot destacant la influència de la tradició hel·lenística i en especial de la Comèdia Mitjana i la Nova, sinó que l'autor presenta un resum ràpid, concís, però enormement útil del context literari del segle II que fa bona la dita castellana «lo bueno, si breve, dos veces bueno» (pp. 21-27). A més, s'ocupa breument de la transmissió manuscrita de Llucià (pp. 27-29) i analitza la influència de l'opuscle i la seua recepció (pp. 51-53). Per últim, dedica les pàgines 54-57 a explicar el text utilitzat a la traducció, a reivindicar el fet que aquesta siga la primera traducció catalana de l'opuscle llucianesc i a justificar la seua elecció com a traductor, tot mantenint el to de Llucià, sense utilitzar, més que quan és necessari, paraules gruixudes o malsonants.

A continuació, l'autor inclou una bibliografia utilíssima per a estudiants i investigadors que s'inicien en l'estudi de Llucià que separa en edicions i traduccions, segons diferents criteris lingüístics i literaris per al seu estudi i per al d'aquesta obra (pp. 59-66). En tercer lloc, la part central del llibre està ocupada pel text grec,

que segueix l'edició oxoniense de MacLeod[1] acompanyat de la traducció catalana (pp. 67-175). La utilitat d'aquest tipus d'obres amb el text original és ja un punt favorable que anima el lector i facilita la comprensió i la comparació d'original i traducció. Tipogràficament l'equivalència és quasi perfecta, fet que demostra un treball d'edició molt curós.

Quant al contingut, els 15 diàlegs de meuques que ens presenta Llucià apareixen plens de comicitat, de situacions quotidianes a l'univers de les meuques que la traducció de Grau s'encarrega de transportar a la nostra llengua sense desvirtuar en cap moment el sentit, l'estil o el to llucianesc. D'especial interès per al lector són les converses 8 i 13. A la primera Ampèlida instrueix la ingènua i jove Crísida sobre la naturalesa de l'amor des d'una perspectiva peculiar (τὸ δὲ πῦρ ὅλον ἐκ τῆς ζηλοτυπίας ἐστίν), com és la d'una de les meuques retratades per Llucià. Per la seua banda, la comicitat amb el sexe com a rerefons provoca el riure del lector a la conversa 13 on el soldat Leòntic, acompanyat de Quènidas, comença a crear una història bèl·lica on es compara amb el mateix Aquil·leu per impressionar Hímnida, exagerada cada cop que un dels dos homes obre la boca. El resultat, el relat provoca la repulsió d'Hímnida, qui abandona l'escena tot deixant els dos homes discutint sobre els errors de la seua mentida. El desenvolupament amb Leòntic afirmant Χαλεπὰ μὲν ἄμφω· αἱροῦμαι δ᾽ ὅμως τὴν Ὑμνίδα, deixa clar el posicionament masculí entre el sexe i reconèixer l'engany.

Per últim, tenim les notes, tant de la introducció com del cos del text, que, en comptes d'aparèixer a peu de plana, les tenim al final propiciant una lectura més àgil d'ambdues parts de l'obra. A propòsit d'aquestes notes volíem fer un petit comentari sobre la nota 55 en què es menciona el riu Halis a la conversa 9 on apareix el tòpic del *miles gloriosus* que ja observàvem precisament a la conversa 13 i que tanta importància va tenir a la comèdia antiga i a la configuració del teatre occidental.[2] Així doncs, al parlament de Dòrcada sobre el relat de Polemó batallant contra els písides

[1] M. D. MacLeod, *Luciani opera*, Oxford, 1972-1987 (4 vols.).

[2] D. C. Boughner, *The Braggart in Renaissance Comedy: A Study in Comparative Drama from Aristophanes to Shakespeare*, Minneapolis, 1954. J. A. Hanson, «The Glorious Military», en T. A. Dorey & D. R. Dudley (eds.), *Roman Drama*, London, 1965, pp. 51-85. A. Moreno Hernández, «Tras la estirpe de los figurones: en torno al *miles gloriosus* de Plauto», en L. García Lorenzo (ed.), *El figurón. Texto y puesta en escena*, Madrid, 2007, pp. 23-68.

aquesta afirma haver-lo deixat quan li volia explicar com van travessar l'Halis (ὡς τὸν Ἅλυν διέβησαν), riu que apareix al primer llibre de la *Història* d'Heròdot i separava el territori de l'imperi de Cressus del dels aliats dels perses. El cas és que a la tradició literària grega, tant pagana com cristiana,[3] es va utilitzar la història de Cressus i la seua consulta a l'oracle dèlfic com la prova de la falsedat dels oracles, creant-se fins i tot *a posteriori* un oracle en hexàmetre dactílic on es feia menció precisament al pas d'aquest riu per part de Cressus i allò que li prometia l'oracle (Κροῖσος Ἅλυν διαβὰς μεγάλην ἀρχὴν καταλύσει).[4] En definitiva, pensem que potser Llucià tindria al cap la figura de Cressus i la seua desventura a l'Halis per a la caracterització d'aquest *miles gloriosus*, el futur del qual també sembla prou fosc a l'enfrontament amb Filòstrat.

Siga com siga, és lloable també la utilitat de les notes que no només s'encarreguen d'aportar bibliografia sense més explicació, sinó que també forneixen una informació preciosa que lectors poc familiaritzats amb la prosa llucianesca i sobre tot estudiants agraeixen. En definitiva, les *Converses de meuques* de Llucià analitzades i traduïdes pel professor Grau és una obra del tot recomanable per a estudiosos i estudiants de Llucià i de la literatura grega imperial en línies generals. Es tracta d'un treball seriós i molt ben elaborat, de lectura senzilla, però en absolut absent del rigor científic propi de l'àmbit acadèmic.—ÁNGEL NARRO SÁNCHEZ. *Universitat de València.*

[3] Á. Narro, «Heródoto I 53 y su transmisión en la literatura griega cristiana», *CFC(g),* 23 (2013), pp. 269-276.

[4] Ar. *Rh.* 1407a; Diod. IX 31, 1; Max. Tyr. *Dial.* V 2a; XIII 5e; Cic. *Div.* II 115-116 (*Croesus Halyn penetrans magnam pervertet opum vim*).

N. Gómez Llauger, *Ciceró, Les lleis*, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 2013, ISBN 978-84-9859-217-7.

El present volum contribueix a la ja ben fornida edició catalana de Ciceró amb una obra deliciosa, el diàleg *De legibus*. Es tracta d'un text que no versa sobre àrides qüestions de teoria del dret mitjançant argumentacions inassequibles als qui no en siguin experts; ben al contrari, Ciceró ha creat, amb aquesta rèplica del diàleg platònic del mateix nom —molt més extens—, una obra tan atractiva com l'indret on la situa, i on les consideracions jurídiques van de bracet de les de caire filosòfic, religiós, històric i literari. Tot i la manca de notícies segures al respecte, el *De legibus* es data entre les obres de senectud de Ciceró, tot just després de la composició del diàleg *De re publica*, que la Fundació Bernat Metge havia editat no fa gaires anys, a cura de Joan Manuel del Pozo.[1] Al mateix autor devem l'edició d'un altre tractat ciceronià ben relacionat amb *Les lleis*, el *De natura deorum*. Tots tres tractats formen un petit cicle, que l'edició de Gómez Llauger tanca amb plena solvència.

L'autora, sense descurar el conjunt de la tradició d'estudis ciceronians, ha estat atenta a les novetats de la investigació, com ho demostra el seu coneixement i bon ús dels treballs de González Rendón, Guerra i Powell, tots tres del 2011, i encara el treball de Cairol del 2012.[2] El seu bon criteri l'ha feta confiar part del fil conductor dels seus sempre oportuns comentaris a dos experts provats, el filòleg Angel Escobar Chico i l'historiador Pedro López Barja de Quiroga, de les universitats de Saragossa i Santiago de Compostel·la, respectivament.[3]

---

[1] J.M. Del Pozo, *Ciceró. La república*, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 2006; J.M. Del Pozo, *Ciceró. La naturalesa dels déus I-II*, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1998-2003.

[2] D. González Rendón, «La metafora dell'ombra: sullo stile filosofico di Cicerone», *Camenae 10*, 2011; V.S. Guerra, «*Imperium* de las sentencias judiciales en Roma y en la actualidad», *Revista de derecho privado 21*, 2011, 59-86; J.G.F. Powell, «Legal Latin», en J. Clackson (ed.), *A Companion to Latin Language*, Oxford 2011, 464-484; E. Cairol, «*Philosophenweg*. Paseos filosóficos: de Rousseau a Benjamin», *Revista de Occidente 370*, 2012, 33-50.

[3] A. Escobar Chico, *Cicerón. Sobre la naturaleza de los dioses*, Madrid 2003; P. López Barja de Quiroga, *Imperio legítimo. El pensamiento político en tiempos de Cicerón*, Madrid 2007.

La traducció està adornada amb el rigor de la competència filològica, el mestratge en la tria de les millors solucions sintàctiques i lèxiques, i el talent d'una autora que sap construir períodes que s'escolen com les cadències musicals. El ritme de la frase de Gómez Llauger constitueix un dels aspectes més reeixits d'aquestes *Lleis* ciceronianes, i un dels atractius millors de l'obra. La seua expertesa com a traductora, ja acreditada amb contribucions recents, no desmereix del bon ofici del seu mestre, Pere Villalba. La solidesa de la formació filològica i lingüística de Gómez Llauger ens fa augurar una llarga i pròspera trajectòria a aquestes *Lleis* de les quals celebrem l'anostrament.

Formularem encara algunes objeccions de curta volada, que no enterboleixen la imatge que volem oferir de l'obra, ans miren tan sols a aclarir-ne alguns racons menys lluïts. D'una banda, ens hagués plagut una introducció més extensa, que aprofundís en aspectes com ara el de la transmissió de l'obra, el de la seua relació amb el pensament contemporani, i sobre tot el de la recepció que se n'ha fet. L'autora és perfectament competent per tractar tots aquests temes, tot i que potser els envitricolls dels processos editorials han afectat un pla de treball més ambiciós. D'una altra, també l'elecció de l'edició d'altri[4] com a base per a la pròpia no sembla metodològicament el procediment més rendible, tot i la dificultat intrínseca d'una obra que se'ns ha transmès en estat fragmentari. Endemés, la utilització de la recent edició de Powell hauria pogut estendre's a aspectes d'interpretació de l'obra, per bé que no sembla pas el cas.[5] En tercer lloc, la inclusió de la traducció a bona part, si no a totes, de les citacions indicades a l'aparat de notes —de passatges del propi Ciceró, de Plató, etc.— hagués enriquit considerablement l'obra.

Una altra qüestió atreu també la nostra atenció: com a obra que s'emmiralla en d'altres, *Les lleis* fa servir un notable desplegament de recursos metaliteraris, alguns dels quals tenen un caire tan sols conjuntural, destinat a arrodonir un passatge concret en relació amb un personatge o una situació, mentre

[4] J.G.F. Powell, *M. Tulli Ciceronis De republica. De legibus, Cato Maior, Laelius*, Oxford 2006.

[5] A tall d'exemple, Gómez Llauger (pàg. 8, n. 2) no subscriu la tesi de Powell que el *De legibus* comprenia sis llibres, talment com el *De re publica*. La qüestió tal volta mereixia una exposició més detallada.

que d'altres tenen una fucnió més àmplia, com a elements estructuradors del tractat. Gómez Llauger mostra aquí la dependència de Ciceró respecte del *Fedre* platònic, l'escenografia del qual Ciceró pren com a model. Així ho fa quan assenyala la referència al rapte d'Oritia,[6] i encara amb més claredat arran d'una al·lusió explícita del personatge d'Àtic a un famós passatge del *Fedre*.[7] Però hi trobem a faltar un comentari més decidit, que faci veure al lector com —si no anem errats— Ciceró empra aquest recurs de l'al·lusivitat a l'inici dels dos primers llibres, a efectes d'assolir una correcta dramatització. Per conseqüent, l'alzina d'Arpínum (pàg. 38) exerceix el paper simbòlic del plàtan platònic —evocat més endavant (pàg. 82, l. 11)—. La qüestió mereix un tractament detingut, que l'autora està en condicions de fer millor que ningú.

