Specula
Revista de Humanidades y Espiritualidad

Specula: Revista de Humanidades y Espiritualidad

Specula es una revista editada por la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir. Se dirige y coordina desde el Institut Isabel de Villena d'Estudis Medievals i Renaixentistes (IVEMIR).

Publica trabajos originales en el ámbito temático de los estudios de Humanidades y Espiritualidad, desde diversos enfoques, siguiendo la tradición "especular" medieval: teología, filosofía, historia, cultura, literatura, edición de textos, historia del arte, devoción popular, proyectos innovadores en humanidades digitales de textos espirituales medievales, literatura comparada, siempre con el fin último de estudiar el binomio Humanidades-Espiritualidad. Los períodos que abarca el ámbito de estudio de la revista serán los siglos XIV a XVI, en el conjunto de las lenguas románicas.

Campus de San Carlos Borromeo
Calle Quevedo, 2. 46001 Valencia. España.
Teléfono: +34 963 637 412
E-mail: specula@ucv.es

Specula: Journal of Humanities and Spirituality

Specula is a journal published by the Catholic University of Valencia San Vicente Mártir. It is directed and coordinated by the Institut Isabel de Villena d'Estudis Medievals i Renaixentistes (IVEMIR).

It publishes original works in the thematic field of Humanities and Spirituality studies, from different approaches, following the medieval "specular" tradition: theology, philosophy, history, culture, literature, text editing, art history, popular devotion, innovative projects in digital humanities of medieval spiritual texts, comparative literature, always with the ultimate aim of studying the Humanities-Spirituality binomial. The periods covered by the journal's scope of study will be the 14th to 16th centuries, in all Romance languages.

Campus de San Carlos Borromeo
Calle Quevedo, 2. 46001 Valencia. España.
Teléfono: +34 963 637 412
E-mail: specula@ucv.es

Specula: Revista de Humanidades y Espiritualidad

Esta publicación no puede ser reproducida, ni total ni parcialmente,
ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información,
en ninguna forma ni por ningún medio, ya sea fotomecánico, fotoquímico,
electrónico, por fotocopia o por cualquier otro, sin el permiso previo de la editorial.

Servicio de Publicaciones
Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir
Calle Quevedo, 2. 46001 Valencia. España
Teléfono: +34 963 637 412
www.ucv.es – publicaciones@ucv.es

Servicio de Intercambio
Biblioteca de la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir
Calle Guillem de Castro, 94. 46001 Valencia. España
Teléfono: +34 963 637 412. Fax: +34 963 153 655
intercambio.pub@ucv.es

Edita
Vicerrectorado de Investigación
Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir
Calle de Quevedo, 2. 46001 Valencia. España
Teléfono: +34 963 637 412

Diseño de la portada: Vicente Ortuño
Maquetación: Letras y Píxeles, S. L.
Impresión: Guada Impresores, S. L.

Depósito legal: V-1248-2021
ISSN: 2697-2484
Periodicidad semestral

Specula: Journal of Humanities and Spirituality

This publication may not be reproduced, totally or partially,
or registered in, or transmitted by an information retrieval system,
in any form or by any means, whether photomechanical, photochemical,
electronic, photocopying or otherwise, without the prior permission of the publisher.

Publishing Service
Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir
Calle Quevedo, 2. 46001 Valencia. Spain
Teléfono: +34 963 637 412
www.ucv.es – publicaciones@ucv.es

Exchange Service
Biblioteca de la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir
Calle Guillem de Castro, 94. 46001 Valencia. Spain
Teléfono: +34 963 637 412. Fax: +34 963 153 655
intercambio.pub@ucv.es

Editor
Vice Rectorate for Research
Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir
Calle de Quevedo, 2. 46001 Valencia. Spain
Teléfono: +34 963 637 412

Cover design: Vicente Ortuño
Layout: Letras y Píxeles, S. L.
Printing: Guada Impresores, S. L.

Legal deposit: V-1248-2021
ISSN: 2697-2484
Biannual publication

Specula: Revista de Humanidades y Espiritualidad

Equipo editorial

Directora

Anna Isabel Peirats Navarro (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

Subdirector

Miguel Navarro Sorní (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia)

Secretario

Jacob Mompó Navarro (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

Consejo Editorial

Annamaria Annicchiarico (Università di Roma III)
Óscar Calvé Mascarell (Universitat de València)
Marinela García Sempere (Universitat d'Alacant)
Ginés Marco Perles (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)
Veronica Orazi (Università degli Studi di Torino)
Francisco Ramírez Fueyo (Universidad Pontificia Comillas de Madrid)
Rafael Roca Ricart (Universitat de València)
Gennaro Toscano (Bibliothèque nationale de France)