Un altre tema d'interès rau en la recepció de l'obra, que malgrat la minsa transmissió manuscrita, reduïda a només tres còdexs, s'endevina molt important. Gómez Llauger recorda el deute envers *Les lleis* de Plutarc, Nepos, Plini, Lactanci, Agustí i Macrobi. Però la nòmina podria ésser més àmplia: Llucià, per exemple, fou autor d'un breu tractat titulat en llatí *Quomodo historia conscribenda sit* (Πῶς δεῖ ἱστορίαν συγγράφειν), que reprèn ad litteram l'enunciat ciceronià: 'entenc que consideres, germà, que en el relat històric cal atenir-se a unes lleis i, en la poesia, a unes altres' (*intellego te, frater, alias in historia leges obseruandas putare, alias in poemate*, pàg. 41, ll. 13-14). I el famós passatge horacià de l'oda III 30 *exegi monumentem aere perennius* té un precedent més que notable al ciceronià 'en efecte, el conreu de cap pagès no pot sembrar un plançó tan durador com el que sembra el vers d'un poeta' (*nullius autem agricolae cultu stirps tam diuturna quam poetae uersu seminari potest*, pàg. 39, ll. 2-3).

Errades tipogràfiques, si n'hi ha no les hem advertides. Fa per ser-ne una la doble *n* que ha engruixit el topònim Priene (pàg. 43).[8] Una líquida vibrant s'ha esmunyit per algun lloc a la nota

[6] N. Gómez Llauger, *Ciceró. Les lleis*, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 2012, pàg. 40, n. 12, cf. Pl. *Phaedr.* 229b-c.

[7] N. Gómez Llauger, *op. cit.*, pàg. 82, n. 112, cf. Pl. *Phaedr.* 230b.

[8] J. Alberich & M. Ros, *La transcripció dels noms propis al català*, Barcelona , Barcelona 1993, pàg. 32.

103 (pàg. 71). *Exceptio confirmat regulam*... En definitiva, amb l'enhorabona a l'autora pel brillant treball dut a terme, ens felicitem també tots els lectors pel que significa com a enriquiment cultural l'edició d'aquest encisador tractat ciceronià.—JORDI REDONDO. *Universitat de València.*

N. Gómez Llauger, *Sèneca. La vida feliç*, Angle Editorial, Barcelona, 2009, 102 pp. [ISBN: 978-84-96970-11-3]

Aquest llibre en format en butxaca recull un dels tractats més importants del filòsof cordovès Sèneca adreçat al seu germà Galliò. *La vida feliç* (*De vita beata*) repassa els principals fonaments de la felicitat des del punt de vista estoic i proposa un *modus vivendi* més a prop de la natura, de la virtut i del món espiritual i allunyat dels plaers i de l'amor excessiu per les coses mundanals, perquè «la felicitat veritable es troba en la virtut» (p. 64). Tot i això, també s'ha interpretat com un intent del filòsof cordovès per a justificar la seua posició privilegiada sota el regnat de Neró.[1]

En primer lloc, trobem una breu introducció de la professora Gómez Llauger en què es fa una ràpida repassada de les principals peripècies vitals de Sèneca i s'analitza el context històrico-literari de la seua producció i en especial d'aquest tractat escrit vers l'any 58 d.C. Les 11 pàgines de la introducció resulten particularment útils a aquells lectors poc familiaritzats amb la matèria o que simplement han oblidat la situació de Sèneca a la història de la literatura llatina. A més, al final de la mateixa tenim una petita bibliografia on es recullen les edicions i les traduccions en llengües modernes més importants de l'opuscle, juntament amb altres referències bibliogràfiques d'altres autors llatins traduïts al català com ara Ovidi, Tàcit o Virgili.

La traducció, com l'autora ho indica a la nota inicial, segueix el text llatí de l'edició oxoniense de Reynolds del 1977 i està dividit en dues grans parts: la primera dedicada a esbrinar les característiques principals de la vida feliç (pp. 25-65) i la segona a analitzar el paper del filòsof a la societat del seu temps (pp. 67-102). Potser caldria també un espai reservat a la transmissió i la recepció d'aquest opuscle a les literatures posteriors[2], tot i que el format de la col·lecció segurament no permet una major extensió. La traducció, tot respectant les especificitats pròpies del llenguatge filosòfic,

[1] M. Griffin, *Seneca: A Philosopher in Politics*, Oxford, 1992.

[2] Existeixen ja diversos estudis sobre la influència del *De vita beata* sobre algunes èpoques, autors i obres concretes: A. Rothe, *Quevedo und Seneca: Untersuchungen zu den Frühschriften Quevedos*, Genève, 1965. L. Zanta, *La renaissance du Stoïcisme au XVI siècle*, Genève, 1975. L. Fothergill-Payne, *Seneca and Celestina*, Cambridge, 1988. L. Fothergill-Payne «Séneca y *La Celestina*» en S. López-Ríos (ed.), *Estudios sobre la Celestina*, Madrid, 2001, pp. 128-136.

aconsegueix traslladar al català tot l'oceà de conceptes estoics que el filòsof cordovès ens exposa a aquest breu opuscle i provoca al lector un gran goig literari i una agradable sensació, d'acord amb el contingut del text.—ÁNGEL NARRO SÁNCHEZ. *Universitat de València.*

M. Jufresa (ed.), *Informació i comunicació a Grècia i Roma*, Barcelona, Societat Catalana d'Estudis Clàssics, 2011, ISBN 978-84-9965-074-6.

Amb aquest volum s'inicia la col·lecció *Els Peus d'Ícar*, una nova iniciativa de la Societat Catalana d'Estudis Clàssics. N'és l'origen el curs *La transformació de la informació en el món antic*, que havia tingut lloc el 2007. S'hi arrepleguen els treballs de Montserrat Reig, «La imatge com a vehicle de transmissió de la informació»; Joana Zaragoza, «La transmissió de la medicina grega»; Jaume Pòrtulas, «La memòria enciclopèdica»; Javier Velaza, «Epigrafia, informació i comunicació en el món romà: unes reflexions mínimes»; Josep Lluís Vidal, «Llibrers, llibreters i llibreries a la Roma antiga»; Cèsar Carreras & Pau de Soto, «Un viatge a Roma amb els transports de l'antiguitat: estudi de la mobilitat amb SIG»; Francesca Mestre, «*Interpretatio Romana*. Grècia i Roma: visions creuades»; i Josep M. Escolà, «La interferència del cristianisme en la transmissió del món antic». L'ordre adoptat per l'editora, Montserrat Jufresa, és un de cronològic, que permet de seguir l'evolució de les estratègies d'informació i comunicació des de l'època arcaica fins a la patrística. El volum constitueix una magnífica aproximació a un horitzó prou més tècnic que el genèric de l'antropologia i la sociologia. De fet, la temàtica dels autors abasta des de la literatura, l'art, la religió i la política fins a la medicina i la logística.

L'afegitó d'imatges, incloses fotografies de bella coloració, a dos dels treballs —Velaza, Carreras & de Soto; no n'hi ha, tanmateix, al de Reig— complementa el text amb l'eficàcia de la visualització. Un sol cop d'ull permet de superposar facilitat per al transport, exportació de matèries primeres i de manufactures, creació i difusió d'objectes de luxe i, finalment, producció cultural, a l'antiga *Baetica* (pàg. 127). Ben certament, el llibre actua com un potent estimulant, que revifa allò que crèiem saber i projecta noves preguntes i respostes sobre la cultura del món antic i la seua continuïtat. Així, les atinades observacions de Vidal sobre la producció librària (pàg. 100) ens fan pensar en el règim punitiu adoptat als monestirs bizantins que eren alhora importants *scriptoria* —centres productius, doncs—.

Metodològicament, alguns dels autors —Reig, Zaragoza, Velaza, Escolà— adopten un atansament diacrònic al tema triat, mentre que d'altres —Pòrtulas, Vidal, Mestre— es situen dins

una perspectiva sincrònica. Diversos treballs —Reig, Zaragoza, Velaza— interessen aquelles persones dedicades als estudis de gènere, un aspecte que no podia ésser absent dins la temàtica abordada pels investigadors. Algunes opinions semblen obertes a una puntualització, una matisació o fins i tot la directa objecció: respectivament, per a la farmacopea homèrica és interessant l'estudi lingüístic de μήδομαι;[1] l'obra de Galè es pot enquadrar dins la koiné no literària (Pòrtulas, pàg. 65), però la riquesa dels registres fa pensar en un autor versàtil, que integra dins la seua llengua moltes de les solucions aticistes;[2] els usos de l'escriptura a les ciutats-estat gregues no es poden de cap manera reduir *més a un estri de consolidació del poder polític mitjançant l'ostentació d'una identitat religiosa i l'autorepresentació de les elits, que com una eina d'informació pròpiament dita* (Velaza, pàg. 87).[3]

Resta només desitjar a la nova col·lecció una llarga i fecunda trajectòria, alhora que esperem delerosos l'aparició dels següents volums.—JORDI REDONDO. *Universitat de València.*

---

[1] R. Bertolín Cebrián, *Die Verben des Denkens bei Homer*, Innsbruck 1996, per a l'arrel *meH$_1$d-. Vegeu també, de la mateixa autora, «Homérico φάρμακα μητιόεντα», *Minerva 10*, 1996, 29-32.

[2] J. Vela Tejada, «Koiné y aticismo en Galeno, *De antidotis*: datos para un estudio lingüístico», *CFC 19*, 2009, 41-61.

[3] R. Harris, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge 1992, pàg. 65: *We should certainly be careful no exaggerate the extent to which the archaic polis used written records.* (...)*Our evidence suggests that writing only began to be used publicly by the city-states from the middle of the seventh century, the period in which they were beginning to develop laws and offices, and about a century after the initial private use of the alphabet.*

E. Vintró, F. Mestre & P. Gómez (coords.), *Homenatge a Montserrat Jufresa*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2012, ISBN 978-84-475-3571-2.

La Universitat de Barcelona, i més en concret el seu Departament de Filologia Grega, homenatgen amb aquest volum la Professora Montserrat Jufresa, que continua el seu mestratge, ara sense obligacions docents, amb les seues responsabilitats com a investigadora i com a membre de grups de recerca i de societats científiques. Els autors i els títols de les contribucions mostren un ampli ventall de temes centrats en la literatura grega antiga i particularment la d'època imperial. Noms i títols són els següents: J. Almirall, «Transformant les *Metamorfosis*» (pp. 21-29); M. Camps Gaset, «Una recepta de luxe per després de sopar: Ath. 14.663e» (pp. 31-48); M. Clavo, «Ifigenia entre puertas. La iconografía de la *Ifigenia en Táuride* de Eurípides» (pp. 49-74); M.T. Fau, «Temístocles i les dones» (pp. 75-80); C. Garriga, «El dilema d'Agamèmnon i el temps» (pp. 81-100); P. Gilabert, «Miguel de Unamuno i Heràclit: de *La elegía eterna* a *La flor tronchada*» (pp. 101-116); P. Gómez, «Secrets de família: amor i poder als *Diàlegs de déus* de Llucià» (pp. 117-138); S. Grau, «Tàntal filòsof? A propòsit de Diògenes Laerci 2.8» (pp. 139-174); E. Marcos, «»Atenaís-Eudòcia: santedat i poder en una època difícil» (pp. 175-192); F. Mestre, «Llucià, els llibres i el saber» (pp. 193-212); C. Miralles, «Mimnerm tornat a visitar» (pp. 213-231); J.J. Mussarra, «Qüestions entorn de la lectura de les tragèdies de Sèneca» (pp. 233-250); N. Palomar, «El manto nupcial de Zas: obra y acción cosmogónica» (pp. 251-264); J. Pòrtulas, «Terra i aigua» (pp. 265-284); M. Reig & J. Carruesco, «*Chôros-Chôre*: la delimitació de l'espai en els textos homèrics» (pp. 285-309); X. Riu, «Un passatge del *Peri parrhesias* de Filodem de Gàdara» (pp. 311-318); J. Silva, «Dàctilo-epítrits: epítrits o dàctils?» (319-327); E. Vintró, «Llucià, *Hípias o les termes*. Traducció i comentaris al text» (pp. 329-344). Inici i cloenda del volum el formen el pròleg de Carles Miralles i una *Carta breve dirigida a Montserrat Jufresa* de Juan Valero.

La filologia formal està perfectament representada pels articles de Camps, Garriga, Gómez, Riu i Vintró, mentre que les tendències de la investigació més recent apareixen als de Mussarra i Reig i Carruesco. L'elenc d'autors i matèries que hem esmentat té com a centre de gravetat, segons que dèiem, la literatura d'època imperi-

al, al coneixement de la qual Montserrat Jufresa ha fet aportacions singulars en diverses línies de recerca —Llucià, Plutarc, Epicur, Filodem—. Aquest camp és el que tracten els articles de Jaume Almirall, Montserrat Camps, Pilar Gómez, Sergi Grau, Francesca Mestre, Xavier Riu i Eulàlia Vintró. Almirall ens parla de la recreació ovidiana del tema de les Oriònides (*Metamorfosis* XIII 685-698), sobre la qual formula o bé subscriu determinades hipòtesis —la de Hopkinson sobre el patronímic *Corònides* no sembla gaire convincent—; Camps tracta de gastronomia de la Grècia del nord a partir d'un passatge d'Ateneu, on fa un recorregut complet des de la presentació de la, diem-ne, arqueologia culinària, fins a l'actualització de la recepta; Gómez, de l'ordre dels *Diàlegs dels déus* a la *Vulgata* llucianesca, com a eina supratextual per a la definició de les característiques i funcions de l'obra; Grau presenta un nou treball sobre les relacions de la doxografia filosòfica amb altres gèneres literaris,[1] ara el de la comèdia;[2] Mestre presenta una lúcida i ben documentada anàlisi del que l'obra de Llucià ens ofereix sobre la cultura librària de l'època, on a més del testimoniatge del cronista —periodista en diríem ara— hi ha les reflexions personals de l'autor, no exemptes del seu *penchant* per la ironia i/o el sarcasme. L'article atresora també una gran vàlua tant per a l'estudi de l'evolució de la competència entre cultura oral i cultura escrita, així com per al dels canvis socials i ideològics produïts amb l'arribada del cristianisme; Riu torna sobre Filodem de Gàdara, vinculat al moll de l'os de la tesi de l'homenatjada, per tal d'ocu-

[1] Sobre doxografia filosòfica i hagiografia i teologia cristianes, S. Grau, «Les qualitats taumatúrgiques del filòsofs grecs antics en Diògenes Laerci», en C. Padilla & J. Redondo (edd.), *El sobrenatural a les literatures mediterrànies des de l'època clàssica fins a les societats actuals*, Amsterdam 2012, 141-157; sobre doxografia filosòfica i historiografia, biografia i novel·la, S. Grau, «Els filòsofs i les dones a la biografia grega antiga», en J.J. Pomer Monferrer, J. Redondo & R. Torné Teixidó (edd.), *Misogínia, religió i pensament a la literatura del món antic i la seua recepció*, Amsterdam 2013, 9-25.

[2] No sabríem estar gaire d'acord amb un punt central a la ben argumentada tesi de Grau, i que hauria de ser reformulat: en fer referència, precisament, al renom de Tàntal que rebia Anaxàgores (pàg. 145), caldria parar compte en el fet que molts dels oradors eren al·ludits també amb aquesta mena d'apel·latius, cf. Pl. *Phaedr.* 261c, on Gòrgies rep el renom de Nèstor: 261d (i Quint. *Inst.* III 1, 10), on Alcidamant rep el renom de Palamedes; 269a, on Trasímac rep el renom d'Odisseu; Ps.-Plu. *Vit. X orat.* 832e5-6, on Antifont rep també el renom de Nèstor, un interessant paral·lel amb Gòrgies.

par-se d'un passatge papiraci i escatir-ne les possibilitats hermenèutiques, no sempre satisfactòries; Vintró, finalment, no només tradueix —Riu també ho fa— el text triat, l'*Hípias o les termes* de Llucià, sinó que en fa també una precisa exegesi filològica acompanyada de precises i oportunes referències sobre l'indret descrit pel de Samòsata. No gaire lluny de l'espai literari de la literatura grega de l'època imperial trobem la tragèdia senequiana, objecte de l'estudi de Mussarra, adreçat a determinar les condicions de representabilitat d'aquestes obres.

Un altre grup el formen treballs sobre la recepció de la literatura grega, tant a l'època clàssica, com ho és el ja comentat d'Almirall sobre la recreació ovidiana del tema de les Oriònides (*Metamorfosis* XIII 685-698), també tractat per Antoní Liberal, i abans per Nicandre i probablement per Corinna; com a la moderna, on s'inscriu la contribució de Gilabert sobre els fragments d'Heràclit i la poesia d'Unamuno.

No falta tampoc l'atenció a la mitologia, on cal fer esment no només del de Palomar, ans també dels d'Almirall, Clavo, Garriga, Gómez i Grau. Al seu article, Palomar examina el tema del mantell de Zeus a la cosmogonia de Ferècides, com a element identificador del ἱερὸς γάμος entre el déu i la terra.

Diversos articles (Clavo, Fau, Garriga, Marcos, Miralles, Pòrtulas, Reig & Carruesco i Silva) escapen a una taxonomia estricta, el que augmenta el valor del volum com a representació d'un Departament versàtil, atent al ventall d'objectius de la filologia grega contemporània. Clavo estudia des del punt de vista ideològic la representació iconogràfica d'Ifigènia en relació amb la *Ifigènia entre els taures* d'Eurípides. La seua anàlisi de la Ifigènia devinguda ésser sobrenatural, l'espai de la qual es situa al llindar entre vida i mort, recolza en la mitologia i la història, sense oblidar la perspectiva de gènere. Fau tracta d'un tema ben atractiu, el de la peculiar psicologia del personatge de Temístocles, una mena d'heroi rebel davant la tradicional misogínia de la societat grega, i que al nostre parer anticipa trets de caràcter i estratègies d'Alcibíades.[3] Garriga parla també de la tragèdia clàssica, ara de l'*Agamèmnon* d'Èsquil, a propòsit del pretès dilema amb què s'enfrontava a la pàrode

[3] A propòsit de les interessants observacions de Fau sobre el suïcidi de Temístocles (pp. 78-79), vegeu també el que en dic a J. Redondo, *Introducció a la religió i la mitologia gregues*, València 2006, pàg. 154.

l'heroi, i que resolen, tant l'un com l'altre, mitjançant una solució de caire —creiem— sofistitzant.[4] Marcos revitalitza la figura d'Atenaís-Eudòcia, emperadriu consort de Teodosi II, tot desmuntant amb l'ajut de la documentació existent els clixès que la presentaven com a prototipus de dona cortesana —en els dos sentits del terme, a l'estil de la Mariamme de Flavi Josef, un paral·lel que caldria explorar— moguda per emocions tan sols. Miralles torna, en un brillant exercici filològic, sobre la traducció i el comentari d'una breu elegia de Mimnerm. Pòrtulas s'ocupa, amb l'amable i perspicaç ἀκρίβεια que el caracteritzen, de la interpretació dels fragments cosmològics de Xenòfanes, que compara amb els elements cosmològics que diverses fonts atribueixen a Homer. La contribució de Reig i Carruesco versa sobre l'espai a l'èpica homèrica, que descriuen d'acord amb una organització condicionada per l'ideari religiós. Finalment, Silva tracta la complexa qüestió de la naturalesa del ritme dàctilo-epítrit —l'atenció als problemes mètrics es troba també a Garriga—, i a la qual no dubtem que a partir dels resultats presents ens oferirà molt aviat aportacions molt valuoses.

Les dedicatòries, emmarcades dins un volum que obren i tanquen els elocuents elogis de Miralles i Valero, expressen de manera explícita l'agraïment de deixebles i companys a la Professora Montserrat Jufresa. Encara amb més claredat ho fan els fruits de recerca de tants estudiosos que deuen a l'homenatjada l'inici respectiu del que en conjunt, i en relació amb la literatura imperial, es pot amb tota justícia anomenar l'escola de Barcelona.—JORDI REDONDO. *Universitat de València.*

[4] Per a la influència dels nous conceptes i estratègies sobre els creadors literaris ja a l'època immediatament anterior a Èsquil, vegeu E. Suárez de la Torre, «Píndaro escoliasta», *Unidad y Pluralidad en el Mundo Antiguo. Actas del VI Congreso español de estudios clásicos II*, Madrid 1982, 37-42.

J. Mª. Torres Prieto, *Ars persuadendi: Estrategias retóricas en la polémica entre paganos y cristianos al final de la Antigüedad*, Santander 2013, ISBN 978-84-8102-672-6.

El present volum recull una conferència magistral pronunciada per la Professora Torres a la Facultad de Letras de la Universidad de Cantabria. El tema de l'obra no es només el de l'aplicació de la retòrica a l'apologètica cristiana. Torres tracta també de l'evolució d'aquesta i de les característiques concretes de les obres analitzades. I ho fa sense caure en el parany de barrejar els aspectes literaris amb els històrics i els ideològics, per bé que els uns no puguin explicar-se sense els altres. Qüestió metodològicament interessant és la de considerar si l'apologia com a tal constitueix o no un gènere literari. L'autora s'arrenglera (pàg. 11) amb els partidaris de veure-hi un conjunt de temes i motius presents a diversos gèneres, sense donar origen a un d'específic —Cameron, Pouderon, Timpe—, tot i que enriqueixen el debat els qui proposen una redefinició de l'apologètica en termes de gènere —Petersen—. Qui signa aquestes línies creu que en casos com aquest queda curta la tipologia tradicional de la categoria de gènere, i que la transversalitat dels elements constitutius de l'apologètica, juntament amb el caire constant d'aquests —tema que Torres remarca de manera magistral, segons que comentarem més avall— reclamen una revisió a fons de la qüestió.

Torres estableix ja des de l'inici de la seua recerca la comunitat de trets temàtics i formals d'aquestes obres apologètiques (pàg. 22). La fixació del corpus, que abasta des de les darreries del segle II fins als inicis del V, comprén les obres següents: el *Discurs contra els grecs* de Tacià, realment titulat *Oratio ad Graecos*, i que és l'obra més antiga, del 177; *Apologia, adreçada a Autòlic*, en tres llibres, obra de Teòfil d'Antioquia, acabada després del 180 i l'única composta en llengua grega;[1] el tractat *Als gentils* (*Ad nationes*) de Tertul·lià, compost el 197; l'*Octavi* de Minuci Fèlix, de mitjan segle

[1] L'autora no inclou un altre text grec, l'anònima i brevíssima *Carta a Diognet*, probablement composta al segle II. Tampoc no inclou el *Diàleg amb Trifó* de Justí, obra del segle II subjecta a algunes controvèrsies, entre les quals la de l'autenticitat mateixa. Denominador comú de tots dos textos és el fet que la polèmica s'estén a la religió hebrea, el que evidentment les situa fora del pla de l'obra de Torres. Vegeu al respecte C. Satzer, *Jewish Responses To Early Christians: History and Polemics, 30-150 CE*, Minneapolis 1994. Un cas especial és el de l'*Apologia* d'Aris-

III; els discursos *Contra els pagans*, d'Atanasi, datat cap als anys 335-337, els dos titulats *Contra Julià* de Gregori Nazianzè, datats entre el 363 i el 365; el titulat *En honor del màrtir Babila*, de Joan Crisòstom, compost el 379; i les *Preguntes del cristià Zaqueu i del pagà Apol·loni*, d'autor anònim i de finals del segle IV; i finalment la *Terapèutica de les malalties gregues* de Teodoret de Cir, anterior al 449. El tractament no és, però, el purament cronològic, perquè Torres agrupa les obres en subgèneres —el terme és nostre—, els dels diàlegs, els discursos i els tractats.