Consejo Científico

Anna Maria Babbi (Università degli Studi di Verona)
Renana Bartal (Tel-Aviv University)
Anna Maria Compagna (Università degli Studi Federico II di Napoli)
Anton Maria Espadaler i Poch (Universitat de Barcelona)
Mar Graña Cid (Universidad Pontificia de Comillas de Madrid)
Giuseppe Grilli (Università di Roma III)
Cornelia Herberichs (Universität Friburg)
Massimo Miglio (Istituto Storico Italiano per il Medioevo. Roma)
Patrizio Rigobon (Università di Venezia)
Valentina Ripa (Università di Salerno)
Martin Rohde (Universität Friburg)

Specula: Journal of Humanities and Spirituality

Editorial team

Director

Anna Isabel Peirats Navarro (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

Deputy Director

Miguel Navarro Sorní (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia)

Secretary

Jacob Mompó Navarro (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

Editorial board

Annamaria Annicchiarico (Università di Roma III)
Óscar Calvé Mascarell (Universitat de València)
Marinela García Sempere (Universitat d'Alacant)
Ginés Marco Perles (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)
Veronica Orazi (Università degli Studi di Torino)
Francisco Ramírez Fueyo (Universidad Pontificia Comillas de Madrid)
Rafael Roca Ricart (Universitat de València)
Gennaro Toscano (Bibliothèque nationale de France)

Scientific committee

Anna Maria Babbi (Università degli Studi di Verona)
Renana Bartal (Tel-Aviv University)
Anna Maria Compagna (Università degli Studi Federico II di Napoli)
Anton Maria Espadaler i Poch (Universitat de Barcelona)
Mar Graña Cid (Universidad Pontificia de Comillas de Madrid)
Giuseppe Grilli (Università di Roma III)
Cornelia Herberichs (Universität Friburg)
Massimo Miglio (Istituto Storico Italiano per il Medioevo. Roma)
Patrizio Rigobon (Università di Venezia)
Valentina Ripa (Università di Salerno)
Martin Rohde (Universität Friburg)

ÍNDICE

Presentación
Anna Isabel Peirats Navarro 15

Artículos de Investigación

La reinterpretación historiográfica de la reforma católica (1417-1517) y los límites del modelo sobre el proceso de confesionalización
José Antonio Calvo Gómez 39

Espiritualidade e poder no *Livro das confissões* de Martín Pérez
Fernando Alberto Torres Moreira 75

A semblant que hom pinta sent Christòfol. Bautismo y milagros en Valencia (1391)
Rubén Gregori Bou 99

Passion, charisma and gender in an illuminated manuscript of Bonaventure's life of saint Francis
Holly Flora 123

Sever de Barcelona en la primera hagiografia reformada
Carme Arronis Llopis 153

Censuras, silencios y magisterio femenino en la *Adición* a la Tercera Parte del *Flos Sanctorum* de Alonso de Villegas
M. Mar Cortés Timoner 183

Galenisme i medicaments en els sermons de sant Vicent Ferrer
Carmel Ferragud Domingo y Ricardo M. Olmos de León 211

La contemplación en Ignacio de Loyola y en Juan de Ávila
Rogelio García Mateo 241

Normas de admisión y presentación de las colaboraciones 263

CONTENTS

Introduction
Anna Isabel Peirats Navarro 15

Research Articles

The historiographic reinterpretation of the catholic reform (1417-1517) and the limits of the model of the process of confessionalization
José Antonio Calvo Gómez 39

Spirituality and power in the *Livro das confissões* of Martin Pérez
Fernando Alberto Torres Moreira 75

A semblant que hom pinta sent Christòfol. Baptisms and miracles in Valencia (1391)
Rubén Gregori Bou 99

Pasión, carisma y género en un manuscrito iluminado de la vida de san Francisco de san Buenaventura
Holly Flora 123

Severus of Barcelona in the early reformation hagiography
Carme Arronis Llopis 153

Censorship, silences and female teaching in the *Adición* to the third part of Alonso de Villegas's *Flos Sanctorum*
M. Mar Cortés Timoner 183

Galenism and medicines in the sermons by Saint Vincent Ferrer
Carmel Ferragud Domingo and Ricardo M. Olmos de León.....211

The contemplation in Ignacio de Loyola and Juan de Ávila
Rogelio García Mateo 241