La datació de les obres té una especial rellevància, atesa la distinció (pàg. 46) entre dues classes d'apologètica, una d'anterior a l'edicte de Constantí, el 313, que és la que realment es basa en la defensa del cristianisme, i una de posterior, on cobra tot el protagonisme la persecució dels infidels. Les característiques formals es diferencien també, com la de l'extensió, per exemple, que creix a les obres de la segona etapa (pàg. 56). En realitat, i per raons evidents, la polèmica entre cristians i pagans als segles III i IV ens ha arribat prou documentada per tots dos cantons. En aquest sentit, fóra interessant d'apreciar els matisos existents entre els partidaris de cada opció, per tal com comencen a dibuixar-se intents de distingir el caire i l'abast de les respostes davant la confrontació entre els dos models de religió.[2] Qui vulgui endinsar-se en la qüestió haurà de considerar, per part dels defensors de la religió politeista, el tractat *Contra els galileus* de Julià, compost cap als anys 362-363.

Nosaltres trobem didàctiques i brillants tant l'arquitectura de l'obra com la seua execució, que es manifesta compassada i perspicaç, alhora que dotada d'un estil que fa amena la lectura i apta també per als lectors no iniciats en la literatura tardana. L'estímul desvetllat per l'obra ens ha dut a fer les observacions següents, més amb la idea d'engegar el diàleg que no de formular cap objecció a un llibre que satisfà a pler totes les exigències imaginables. D'una banda, constatem que, com era lògic, una part de l'argumentació d'aquesta apologètica cristiana té les seues arrels

tides, obra del segle II, el text de la qual només conservem o en una versió siríaca o en un *excerptum* integrat dins el *Barlaam i Josafat*, del segle VI.

[2] M. Rizzi, «Conclusion: Multiple Identities in Second century Christianity», en M. Rizzi (ed.), *Hadrian and the Christians. Millennium-Studien*, Berlin & New York 2010, 141-150.

a la historiografia hebrea. La idea que el cristianisme és més antic que tota la mitologia i la filosofia paganes[3] es limita a reproduir la teoria dels hebreus sobre la seua cultura, que remunta a les *Antiguitats Jueves* de Flavi Josef.[4] D'una altra, també advertim nexes molt estrets entre l'apologètica i la historiografia, en concret amb aquella qualificada de *tràgica* i que va viure un extraordinari floriment a l'Antiguitat tardana.[5] Efectivament, els procediments estilístics —i probablement molts també alguns elements estructurals de l'obra— són comuns a un i altre gèneres, sempre amb la finalitat de commoure el receptor amb recursos d'un efecte immediat (pp. 35-37). Finalment, resulta notable constatar com des dels seus bells inicis l'apologètica cristiana fa grans concessions a aspectes ideològics, com ara les professions de monarquisme per part de Tacià (pàg. 49) i de providencialisme per part de Tertul·lià (pàg. 69). En altres termes, la defensa del cristianisme sembla haver estat unida a una certa concepció del poder, tema que tanmateix escapa tant als objectius de l'autora com als nostres.

Assenyalarem un parell de desajustaments, un pel que fa al nom de la finesa Majastina Kahlos (pp. 13, 46, n. 19 i 97) i un altre a la referència a la n. 7 (pàg. 88, n. 1), que en realitat remet a la nota 10. Per consegüent, la claredat i el lluïment van sempre acompanyats del rigor i la cura, signes tots ell d'una obra duradora per la seua utilitat.—Jordi Redondo. *Universitat de València.*

---

[3] Tat. *Or. ad Graecos* 31 i 36.

[4] J. *Ap.* I 104. Vegeu al respecte F. Siegert, «Griechische Mythen im hellenistischen Judentum», en R. Haehling (ed.), *Griechische Mythologie und frühes Christentum*, Darmstadt 2005, 132—152; R. Bloch, *Moses und der Mythos. Die Auseinandersetzung mit der griechischen Mythologie bei jüdisch-hellenistischen Autoren*, Leiden & Boston 2011.

[5] Cf. B.L. Ullmann, «History and Tragedy», *TAPhA 73*, 1942, 25-53; F.W. Walbank, «Tragic History: A Reconsideration», *BICS 2*, 1955, 4-14; «History and Tragedy», *Historia 9*, 1960, 216-234 (= *Selected Papers*, Cambridge 1985, 224-241); C.W. Fornara, *The Nature of History in Ancient Greece and Rome*, Berkeley, Londres & Los Angeles 1983, 131-134.

J. LLOVET & N. GÓMEZ LLAUGER, *Francesco Petrarca. Elogi a la vida solitària*, Angle Editorial, Barcelona, 2011, 155 pp. [ISBN: 978-84-15002-25-3]

Els professors Llovet i Gómez Llauger ens presenten la traducció catalana parcial de l'*Elogi de la vida solitària* de Francesco Petrarca, precursor de l'Humanisme italià, un dels clàssics de la literatura renaixentista i gran coneixedor dels textos de l'antiguitat.[1] L'obra es divideix en dues parts: una àmplia introducció elaborada pel professor Llovet i la traducció catalana del text de la professora Gómez Llauger.

A la introducció (pp. 11-36), interessantíssima i perfectament concebuda, es destaca el paper de Petrarca com a impulsor del primer Humanisme i es fa una detallada repassada per les seues dades biogràfiques principals. Dins de la introducció també s'analitza el contingut i el context literari de l'*Elogi de la vida solitària* (pp. 22-33), obra adreçada a Philippe de Cabassoles, bisbe de Cavaillon, i originalment escrita en llatí (*De vita solitaria*). L'autor destaca la perfecta harmonia en que conviuen al text de Petrarca els *exempla* i les cites d'autors del món clàssic, amb els del món bíblic i els primers escriptors cristians —tret característic i distintiu del moviment humanista que dominà el panorama cultural europeu a partir d'aquesta època—. Per últim, per acabar amb la introducció es fa una petita menció a les condicions del text, tot advertint al lector que en realitat no es tracta del text complet original, sinó només d'una selecció de passatges del prefaci, i dels dos primers llibres.

Quant a la traducció de la professora Gómez Llauger (pp. 41-155) no podem sinó elogiar la seua excel·lència i reconèixer el gaudi que produeix al lector. Els ensenyaments de Petrarca a aquest tractat són un tema d'actualitat si pensem a l'individualisme que impera i regna a les societats modernes, tot i que el seu punt de vista seria força impensable des de la nostra concepció moderna en alguns aspectes delicats com el sexe i els plaers. L'italià elogia

[1] Només aportarem una sèrie de títols bibliogràfics bàsics sobre Petrarca i la seua relació amb l'humanisme: C.E. Quillen, *Rereading the Renaissance: Petrarch, Augustine and the language of Humanism*, Michigan, 1998. G. Cappelli, *L'umanesimo italiano da Petrarca a Valla*, Roma, 2010. M. Pellegrini, *Religione e umanesimo nel primo Rinascimento: da Petrarca ad Alberti*, Milano, 2012.

la vida solitària i recorda un bon grapat de personatges des de la filosofia llatina com Horaci a l'hagiografia cristiana, cas d'Antoni, o dels monjos biografiats per Jeroni que seguiren els seus passos, passant pels grecs i pels textos bíblics. Dèiem que era un text d'actualitat i és que el plany de l'humanista lamentant-se del seu temps i confessant fins i tot haver volgut nàixer en una altra època diferent (I 9, 23-24; p. 74-75), és una cantarella que avui dia sona i ressona per tot arreu. Mentrestant, mentre tot es soluciona, potser no siga del tot adient passar-se a la vida solitària com recomanava Petrarca, sinó més aviat gaudir d'aquesta traducció seua i de l'estudi introductori previ per tal de saber més encara sobre un dels màxims exponents del *trecento* italià i trobar la felicitat, més que a la vida solitària, a la lectura íntima i assossegada d'aquesta obreta.—Ángel Narro Sánchez. *Universitat de València.*

Ecclesia Semper Reformanda, Teología y Reforma de la Iglesia. Páginas: 1-601 + I-X. ISBN: 978-84-95269-51-5

Con el objetivo de sumarse a las celebraciones del cuadrigentésimo centenario de la muerte de San Juan de Ribera, la facultad de Teología San Vicente Mártir determinó organizar un congreso, entre los días 14-16 de Noviembre de 2011, que versara acerca de los conceptos Teología y Reforma de la Iglesia, dos conceptos capitales en el pensamiento y obra de San Juan de Ribera, Arzobispo y Virrey de Valencia, patriarca de Antioquía y uno de los máximos exponentes de la aplicación en España de los principios religiosos establecidos en el Concilio de Trento.

La organización del congreso corrió a cargo de Alfonso Esponera Cerdán, Secretario General del Simposio, así como de un Comité Asesor formado por Juan Miguel Díaz Rodelas, Vicente Botella, Mariano Ruiz, Martín Gelabert y Miguel Navarro.

En el congreso participaron como ponentes José Luis Sicre Díaz, Umberto Longo, Miguel Navarro Sorní, Vicente Botella Cubells, Santiago Madrigal, Gonzalo Tejerina Arias y Salvador Pié Ninot con unas ponencias que se vieron complementadas por un gran número de comunicaciones de eruditos de la misma y de otras facultades.

Reforma, con este concepto el lector medio tiende a evocar al siglo XVI y a la ruptura que supuso en Europa el surgimiento del Movimiento Protestante encabezado por Martín Lutero y, si bien es cierto que el término en cuestión suele emplearse con mucha frecuencia para referirse a ese hecho histórico y religioso concreto, estas actas del XV Simposio de Teología Histórica ponen de manifiesto la amplia significación e importancia que este término tiene, no sólo como elemento ajeno al catolicismo romano, sino en el propio seno de la Iglesia Católica. A lo largo de las diferentes intervenciones de ponentes y comunicadores se puede observar cómo, en efecto, la máxima *Ecclesia Semper Reformanda*, ha sido y sigue siendo un pilar fundamental en la evolución histórica de la Iglesia Católica. La Iglesia, como toda institución formada por el hombre, se ve en la obligación de adaptarse a las diferentes épocas que le tocan vivir para poder transmitir su mensaje con eficacia. Pero es este un proceso, también, de difícil aplicación, pues entran en juego en el mismo fuerzas contrapuestas: la tradición y la contemporaneidad; la Iglesia debe adaptarse a la sociedad de

su tiempo pero sin perder los aspectos esenciales y básicos de su doctrina en la idiosincrasia de una época determinada.

Y de hecho estos dos elementos, tradición y contemporaneidad, son dos nociones esenciales en este simposio ya que realmente se trata éste de un congreso que, por un lado, torna su vista al pasado, al concepto de reforma a lo largo de la historia de la Iglesia Católica: el concepto de restauración en la historia bíblica (José Luis Sicre Díaz); la vida y conflictos de Marcelo de Ancira en el contexto del Concilio de Nicea (Almudena Alba López); la reforma gregoriana (Umberto Longo); y la reforma tridentina, reforma especialmente importante por su trascendencia dentro de la historia de la Iglesia Católica y que en este congreso se focaliza en la figura de San Juan de Ribera, con un gran número de ponencias y comunicaciones que abordan diferentes aspectos de su vida y que nos ayudan a poder formar un retrato muy detallado de la vida y época de este Arzobispo de Valencia: a la excelente ponencia de Miguel Navarro Sorní sobre su figura, época y la aplicación de las reformas tridentinas en Valencia, se suman numerosas comunicaciones que abordan diferentes aspectos de su vida: La aplicación de las reformas tridentinas a los cultos religiosos populares valencianos (José Jaime Brosel Gavilá); sus esfuerzos por reformar la Universidad de Valencia (José Seguí Cantos); las numerosas visitas pastorales que llevó a cabo mientras fue Arzobispo de Valencia (Miguel Ángel Bondía Brisa); sus sermones (Vicente Bosch); su papel e importancia en el proceso de expulsión de los moriscos (María Luisa Viejo Sánchez); personajes históricos relacionados de una manera más o menos directa con él como Domingo de Soto (José Carlos Martín de la Hoz), diferentes sacerdotes de su pontificado en la diócesis de Valencia (Arturo Llin Cháfer), o Baltasar de Borja (Emilio Callado Estela); personajes históricos con los que quizá no se relacionó directamente pero con similares inquietudes intelectuales como Alfonso Álvarez Guerrero (Antonio Benlloch Poveda) o Luis Vives (Marco Antonio Coronel); e incluso los emblemas de los libros de la propia biblioteca del Santo Patriarca (Asunción Alejos Morán).

Pero por otro lado, en este simposio hay una mirada al mundo contemporáneo, una mirada que también tiene como elemento fundamental otro concilio, pero en este caso, obviamente, uno mucho más cercano en el tiempo: el Concilio Vaticano II. Se ahonda pues en los precedentes de dicho concilio (Vicente Botella Cubells); en

teólogos relevantes de la época de dicho concilio como Yves Congar (Santiago Madrigal, Alfonso Esponera Cerdán) o Paul Tillich (Andrés Valencia Pérez); así como su recepción (Salvador Pié Ninot, Mario Corrales Serrano); los problemas a los que debe enfrentarse la Iglesia Católica para adaptarse a los tiempos actuales (Gonzalo Tejerina Arias, Fernando Salom Climent) y cómo debe entenderse, a día de hoy, la relación Iglesia-arte (Luis Melis Reverte). A estas aportaciones se suman reflexiones más puramente teológicas vinculadas a los problemas de la Iglesia para transmitir su mensaje a la sociedad: la relación entre lenguaje humano y la transmisión de las ideas abstractas de un mensaje religioso (Juan José Gallego Salvadores); sobre el conflicto entre el relativismo y una institución como la Iglesia Católica que se presenta como portadora de una verdad universal (José Antonio Galindo Rodrigo); sobre la restitución de la religión en la secularizada sociedad actual (David Lana Tuñón); e incluso sobre la propia reforma de cómo entender la teología (Montserrat Escribano Cárcel). A todas estas reflexiones se suma además la comunicación de Juan Carlos Gimeno Granero sobre la sabiduría bíblica como camino para la autorenovación del individuo y la de José Antonio Heredia Otero sobre moral y religión desde la perspectiva de José Luis López Aranguren.

Nos encontramos, pues, ante un simposio que no está dirigido únicamente a creyentes preocupados por cómo la Iglesia debe enfrentarse al mundo actual, sino que se trata también de una obra muy útil para comprender la realidad histórica de la Europa del siglo XVI, donde la Iglesia, las decisiones que ésta tomó y las personas que participaron en estas decisiones jugaron un papel fundamental para el posterior desarrollo de Europa. Además, el hecho de que se aborde un momento histórico como el siglo XVI partiendo de las personas que jugaron un papel en dicho periodo y no de una reflexión histórica abstracta y generalizada resulta muy útil para comprender de una manera más directa y precisa el pensamiento de la época. En esencia, se trata de una mirada hacia el seno de la Iglesia, una mirada que muestra la ingente variedad de puntos de vista y de ideas que existen en una institución que tiende a parecer monolítica e inalterable al hombre de la calle.—GUILLERMO REIG ALCAÑIZ.

Pedro de Valencia. Epistolario. Estudio preliminar, edición, traducción, notas e índices de Francisco Javier Fuente Fernández y Juan Francisco Domínguez Domínguez, Madrid, Ediciones Clásicas, 2012, ISBN 84-7882-759-5.

Amb aquest epistolari els autors fan progressar de bell nou l'edició de les obres completes de l'humanista extremeny Pedro de Valencia (Zafra 1555-Madrid 1620), que després dels volums publicats per la Universidad de León apareix ara de la mà d'una editorial prestigiosa i ben present a tot el món castellanoparlant, Ediciones Clásicas. El veritablement important és la continuïtat del projecte, iniciat anys enrera per l'enyorat Gaspar Morocho, i que ha esdevingut una fita important dins els estudis humanístics hispànics.

Lamentablement, l'epistolari transmès de Valencia no suposa més que una minsa part del que fou la seua constant comunicació amb altres intel·lectuals i amb algunes instàncies de poder. El formen quaranta-set cartes, set de les quals en llatí, que comprenen el període que va del 1590 al 1614. N'és el principal destinatari el jeroni José de Sigüenza, a qui van adreçades divuit cartes. La temàtica fonamental és de caire filològic i teològic, on Valencia expressa i defensa la seua opinió sobre passatges de la Sagrada Escriptura, però juntament amb ella trobem tot de temes que van dels més personals al més genèrics, i que componen un quadre ben interessant sobre l'Espanya de l'època. Valencia hi deixa veure, a cobert de la curiositat aliena, les seues mancances econòmiques, les seues preocupacions com a pare de família, com a ciutadà i com cristià. L'acurada edició d'aquest epistolari en castellà corre a càrrec de Francisco Javier Fuente Fernández, qui signa també la ben documentada i del tot solvent introducció general.

Un esment de particular interès toca la molta informació d'aquest corpus epistolar sobre les preferències literàries de Valencia, i és aquí on cal destacar singularment el conjunt de tres cartes adreçades a Luis de Góngora, que mereixen una especial atenció. La influència de Valencia sobre Góngora, apuntada per Rosa Lida de Malkiel a un breu article del 1961,[1] troba a l'argumentació de Fuente Fernández la base per a una acceptació (pp.

[1] M.R. Lida de Malkiel, «El hilo narrativo de las *Soledades*», *Boletín de la Academia Argentina de Letras 26*, 1961, 349-359.

45-46), però és dins el diàleg entre tots dos autors on es troben les claus interpretatives que la filologia hispànica haurà de fer servir a partir d'ara.[2] La tercera carta resulta de més gran interès, tant per la seua extensió com perquè s'ha transmès en dues versions, una de més simple, que Valencia hauria redactat en primera instància, i una altra de més elaborada, que és la que hauria enviat a Góngora.

El caire privat de les cartes ens faculta per copsar amb més profunditat les característiques del Segle d'Or. Gràcies al plus de discrecionalitat conferit per la intimitat de l'intercanvi epistolar, Valencia fa servir termes hebreus (pp. 105, 106, 113 i 119). El nostre humanista fa gala també del seu pregon coneixement de la literatura i la filologia gregues quan cita en la seua llengua original Teòcrit (pàg. 104), Hesíode (pàg. 108), Heliodor (pp. 141-142), Estrabó (pp. 191-192), Pòl·lux (pàg. 206) i Homer (pàg. 217). Autors, com es veu, d'èpoques i gèneres ben diversos, i que il·lustren també com era de rica i variada la biblioteca del nostre personatge. Per les cartes desfilen els ensenyaments de molts altres personatges del món clàssic: Píndar, Heròdot, Eurípides, Tucídides, Xenofont, Aristòfanes, Plató, Aristòtil, Epictet, Estrabó, Plutarc, Llucià, Horaci, Virgili, Ovidi, Sèneca... No falten tampoc els autors d'època tardana, com ara Dió de Prusa. Valencia no arriba a recordar amb exactitud si determinat pensament es troba a Andòcides o a Hiperides (pàg. 67),[3] el coneixement dels quals a l'època del nostre autor era a l'abast tan sols de persones de molt completa formació.

És precisament la perspectiva de València com a hel·lenista la que més interessa l'autor d'aquestes ratlles. Si hem de fer parlar l'elegància i rigor amb què l'estudiós de Zafra tracta els temes de la llengua i la literatura gregues, n'hi haurà prou amb la traducció del famós poema de Simònides sobre Dànae, que excel·leix per la seua delicadesa (pàg. 278). El talent de Valencia traslluex

[2] Ens havíem ocupat de la qüestió a J. Redondo, «Observaciones sobre la recepción de la mitología clásica en la obra de Góngora», en J.A. López Férez (ed.), *Influencias de la mitología clásica en la literatura española. Panorama diacrónico*, Madrid 2007, 425-449, esp. pp. 438-439.

[3] Diríem que a Andòcides amb tota seguretat no es troba el pensament adduït per Valencia, que els qui despenen molt sempre han mester la cerca barroera de més guanys. Per a un tractament de la idea vegeu A. Cozzo, *Kerdos: semantica, ideologie e società nella Grecia antica*, Roma 1988.

rera troballes com el compost *carisangrientas* (pàg. 277) amb què verteix el αἱματωπούς euripideu, o amb solucions potser temptatives, com són els casos de *compostéticos* (pàg. 292) i *grandíloco* (pàg. 293). Fa molts anys sentíem al professor Vicente Bécares la seua autoritzada opinió sobre una determinada línia de recerca de l'humanisme espanyol contemporani. L'obra de Pedro de Valencia dóna la raó a Bécares: l'estudi del grec a les universitats és potser necessari, però en cap manera suficient per al coneixement de la penetració de l'hel·lenisme, alhora que limitar-hi el nostre judici porta a conclusions errònies.

També per a l'hispanista les cartes de Valencia representen un corpus de molta més entitat del que per la seua extensió farien pensar. S'hi aixopluguen les trapelleries del filòleg, com quan escriu *escopo* (pàg. 243), tot adaptant el grec σκοπός i llatí *scopus*, i els termes familiars, com aquell *bambanear* (pàg. 276), cognat del català *bambar*, i el portuguesisme *grandaços* (pàg. 275), que probablement constitueix un dialectalisme de Valencia.

Les cartes llatines, editades pel professor Juan Francisco Domínguez, s'han de jutjar amb més coneixements dels que acredita el responsable de la ressenya. L'editor ens ha ofert, en la línia de la crítica textual més moderna,[4] un doble aparat: el consuet, dedicat a la problemàtica de la transmissió, ço és, la crítica textual pròpiament dita, i un de més ampli, dedicat, com és lògic, no pas a la recepció del text en autors posteriors, sinó a la de les lletres llatines per part de Pedro de Valencia. A un tan breu corpus —set cartes força breus— impressiona l'univers literari atresorat pel nostre personatge: Enni, Plaute, Varró, Ciceró, Sal·lusti, Cèsar, Horaci, Catul, Properci, Tibul, Titus Livi, Valeri Màxim, Virgili,

[4] A. Salvatore, *Edizione critica e critica del testo*, Roma 1983, pp. 30-31 i 32-33, cf. pp. 32-33: *S'està difonent, més que més als temps darrers, l'habitud d'afegir, entre el text i l'aparat crític, una secció que inclou els confrontamentes (o llocs paral·lels) amb els auuctores o els imitatores de l'autor editat i encara d'altres suplements que l'editor considera útils per tal de justificar davant el lector —sense carregar o apesantir l'autèntic i vertader aparat crític- el motiu de la preferència atorgada a una determinada lectura i posar-li a l'abast tanmateix els instruments necessaris perquè recorregui el mateix camí recorregut per l'editor, fins i tot si els elements que aquest li ofereix poden orientar-lo envers resultats diferents (l'edició crítica és sovint, més que un punt d'arribada, un punt de partença).* Vegeu també B. Gentili, «L'arte della filologia», en E. Flores (ed.), *La critica testuale greco-latina, oggi. Metodi e problemi*, Roma 1981, 9-25; A. Salvatore, «Tra innovatori e conservatori. Riflessioni metodologiche», en E. Flores, *op. cit.*, 45-63.

Ovidi, Plini, Sèneca, Tàcit, Lucreci, Quintilià, Aulus Gel·li, Higí, Manili, Cels, Pomponi Mela, Apuleu, Quint Curci, Servi, Nepot, Amià Marcel·lí, la *Historia Augusta*, Estaci, Lucà, Suetoni, Marcial, Fedre, Terenci, Frontó, Lucili, Fedre, Servi, Tertulià, Vitruvi, Frontí, Jeroni, Cassiodor...

En conclusió, felicitem els autors de l'edició no només per la correctíssima presentació dels textos, acompanyats d'un abundós aparat de notes que fan encara més profitosa i plaent la lectura; també ho fem per llur reeiximent en donar continuïtat a l'honorable empresa de retornar la veu a un insigne humanista.—JORDI REDONDO. *Universitat de València.*

EDITH HALL, *Adventures with Iphigenia in Tauris. A cultural History of Euripides' Black Sea tragedy* ('Aventuras con Ifigenia en Tauris. Una historia cultural de la tragedia de Eurípides del mar Negro'), Oxford University Press, Oxford, 2013, 378 pp.