Standards for admission and presentation of contributions.....269

SPECULA
REVISTA DE HUMANIDADES Y ESPIRITUALIDAD

VOLUMEN 1 DEDICADO A DON RAMÓN ARNAU GARCÍA, *IN MEMORIAM*

Specula es una revista científica adscrita al Instituto de Investigación IVEMIR (Institut Isabel de Villena d'Estudis Medievals i Renaixentistes) de la UCV. El título que designa la revista, *Specula*, remite a la tradición medieval, según la cual toda la creación es un reflejo, a modo de espejo, de la obra de Dios. Existe toda una corriente de obras, tales como *Speculum Humanae Salvationis*, *Speculum naturale*, *Speculum morale*, *Speculum historiale*, *Speculum doctrinale*, en las que se inspira también el valenciano *Spill* de Jaume Roig, que tienen en común, precisamente, la visión ordenada de un mundo hecho a imagen de Dios; se trata de obras de tipo moralizante, didáctico, sapiencial y enciclopédico, en las que la interdisciplinariedad es más que evidente. En estas obras, cuya finalidad es enseñar y adoctrinar al receptor, hay cabida para el contenido histórico, filosófico, teológico, literario, médico, científico, etc.

Es desde esta perspectiva compendiadora del saber, como búsqueda de la verdad científica, además del trasfondo moralizante y espiritual que se asocia al término *Specula*, a partir del cual, desde el IVEMIR-UCV nace este primer volumen de la revista, que tendrá una periodicidad semestral y se editará en formato electrónico e impreso. El ámbito temático de los estudios que se editarán en *Specula* abarca, pues, las humanidades y la espiritualidad, desde diversos enfoques, siguiendo la tradición "especular" mencionada: teología, filosofía, historia, cultura, literatura, edición de textos, historia del arte, devoción popular, proyectos innovadores en humanidades digitales de textos espirituales medievales, literatura comparada, siempre con el fin último de estudiar el binomio Humanidades-Espiritualidad. Los períodos que abarca el ámbito de estudio de la revista serán los siglos XIV a XVI, en el conjunto de las lenguas románicas.

Estas centurias marcan, en el ámbito europeo, un cambio de la espiritualidad que evoluciona desde las obras escritas en latín a la divulgación de obras traducidas a todas las lenguas románicas, como consecuencia del influjo de la corriente espiritual de la *Devotio Moderna*, que se origina en los Países Bajos en el siglo XIV y permite un giro con respecto al culto a las imágenes, a la meditación interior, a la oración y al estilo afectivo, de acuerdo con el cual Cristo es el modelo a seguir y a imitar. En este contexto de la *Devotio Moderna*, y como culminación del denominado estilo afectivo, la *Vita Christi* de Isabel de Villena, abadesa valenciana a la que se dedica el Instituto IVEMIR, llega a límites no alcanzados en las *vitae* anteriores, e influirá en obras posteriores hasta el siglo XVI, en especial, en todo el ámbito europeo.

En este primer volumen se reúnen estudios novedosos en la vertiente hagiográfica, histórica, teológica, médica y literaria: en concreto, y desde un enfoque de tipo contextual e histórico, se reinterpretan los límites de la reforma católica (1417-1517) y el proceso de confesionalización entre el Concilio de Constanza y el fin del Concilio de Trento (José Antonio Calvo). Asimismo, y en cuanto a la práctica devocional del momento, se resalta cómo un manual concebido como práctica de confesión y aplicación de penitencia puede convertirse en un instrumento de poder social, como ocurre en el *Livro das Confissões* de Martín Pérez, del siglo XIV (Fernando Moreira).

En este mismo siglo se enmarca el artículo que trata sobre el asalto a la judería de 1391 y los milagros y leyendas asociadas a la figura de san Cristóbal (Rubén Gregori), tanto en relación con la iconografía como con la interpretación desde el punto de vista hagiográfico. Este enfoque, centrado en la vida de los santos, cohesiona algunos de los artículos, en concreto, asociados, cronológicamente, a la vida de san Francisco, de san Buenaventura, a partir de un manuscrito iluminado, en el que destaca la presencia femenina en las miniaturas que relatan la vida del santo (Holly Flora); en el relato del obispo san Severo de Barcelona del *Flos sanctorum* de 1524, en relación con el relato de los autores postridentinos, el jesuita Pedro Gil y el dominico Vicenç Domènec, de inicios del siglo XVII (Carme Arronis). Asimismo, y en el contexto de la contrarreforma, se aborda la configuración del magisterio espiritual femenino, de acuerdo con los cambios acaecidos en la *Adición* (1588) en la Tercera Parte del *Flos Sanctorum* de Alonso de Villegas (Mar Cortés).