La obra de Edith Hall, *Adventures with Iphigenia in Tauris. A cultural History of Euripides' Black Sea tragedy,* es un trazado cronológico de la recepción de la obra euripideana desde la Antigüedad hasta nuestros días. Está compuesta por trece capítulos, además de un prólogo y unas conclusiones. Cabe destacar la abundancia de imágenes que acompañan al texto, enriqueciéndolo, las cuales se encuentran debidamente indexadas al comienzo del volumen; este índice aparece junto a un índice cronológico que sistematiza el contenido; además, podemos encontrar un índice alfabético con distintos términos que aparecen a lo largo de toda obra.

Tras los agradecimientos y el índice de las numerosas ilustraciones que aparecen en ella, la obra de Hall comienza con un prefacio en el que se habla del mito de Ifigenia y se realiza una introducción a las dos tragedias euripideanas que tratan dicho personaje: *Ifigenia en* Áulide e *Ifigenia entre los tauros.* Asimismo, reivindica *Ifigenia entre los tauros* por su importancia histórica y como *obra maestra* en el tercer milenio de nuestra era.

El primer capítulo, *Rediscovering Tauris* ('Redescubriendo Tauris') nos habla de la influencia de la obra a lo largo de los siglos; no sólo en la literatura, sino también las artes plásticas. Además hace hincapié especialmente en la importancia región de Crimea, emplazamiento de la acción dramática, y la guerra que allí tuvo lugar en el s. XIX (1853-6).

A continuación, en el segundo capítulo, *Iphigenia, Quest Heroine* ('Ifigenia, heroína con una misión'), la autora nos habla de la relevancia del hecho de que Ifigenia sea sacerdotisa —concretamente de Ártemis, diosa cuyos cultos están estrechamente ligados a la feminidad—, siendo el caso de este personaje único en la tragedias clásicas. Del mismo modo, nos la presenta como heroína inteligente, como una mujer independiente y de pensamiento crítico; Hall la ensalza de desde el punto de vista del feminismo. La figura de Ifigenia se contrapone a la de su hermano Orestes, dándole primacía a la primera por parecer que el segundo no supone una verdadera ayuda para resolver los problemas de ambos. Hall tam-

bién se encarga de hablar de otras heroínas femeninas a lo largo de la historia hasta llegar a época contemporánea.

El tercer capítulo, *Travel Tragedy* ('Tragedia de viajes'), trata el *problema* del género narrativo en el que se enmarca *Ifigenia entre lost*. Se realiza una descripción de del viaje que realiza Ifigenia, con numerosas alusiones plásticas y artísticas, algo común a lo largo de toda la obra de Hall. Se habla de la relación de los griegos con el mar, especialmente el mar Negro. También se trata el tema de la etnología en relación con la tragedia. Finalmente la autora concluye que Eurípides utiliza ocasionalmente la ironía para tratar el tema del sacrificio y del matricidio, con ciertos toques de humor y que el *tópos* del viaje geográfico es un pretexto para adentrarse en el viaje iniciático de ambos hermanos hacia la adultez.

Plots and Pots: The Fourth-century Popularity of Iphigenia in Tauris ('Argumentos y vasos: La popularidad de *Ifigenia en Tauris* en el siglo cuarto') es el cuarto capítulo y en él se nos habla de la popularidad de *Ifigenia entre los tauros* en el s. IV a.C. Esta popularidad se sostiene en las teorías literarias de Aristóteles sobre la misma y en las numerosas representaciones iconográficas en cerámicas de la época, en las que aparece el personaje de Ifigenia en distintas representaciones de escenas de la tragedia.

El siguiente capítulo, *Orestes, Phylades, and Roman* Men ('Orestes, Pílades y los hombres romanos'), está dedicado a la pervivencia de *Ifigenia entre los tauros* tanto en la literatura como en las artes plásticas en Roma. La figura de Ifigenia se ve substituida por la de Oestes y se toma la relación de Pílades y Orestes como paradigma de la *amicitia* romana. Se nos habla de la influencia que la obra pudo tener en numerosos autores latinos que trataron el concepto de la amistad y se nos da como ejemplo a Pacuvio, Cicerón, Marcial, Ovidio o San Agustín.

Iphigenia's Imperial Escapades ('Las aventuras imperiales de Ifigenia') es el sexto capítulo: se centra en la influencia de *Ifigenia entre los tauros* en la época helenística e imperial. Se habla especialmente de las historias amorosas y del Carition, una suerte de mimo griego o teatro burlesco del cual se ha encontrado un fragmento en el papiro Oxirrinco en Egipto (Poxy 413). La autora sostiene que dicho fragmento se basa en la trama de fuga de la tragedia que nos ocupa.

La obra continúa con *Escorts of Artemis* ('Las acompañantes de Ártemis), el tema principal de este capítulo es la religión, en él

se trata la presencia de la diosa virgen del mar Negro en muchos otros lugares tales como Italia o el este del Imperio Romano, desde la región de Lydia hasta Capadocia, ya sea como Ártemis, Diana o Anaitis. En todas estas regiones la tradición mitológica cuenta que Orestes, a veces acompañado de Ifigenia, trajo una imagen de Ártemis o una copia de la misma desde la región de los tauros y fundó el culto local de la diosa.

En el octavo capítulo, *The Christian Conversion of Iphigenia* ('La conversión cristiana de Ifigenia'), la autora reflexiona sobre la adaptación de la figura de Ifigenia al cristianismo desde el Renacimiento hasta Catalina la Grande y trata diversas obras donde el mito de ésta ha sido cristianizado: *Oreste* (c. 1520) del católico Giovanni Rucellai, la oda 'On the Morning of Christ Nativitity' (1621) del protestante John Milton o las óperas con motivo de la anexión de Crimea en 1783, con un trasfondo ortodoxo.

Continuamos con *Gluck's Iphigénie in Pain* ('La Ifigenia doliente de Gluck'), este capítulo está dedicado a la ópera de Gluck, estrenada en 1783; Hall opina que dicha ópera es relevante por ser una obra maestra dentro de la carrera del compositor, el cénit de la tragedia lírica francesa y el punto de ruptura con la *opera metastasiana*. La autora nos recuerda que dicha ópera fue protagonizada por la diva Maria Callas entre otras, como Isadora Duncan y Pina Bausch.

El capítulo décimo se refiere a la *Ifigenia entre los tauros* de Goethe: *Goethe's Iphigenie Between Germany and the World* ('La Ifigenia de Goethe entre Alemania y el mundo'). Según la autora, *Iphigenie auf Tauris* (1783) es la mejor obra de recepción de la tragedia euripideana y además la que introdujo la literatura alemana en Inglaterra. Se tratan algunos aspectos de la obra de Goethe, como las diferencias con la obra de Eurípides o la adaptación de la figura de Ifigenia al ideal femenino decimonónico.

Rites of Modernism ('Ritos de modernismo') es el siguiente capítulo, dedicado al resurgir de *Ifigenia entre los tauros* a finales del s. XIX y principios del s. XX. Llegó a ser la obra griega favorita para representar en las facultades y universidades, sobre todo femeninas, ya que había sido redescubierta en los círculos esotéricos de las mismas; este fue, en parte, el motivo de su resurgir.

El penúltimo capítulo es: *Women's Adventures with Iphigenia* ('Las aventuras de las mujeres con Ifigenia') y trata sobre como el personaje de Ifigenia ha inspirado a las mujeres de finales del s.

XX y principios del s. XXI a escribir sobre ella, transformándose así en un icono del feminismo a través de la actualización del mito. Algunos ejemplos de estas obras son: *Iphigenia Cycle* (1997) de JoAnnne Akalaitis, *Iphigenia and Other Daughters* (1995) de Ellen McLaughlin y *Rescue Me (A Postmodern Classic with Snacks)* (2010) de Michi Barall.

La obra de Hall finaliza con *Decolononizing Thoas* ('Descolonizando a Toante'). Dicho capítulo se ocupa de abordar la literatura colonial de los siglos XX y XXI partiendo de la relación entre *Ifigenia entre los tauros* y la colonización ateniense. Algunos de los ejemplos tratados de esta literatura postcolonial y antiimperialista son: *Ifigenia cruel* (1924) del escritor mexicano Alfonso Reyes, el monólogo dramático de Yannis Ritsos 'The Return of Iphigenia' (1971-72), *The Golden Age* (1985) de Louis Nowras o la producción polaca de Wlodzimierz Staniewski de la tragedia de Eurípides que se puso en marcha en 2010 y sigue en proceso, la cual trae el mito hasta el momento presente.

En conclusión, la obra de Hall es un completo repaso de la influencia que ha ejercido la tragedia de Eurípides, *Ifigenia entre los tauros,* sobre distintas obras tanto literarias como escénicas, pasando por las artes plásticas y cinematográficas, desde el mundo clásico hasta la más inmediata actualidad, así como del influjo de la figura de Ifigenia en distintos aspectos socioculturales de la historia, sobre todo, occidental.—María Sebastià. *Schola Valentina Linguis Biblicis et Orientalibus Ediscendis.*

Helena Maquieira, Claudia N. Fernández (eds.), *Tradición y traducción clásicas en América Latina*, Argentina, FaHCE Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de la Plata, 2012, 439 pp.

El presente volumen es el resultado de las investigaciones realizadas en el marco de un proyecto sobre *Traducción y Tradición clásica en América Latina* integrado por investigadores pertenecientes a la Universidad Autónoma de Madrid (UAM) y a tres Universidades latinoamericanas: La Habana (UH), La Plata (UNLP) y Estadual de Río de Janeiro (UERJ). Los resultados obtenidos se presentan en este volumen divididos en dos grandes bloques: por una parte, un primer bloque conformado por aquellos trabajos dedicados al estudio de la *Tradición clásica en América Latina* en poesía, prosa y teatro, y, por otra parte, un segundo bloque conformado por los trabajos dedicados a la Traducción clásica, en el que se analizan las traducciones de *Ilíada*, *Odisea* y de la obra pindárica realizadas por Laura Mestre, así como la traducción del *Rudens* plautino realizada por Andrés Bello.

Conformando el primer bloque encontramos los siguientes trabajos: Claudia N. Fernández, «Parodiar la tradición clásica: *De dioses, hombrecitos y policías* de Humberto Constantini», estudio que concluye, después de contextualizar la obra dentro de la producción de Humberto Constantini y desarrollar el análisis de los tres tipos discursivos que se asimilan en la obra del autor con la recepción del mundo clásico, que en el autor se apropia de un modelo griego, por medio de la imitación paródica, para generar un producto totalmente nuevo. Le sigue «el mundo clásico en la obra de Guilherme Figuereido», producto de la colaboración entre M. Flores Santamaría y M.E. Rodríguez Blanco. En este capítulo se analizan las obras *Um Deus dormiu lá em casa*, basada en el *Amphitruo* de Plauto y *A Rapòsa e as Uvas*, estableciéndose que esta última se trata de una alegoría basada en el problema universal de la libertad y dominada por la figura de Esopo. C. Fragale Pate Nuñez examina la presencia del orfismo en la literatura brasileña, focalizada en la producción poética, en «Orfismo na literatura brasileira: do século XX à primeira década do XXI». En este capítulo concluye la autora que el tema de Orfeo encuentra la ambientación perfecta en la lírica y que sus formas de fijación en la literatura brasileña exploran con gran rendimiento

el orfismo como actitud mental de alta complejidad filosófica y densidad crítica. A continuación, Lía M. Galán dedicada su estudio al análisis de la presencia de la tradición clásica en la obra de Bioy Casares: «Bioy Casares en clave clásica: Presencia de la tradición grecolatina en tres cuentos de Adolfo Bioy Casares». En primer lugar, la autora de este estudio reivindica la figura de Bioy Casares incidiendo sobre el hecho de que su calidad narrativa puede equipararse a la de Borges. En segundo lugar, tras la contextualización de las obras que se dispone a analizar en el conjunto de la producción narrativa de Bioy Casares, realiza un estudio detallado de la presencia de los referentes clásicos en *La trama celeste* (1948), *Homenaje a Francisco Almeyra* (1954) y *Ovidio* (1997), concluyendo que el autor asimila en sus obras una tradición ligada indisolublemente a la historia de Europa por el idioma, trasladando esta tradición al contexto contemporáneo. Carmen Gallardo Mediavilla presenta un capítulo bajo el nombre «la poesía en México y Centroamérica: entre Eros, Lumen, Numen y Tántalos, Césares o Acteones»; el objeto de este trabajo es recoger las diferentes alusiones, referencias, evocaciones literarias, a la historia o a la mitología grecolatinas en Honduras, Panamá, Guatemala, consciente de las proporciones de su estudio, la autora delimita su campo a los poetas menores, así, analiza las siguientes obras divididas en tres grandes bloques, en primer lugar aquéllas cuyo título figura en latín: *Psalle et sile* y *Silenter*, del poeta Enrique González Martínez; *Surgite*, *In Tempestas nox*; *Lumen*, *Vis et vir*, *Flos-mors*, *Morituri te salutant*, *Urente*, *Frons in mare*, y, más extensamente, *Procul negotiis*, del poeta Manuel José Othón; *Non omnis moriar* de Gutiérrez Nájera; y finaliza este primer bloque con el análisis de *Eros, lumen, numen* de Darío Herrera-Panamá. Un segundo bloque se presenta bajo el título «Tántalos y Acteones» y en él se refieren los escritores de las tierras de América que aluden, evocan y recrean las figuras o leyendas de la mitología de Grecia y Roma en innumerables y varios contextos, focalizado en dos autores: por una parte, Salvador Díaz Mirón y su obra *Sursum* y, por otra parte, Manuel José Othón. El tercer y último bloque del estudios, titulado «Césares», se dedica al análisis de aquellas obras de poetas en los que se alude a la figura de César, así, se estudia un poema titulado César de Justo Facio, una narración en verso de una escena familiar del poeta Juan de Dios Peza, César en casa, y, concluye

este capítulo con el estudio de una traducción libre de una oda horaciana de Juan Batres Montufar y, del mismo autor, *Suicidio*. Se dedica a la recepción en el terreno dramático el siguiente capítulo «Huellas clásicas en el teatro argentino *AntígonaS: linaje de hembras* de Jorge Huertas» por Lidia Gambon. En primer lugar, la autora del estudio realiza una panorámica general de las huellas clásicas en el teatro argentino, para pasar, en segundo lugar, al análisis detallado de la obra de José Huertas, escenificada en Agosto de 2001 en Grecia y en Septiembre de 2002 en Argentina. Concluye la estudiosa que Huertas crea una nueva Antígona porteña en esencia, si bien respetando el drama antiguo en su amalgama de retórica, lírica, diálogo y poesía. Alina Gutiérrez Grova realiza un estudio filológico del *Papel Periódico de la Havana*, primer órgano de prensa surgido en Cuba en la última década del s. XVIII, haciendo evidente la vigencia de la tradición clásica en sus principios, en el capítulo titulado «Influencia clásica en la formación de la cultura cubana. El diálogo en el *Papel Periódico de la Havana».* Pablo Martínez Astorina presenta su trabajo bajo el título «la tradición grecorromana en los primeros libros de poemas de Silvina Ocampo», cuyo objeto es recuperar la lectura y sentar las bases para la consideración hermenéutica de la obra poética de Silvina Ocampo. Para ello en primer lugar rastrea las alusiones y referencias al mito griego existentes en la obra de la poetisa y, en segundo lugar, compila aquellos poemas con referencias a obras o géneros literarios grecorromanos. A continuación, examina aquellos poemas en los que se alude a personajes (políticos o escritores) romanos o griegos, reales o ficticios para, seguidamente, analizar con detalle la proyección del motivo de las *metamorfosis* y de la transmigración de las almas. Concluye el capítulo indicando que Silvina Ocampo recurre a la tradición grecolatina en su poesía para ilustrar un motivo, una referencia o incluso el tema de una composición, que suele ser de tema amoroso, debido a la pretensión clasicista de su obra, es por esta razón que se encuentra en la obra de la poetisa una tendencia a reformular o adaptar determinadas referencias o mitos con fines literarios específicos. Manuela Ribeiro Barbosa y Teresa Virginia Ribeiro Barbosa…

El segundo bloque del volumen lo conforman aquellos estudios dedicados al análisis de las diferentes traducciones que de obras clásicas han realizado autores de América Latina. Inaugu-

ra este segundo bloque el capítulo de Mariana Fernández Campos titulado «un poeta griego del s. V a.n.e. traducido por una cubana del s. XX», en el que se analiza con detalle la traducción de Píndaro realiza por Laura Mestre para concluir que, si bien la Humanista tomó algunas licencias en sus traducciones, su obra no debe ser subestimada debido a la trascendencia tanto en el plano literario como en el plano de la traductología. Rosario López Gregoris examina la traducción de una obra plautina llevada a cabo por Andrés Bello en «La traducción de Andrés Bello de la comedia latina *Rudens* de Plauto». Después de realizar una breve semblanza del autor, se indica que el Humanista realizó otras traducciones de autores latinos, como Virgilio y Horacio, traducción que se presenta en el estudio, para pasar al análisis detallado de la traducción de la obra plautina, tanto a nivel formal como referido al contenido de la obra. Concluye infiriendo que, si bien formalmente la traducción del humanista se sitúa próxima al original plautino, en lo que se refiere al contenido se observa ciertas omisiones debido tanto a la ideología del autor como a la finalidad pedagógica que persigue la traducción. A continuación, Helena Maquieira expone un minucioso estudios bajo el título «la traducción de las partículas en las traducciones de la *Ilíada* de Lugones, Mestre y Bonifaz» cuyo objeto es revisar la traducción o falta de traducción de las partículas γάρ, δὴ, ἄρα en los cuatro primeros cantos de la Ilíada de las versiones del argentino Leopoldo Lugones (1924 y 1928), la cubana Laura Mestre (1943) y el mexicano Rubén Bonifaz (1996). Para ello realiza la estudiosa un acercamientos desde el punto de vista de la gramática a los valores del adverbio-conjunción γὰρ y de las partículas δὴ, ἄρα viendo en qué niveles actúan y cuáles son sus funciones con la finalidad de observar el nivel en el que actúan estos elementos y sus funciones dificultan muchas veces su análisis e interpretación que da a lugar a toda una serie de desviaciones o falta de traducción palabra a palabra en las diferentes traducciones que se examinan pormenorizadamente. Siguiendo con las traducciones de la Humanista Laura Mestre, Elina Miranda presenta el capítulo «Laura Mestre y su traducción de la *Ilíada*» en el que, mediante ejemplos tomados en su mayoría del Canto I de la Ilíada por la propia Mestre publicados se analiza la forma en que la traductora procuró buscar soluciones satisfactorias a los problemas surgen de la traducción del texto homérico a la vez que se

pone de manifiesto que se percibe con claridad en su traducción la vocación educadora de Mestre sin que ello suponga un escollo a la calidad literaria. Retoma el estudio de las traducciones de la Humanista Juan Manuel Tabío en «Laura Mestre, traductora inédita de la *Odisea*», en el que se insiste en la finalidad pedagógica de las traducciones de los poemas homéricos que realizó la cubana para destacar que, en opinión de Tabío, consiguió la incorporación del texto traducido en su contexto cultural. Finaliza el volumen con el estudio realizado por Emilio Crespo y Jorge Piqué titulado «Las traducciones de Homero en América Latina. *As traduções de Homero na América Latina*», con una primera parte, redactada en español que se ocupa de las traducciones en ese mismo idioma, y una segunda parte, redactada en portugués, que trata sobre traducciones en esa misma lengua, especialmente las editadas en Brasil. En el bloque de traducciones españolas se listan y se mencionan algunos detalles relevantes de: la traducción latina de la *Ilíada* del P. Francisco Xavier Alegre (1776, 1778); la de la *Ilíada* de José Gómez Hermosilla (1831); la de la *Odisea* de Mariano Esparza (1837); la de la *Ilíada* del sacerdote chileno de origen alemán Guillermo Jüneman (1902); la de la *Ilíada* de Lucia A. Lapalma (*ca.* 1925); una antología de la *Ilíada* y Odisea de Leopoldo Lugones, publicada en varios libros entre 1915 y 1928; lo que se denomina «versiones homéricas» de Borges (reproducido en 2002); la edición con traducción de la *Ilíada*, la *Odisea* y de los *Himnos homéricos* del jesuita Leopoldo López Álvarez (1937); la versión de Ilíada I-XI en alejandrinos rimados en pares de Alfonso Reyes (1951); y finaliza con la más reciente de la *Ilíada* publicada en América latina por Rubén Bonifaz (2005[2]). En el segundo bloque se estudian con detalle: las traducciones tanto de la *Eneida* como de la *Odisea* de Manuel Odorico Mendes; la traducción de la *Ilíada* de Carlos Alberto Nunes; la de *Ilíada* y *Odisea* de Haroldo de Campos; las traducciones parciales de Ilíada de André Malta Campos; la traducción de la Odisea y las *Sequências narrativas na Ilíada* de Donaldo Schüler; y, por último, la traducción integral de *Ilíada* y los fragmentos de *Odisea* de Trajano Vieira.

El volumen que presentamos contiene una información valiosa sobre la tradición clásica y la traducción de los clásicos en América latina, información difícil de encontrar por ser escasos los estudios dedicados a la cuestión. Sometido a evaluación in-

terna y externa organizada por la Secretaría de Investigación de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de la Plata es una herramienta indispensable para cualquier aproximación al estudio de la cuestión al contener todos los estudios en él publicados cuantiosa y actualizada bibliografía.—NÚRIA LLAGÜERRI PUBILL. *IES Arabista Ribera-IES Moixent*.

Normes de publicació de la revista
STUDIA PHILOLOGICA VALENTINA

1. *Studia Philologica Valentina*, publicació de periodicitat anual, acollirà en les seues pàgines col·laboracions inèdites referides a la Filologia Clàssica en general i als estudis relacionats amb aquesta. El criteri preferent per la publicació atendrà sobretot al caràcter científic del mètode i els resultats.

2. Els treballs rebuts per la revista seran revisats i informats per dos avaluadors. Els originals s'enviaran per correu electrònic al Secretariat de la revista. E-mail: dep.filologia.classica@uv.es.

3. En tots els originals hauran de figurar el títol del treball, el nom de l'autor o autors, la seua adreça, telèfon i/o correu electrònic (qualsevol canvi haurà de ser comunicat immediatament a la redacció), així com el nom de la institució científica a la qual pertany. També es farà constar igualment la data de lliurament de l'article.

4. Tots els originals es presentaran es suport informàtic, en format Word, RTF i PDF, a doble espai i amb amples marges. Les notes a peu de plana, també a doble espai, es numeraran consecutivament. Per a els textos grecs s'utilizarà una font Unicode.

5. Els articles no hauran de sobrepassar l'extensió màxima de vint-i-cinc planes de trenta-dos línies, i no mes de seixanta caràcters per línia, sent tres planes el màxim acceptable per a una ressenya.

6. Tot original haurà d'anar acompanyat d'un breu resum en l'idioma original del treball i en anglès o francès, amb una extensió màxima de deu ratlles, amb els corresponents mots clau (Keywords).

7. Tots els gràfics (mapes, taules, figures...) que acompanyen el treball hauran de ser originals i es presentaran en format electrònic, o en el seu defecte en paper vegetal i perfectament rotulats. En cas de reproducció hom exigirà el permís exprés de reproducció de l'autor i/o editorial. Les fotografies hauran de ser de la millor qualitat per a evitar la pèrdua de detall en la reproducció. Tots els gràfics d'un article hauran d'anar numerats i acompanyats d'un breu peu o llegenda que permeta la seua identificació. Així mateix, hom indicarà el lloc aproximat d'inserció.