Otro ámbito de estudio interesante entre los artículos que reúnen este volumen es el enfoque comparativo que relaciona la medicina y la espiritualidad en los sermones de San Vicente Ferrer y en los textos coetáneos, que suponen un estudio interdisciplinar en los textos tardomedievales, en que se reafirma la dualidad entre medicina del cuerpo y medicina del alma (Carmel Ferragud). Además, y en cuanto al influjo ejercido por la *Devotio Moderna* en los siglos posteriores, cabe resaltar que uno de los artículos se centra en el estudio del tipo de contemplación de las obras de Ignacio de Loyola y de Juan de Ávila (siglo XVI), entre los límites de la unión mística y la contemplación adquirida mediante la actividad espiritual (Rogelio Garcia Mateo).

Desde el primer volumen, *Specula* edita trabajos sobre humanidades y espiritualidad en los siglos XIV a XVI en el contexto europeo, tal como se evidencia en las lenguas en que están escritos los artículos que conforman este primer número. En este sentido, las lenguas admitidas para la publicación de los trabajos serán: castellano, valenciano, francés, italiano, portugués, además del inglés, siempre que supongan una aportación novedosa, en el contexto que permite entender el pasado tardomedieval, que define nuestro presente en la sociedad europea. Desde la dirección de la revista *Specula* invitamos a los investigadores a compartir el resultado de su investigación científica, siempre atendiendo al rigor necesario, que se garantizará con el sistema de revisión por especialistas externos.

Anna Isabel Peirats Navarro
Directora de *Specula. Revista de Humanidades y Espiritualidad*
Directora del IVEMIR (Institut Isabel de Villena d'Estudis Medievals i Renaixentistes) - UCV (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

SPECULA
REVISTA DE HUMANIDADES Y ESPIRITUALIDAD

VOLUM 1 DEDICAT A DON RAMON ARNAU GARCIA, *IN MEMORIAM*

Specula és una revista científica adscrita a l'Institut d'Investigació IVEMIR (Institut Isabel de Villena d'Estudis Medievals i Renaixentistes) de la UCV. El títol que designa la revista, *Specula*, remunta a la tradició medieval, segons la qual tota la creació és un reflex, a mode d'espill, de l'obra de Déu. Existeix tot un corrent d'obres, com ara *Speculum Humanae Salvationis, Speculum naturale, Speculum morale, Speculum historiale, Speculum doctrinale*, en les quals s'inspira també el valencià *Spill* de Jaume Roig, que tenen en comú, precisament, la visió ordenada d'un món fet a imatge de Déu; es tracta d'obres de tipus moralitzant, didàctic, sapiencial i enciclopèdic, en què la interdisciplinarietat és més que evident. En aquestes obres, la finalitat de les quals és ensenyar i adoctrinar el receptor, hi ha cabuda per al contingut històric, filosòfic, teològic, literari, mèdic, científic, etc.

És des d'aquest vessant compendiador del saber, com a recerca de la veritat científica, a més del rerefons moralitzant i espiritual que s'associa al terme *Specula*, que des de l'IVEMIR-UCV naix aquest primer volum de la revista, que tindrà una periodicitat semestral i s'editarà en format electrònic i imprés. L'àmbit temàtic dels estudis que s'editaran en *Specula* abraça, doncs, les Humanitats i l'espiritualitat, des de diversos enfocaments, seguint la tradició "especular" esmentada: teologia, filosofia, història, cultura, literatura, edició de textos, història de l'art, devoció popular, projectes innovadors en humanitats digitals de textos espirituals medievals, literatura comparada, sempre amb la finalitat última d'estudiar el binomi Humanitats-Espiritualitat. Els períodes que abraça l'àmbit d'estudi de la revista seran els segles XIV a XVI, en el conjunt de les llengües romàniques.

Aquestes centúries marquen, en l'àmbit europeu, un canvi de l'espiritualitat que evoluciona des de les obres escrites en llatí a la divulgació d'obres traduïdes

a totes les llengües romàniques, com a conseqüència de l'influx del corrent espiritual de la *Devotio Moderna*, que s'origina als Països Baixos al segle XIV i permet un gir pel que fa al culte a les imatges, a la meditació interior, a l'oració i a l'estil afectiu, d'acord amb el qual Crist és el model a seguir i a imitar. En aquest context de la *Devotio Moderna*, i com a culminació del denominat estil afectiu, la *Vita Christi* d'Isabel de Villena, abadessa valenciana a la qual es dedica l'Institut IVEMIR, arriba a límits no aconseguits en les *vitae* anteriors, i influirà en obres posteriors fins al segle XVI, en especial, en tot l'àmbit europeu.