8. Les citacions s'atindran al següent sistema:

a) Textos clàssics: hom emprarà les abreviatures dels lèxics de *A Greek-English lexicon*, Oxford, 1968... (Liddell-Scott-Jones), *The Oxford Latin Dictionary*, Oxford, 1968-82, del Index del *Thesaurus Linguae Latinae*, i del DGE. Exemple:

A. Ch. 350-5: Pla. Ap. 34a: Th. 6.17.4

Apul. Met. 11. 10.6; Ov. Ars. 3.635; Verg. Aen. 5.539

b) Bibliografia moderna. Exemple:

Llibres:

R. Syme, The Roman Revolution, Oxford, Oxford University Press, 1939, p. 230 n. 4

Revistes: hom citarà d'acord amb les abreviatures de L'Année Philologique:

W. Chausen, "Callimachus and Latin Poetry", GRBS 5 (1964), pp. 181-196.

9. Durant la correcció de proves, que hom enviarà a l'autor sense l'original, no s'admetran alteracions significatives del text que suposen despeses addicionals de composició o impressió. En cas que l'autor desitge realitzar cap alteració d'aquesta mena, les despeses li seran facturades a preu de cost.

10. Els autors es comprometen a corregir les proves en un termini màxim de deu dies des del lliurament de les mateixes.

11. La publicació d'articles en *Studia Philologica Valentina* no dóna dret a cap remuneració. Els drets d'edició són propietat de la Universitat de València i hom requerirà el permís d'aquesta per a qualsevol reproducció, fent sempre constar l'origen de la mateixa.

12. La presentació d'originals per a la revista *Studia Philologica Valentina* suposa l'acceptació d'aquestes normes. L'incompliment d'aquestes pot causar demora en la publicació del treball.

Normas de publicación de la revista
STUDIA PHILOLOGICA VALENTINA

1. *Studia Philologica Valentina*, publicación de periodicidad anual, acogerá en sus páginas colaboraciones inéditas referidas a la Filología Clásica en general y a los estudios relacionados con ésta. El criterio preferente para la publicación atenderá, sobretodo, al carácter científico del método y a los resultados.

2. Los trabajos recibidos por la revista serán revisados e informados por dos evaluadores. Los originales se enviarán por correo electrónicos al secretariado de la revista. E-mail: dep.filologia.classica@uv.es.

3. En todos los originales deberá figurar el título del trabajo, el nombre del autor o autores, su dirección, teléfono y/o correo electrónico (cualquier cambio deberá ser comunicado de inmediato a la redacción), así como el nombre de la institución científica a la que pertenece. Asimismo, se hará constar también la fecha de entrega del artículo.

4. Todos los originales se presentarán en soporte informático, en formato Word, RTF y PDF, a doble espacio y con amplios márgenes. Las notas a pie de página, también a doble espacio. se numerarán consecutivamente. Para los textos griegos se utilizará una fuente Unicode.

5. Los artículos no deberán sobrepasar la extensión máxima de veinticinco páginas de treinta y dos líneas, y no más de sesenta caracteres por línea, siendo tres páginas el máximo aceptable para una reseña.

6. Todo original deberá ir acompañado de un breve resumen en el idioma original del trabajo y en inglés o francés, con una extensión máxima de diez líneas y las correspondientes palabras clave (*Keywords*).

7. Todos los gráficos (mapas, tablas, figuras...) que acompañen al trabajo deberán ser originales y se presentarán preferentemente en papel vegetal y perfectamente rotulados. En caso de reproducción se exigirá el permiso expreso de reproducción del autor y/o editorial. Las fotografias deberán ser de la mejor calidad para evitar pérdida de detalle en la reproducción. Todos los gráficos de un articulo deberán ir numerados y acompañados de un breve pie o leyenda que permita su identificación. Asimismo, se indicará el lugar aproximado de inserción.

8. Las citas se atendrán al siguiente sistema:

a) Textos clásicos: se usarán las abreviaturas de *A Greek-English lexicon*, Oxford, 1968... (Liddell-Scott-Jones), *The Oxford Latin Dictionary*, Oxford, 1968-82, del Index del *Thesaurus Linguae Latinae* y del DGE. Ejemplo:

A. *Ch.* 350-5: Pla. *Ap.* 34a: Th. 6.17.4

Apul. *Met.* 11. 10.6; Ov. *Ars.* 3.635; Verg. *Aen.* 5.539

b) Bibliografía moderna. Ejemplos:

Libros:

R. Syme, *The Roman Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 1939, p. 230 n. 4

Revistas: se citarán de acuerdo con las abreviaturas de *L'Année Philologique*:

W. Chausen, "Callimachus and Latin Poetry", *GRBS* 5 (1964), pp. 181-196.

9. Durante la corrección de pruebas, que se enviarán al autor sin el original, no se admitirán alteraciones significativas del texto que conlleven gastos adicionales de composición o impresión. En caso de que el autor desee realizar alguna alteración de esta índole, los gastos le serán facturados a precio de coste.

10. Los autores se comprometen a corregir las pruebas en un plazo máximo de diez días desde la recepción de las mismas.

11. La publicación de artículos en *Studia Philologica Valentina* no da derecho a remuneración alguna. Los derechos de edición son propiedad de la Universitat de València y se requerirá el permiso de ésta para cualquier reproducción, haciendo siempre constar el origen de la misma.

12. La presentación de originales para la revista *Studia Philologica Valentina* supone la aceptación de estas normas. Su incumplimiento puede causar demora en la publicación del trabajo.

Editing Rules (Style Sheet) for
STUDIA PHILOLOGICA VALENTINA

1. *Studia Philologica Valentina*, an annual journal, will include unpublished works about Classical Philology in general and related studies. The preferential criterion for acceptance will specially take into account the scientific methodology used and the results.

2. All the papers received by the journal will be assessed and peer-reviewed by two assessors. Originals should be addressed to the Secretariat of the Journal. E-mail: dep.filologia.classica@uv.es.

3. Originals should include the title of paper, name of author(s), address, telephone number and/or e-mail, name of institution (the editors should be immediately informed of any change in these), and the date in which the paper is sent.

4. Originals must be submitted in digital format, Word, RTF and PDF, double-spaced and with wide margins. Footnotes, also double-spaced, should be consecutively numbered. For Greek texts a Unicode font should be used.

5. Articles should be no longer than 25 pages (32 lines per page and 60 characters per line), and reviews no longer than 3 pages.

6. Originals will include a ten-line abstract in the mattern language of the article and in English or French. Also will include the relevant keywords.

7. All graphic work (maps, tables, drawings.. .) should. be printed using grease-proof paper. Should this be a reproduction it is the author's responsibility to obtain written permission from the author(s) and/or editor(s). Photographs should be of the best possible quality to avoid losses in the process of reproduction. All graphics in an article should be numbered and include a text to allow identification. Place of insertion should also be indicated.

8. Quotations should observe the following rules:

a) Classical texts should use the abbreviations of *A Greek-English lexicon*, Oxford, 1968... (Liddell-Scott-Jones), *The Oxford Latin Dictionary*, Oxford, 1968-82, the Index from *Thesaurus Linguae Latinae*, and those of the DGE. Example:

A. *Ch.* 350-5: Pla. *Ap.* 34a: Th. 6.17.4

Apul. *Met.* 11. 10.6; Ov. *Ars.* 3.635; Verg. *Aen.* 5.539

b) Modern texts. Example:

Books:

R. Syme, *The Roman Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 1939, p. 230 n. 4

Journals: According to the abbreviations in *L'Année Philologique*:

W. Chausen, "Callimachus and Latin Poetry", *GRBS* 5 (1964), pp. 181-196.

9. Proofs will be sent to author(s) without the original text. During correction no substantial changes, involving composition or printing of the text, will be allowed. Should the author(s) require these to be made, additional costs will be charged.

10. The author(s) commit themselves to return proofs to the editor within ten days of reception.

11. Publication of articles in *Studia Philologica Valentina* are not subject to any economic remuneration. The rights belong to the University of Valencia and, should the author(s) wish to reproduce the article mentioning the original publication, prior permission should be obtained from the University of Valencia.

12. Sending a proposal to the journal *Studia Philologica Valentina* implies the acceptance of these rules. Non-fulfilment may cause a delay in its publication.

Originales para publicación y libros para recensión: envíense a nombre del Director, de los Secretarios o de cualquier miembro del Consejo de Redacción:
Departamento de Filologia Clàssica. Facultat de Filologia
Universitat de València. Avgda. Blasco Ibáñez, 32
46010, Valencia (SPAIN)
Teléfono: 963 864 861 Fax: 963 864 817
E-mail: dep.filologia.classica@uv.es
http://www.uv.es/filoclas

Intercambios:
Departamento de Filologia Clàssica. Facultat de Filologia
Universitat de València. Avgda. Blasco Ibáñez, 32
46010, Valencia (SPAIN)
Teléfono: 963 864 861 Fax: 963 864 817
E-mail: dep.filologia.classica@uv.es
http://www.uv.es/filoclas

Venta:
Publicacions de la Universitat de València
C/ Arts Gràfiques, 13 46010, València.
Tel.: 963 864 115. Fax: 963 864 067.
E-mail: publicacions@uv.es
http://www.uv.es/publicacions

Suscripción:
Publicacions de la Universitat de València
C/ Arts Gràfiques, 13 46010, València.
Tel.: 963 864 115. Fax: 963 864 067.
E-mail: publicacions@uv.es
http://www.uv.es/publicacions

ISSN: 1135-9560
Depósito legal: V. 887 - 1996

STUDIA PHILOLOGICA VALENTINA

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN/ORDER FORM

NOMBRE/NAME .....
DIRECCIÓN/ADDRESS .....
INSTITUCIÓN/INSTITUTION .....
TELÉFONO/PHONEFAX .....
CORREO ELECTRÓNICO/E-MAIL .....
CÓDIGO POSTAL ..... CIUDAD .....
ZIP CODE ..... CITY .....
PROVINCIA ..... PAÍS .....
COUNTY/STATE ..... COUNTRY .....
NIF/CIF .....

· Deseo suscribirme a la revista STUDIA PHILOLOGICA VALENTINA a partir del vol.: .....

· Please, enter my subscription to STUDIA PHILOLOGICA VALENTINA beginning with volume: .....

Deseo recibir los volúmenes siguientes/Please, send the following volumes:
.....
.....

PUBLICACIÓN ANUAL

ESPAÑA Y UNIÓN EUROPEA	RESTO DEL MUNDO
Precio suscripción anual: 20 €	Precio suscripción anual: 30 €
Precio vol. suelto: 20 €	Precio vol. suelto: 30 €

+ gastos de envío

FORMA DE PAGO
CHEQUE ADJUNTO Nº
US $ CHEQUE Nº

Payable to: SERVEI DE PUBLICACIONS
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

DOMICILIACIÓN
TITULAR .....
BANCO .....
AGENCIA DE .....
LOCALIDAD .....

Entidad	Oficina	D.C.	Número de cuenta

TARJETA DE CRÉDITO/CREDIT CARD

○ VISA Nº
○ MasterCard CADUCA / VALID UNTIL
TITULAR
CARDHOLDER .....

FECHA/DATE .....

FIRMA/SIGNATURE .....

Publicacions de la Universitat de València. C/ Arts Gràfiques, 13 46010, València. Tel.: 963 864 115. Fax: 963 864 067. E-mail: publicacions@uv.es http://www.uv.es/publicacions

PETICIÓN DE INTERCAMBIO/EXCHANGE REQUEST

Institución .....
Institution

Dirección Postal .....
Address
.....
.....

País .....
Country

Teléfono .....
Phone

Estamos interesados en recibir su Revista
We would like to receive your Academic Title
.....
.....

en intercambio con nuestra Revista/Serie
in exchange for our Academic Journal/Series
.....
.....

(Por favor, adjunte información sobre su/s Revista/s o Serie/s: periodicidad, contenido...)
(Please enclose information about your/s Academic Title/s: frequency, contents...)

Dirección de Intercambio
Exchange Address
Departamento de Filologia Clàssica
Facultat de Filologia
Universitat de València
Avgda. Blasco Ibáñez, 32
46010, Valencia (SPAIN)
Teléfono: +34 963 864 861 Fax: +34 963 864 817
E-mail: dep.filologia.classica@uv.es
http://www.uv.es/filoclas