En aquest primer volum s'apleguen estudis novedosos en el vessant hagiogràfic, històric, teològic, mèdic i literari: en concret, i des d'un enfocament de tipus contextual i històric, es reinterpreten els límits de la reforma catòlica (1417-1517) i el procés de confessionalització entre el Concili de Constança i la fi del Concili de Trento (José Antonio Calvo). Així mateix, i quant a la pràctica devocional del moment es ressalta com un manual concebut com a pràctica de confessió i aplicació de penitència pot esdevindre un instrument de poder social, com ocorre en el *Livro das Confissões* de Martín Pérez, del segle XIV (Fernando Moreira).

En aquest mateix segle s'emmarca l'article que tracta sobre l'assalt a la jueria de 1391 i els miracles i llegendes associades a la figura de sant Cristòfol (Rubén Gregori), tant pel que fa a la iconografia com a la interpretació des del punt de vista hagiogràfic. Aquest enfocament, centrat en la vida dels sants, cohesiona alguns dels articles, en concret, associats, cronològicament, a la vida de sant Francesc, de sant Bonaventura, a partir d'un manuscrit il·luminat, en què destaca la presència femenina en les miniatures que relaten la vida del sant (Holly Flora); cal afegir-hi, encara, el relat del bisbe sant Sever de Barcelona del *Flos sanctorum* de 1524, en relació amb el relat dels autors postridentins, el jesuïta Pere Gil i el dominic Vicenç Domènec, d'inicis del segle XVII (Carme Arronis). Així mateix, i en el context de la contrareforma, s'aborda la configuració del magisteri espiritual femení, d'acord amb els canvis esdevinguts en l'*Adición* (1588) a la Tercera Part del *Flos Sanctorum* d'Alonso de Villegas (Mar Cortés).

Un altre àmbit d'estudi interessant entre els articles que apleguen aquest volum és l'enfocament comparatiu que relaciona la medicina i l'espiritualitat en els sermons de sant Vicent Ferrer i els textos coetanis, que suposen un estudi interdisciplinar en els textos tardomedievals, en què es reafirma la dualitat

entre medicina del cos i medicina de l'ànima (Carmel Ferragud). A més, i pel que fa a l'influx exercit per la *Devotio Moderna* en els segles posteriors, cal ressaltar que un dels articles se centra en l'estudi del tipus de contemplació de les obres d'Ignacio de Loyola i de Juan de Ávila (segle XVI), entre els límits de la unió mística i la contemplació adquirida mitjançant l'activitat espiritual (Rogelio Garcia Mateo).

Des del primer volum, *Specula* edita treballs sobre Humanitats i Espiritualitat en els segles XIV a XVI en el context europeu, tal com s'evidencia en les llengües en què estan escrits els articles que conformen aquest primer número. En aquest sentit, les llengües admeses per a la publicació dels treballs seran: castellà, valencià, francés, italià, portugués, a més de l'anglés, sempre que suposen una aportació novedosa, en el context que permet entendre el passat tardomedieval, que defineix el nostre present en la societat europea.

Des de la direcció de la revista *Specula* convidem els investigadors a compartir el resultat de la seua recerca científica, sempre atenent al rigor necessari, que es garantirà amb el sistema de revisió per especialistes externs.

Anna Isabel Peirats Navarro
Directora de *Specula. Revista de Humanidades y Espiritualidad*
Directora de l'IVEMIR (Institut Isabel de Villena d'Estudis Medievals i Renaixentistes) - UCV (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

SPECULA
JOURNAL OF HUMANITIES AND SPIRITUALITY

VOLUME 1 DEDICATED TO DON RAMÓN ARNAU GARCÍA, *IN MEMORIAM*

Specula is a scientific journal linked to the IVEMIR Research Institute (Institut Isabel de Villena d'Estudis Medievals i Renaixentistes) of the UCV. The title of the journal, *Specula*, refers to the medieval idea that creation is a mirror reflection of the work of God. Many works of medieval literature, such as *Speculum Humanae Salvationis, Speculum naturale, Speculum moral, Speculum historiale, Speculum doctrinale*, which also inspired the Valencian work *Spill* by Jaume Roig, all describe an ordered vision of a world made in the image of God; these are moralizing, didactic, sapiential and encyclopedic works that are inherently disciplinary. In all of these, the purpose is to teach and instruct the recipient, and there is space for content that is historical, philosophical, theological, literary, medical, scientific, etc. It is the idea of an interdisciplinary search for knowledge, connoted by the term *Specula*, which inspired this first volume of the journal by IVEMIR-UCV, due to be published every six months in paper and electronic format. The thematic scope of the studies to be published in *Specula* therefore includes the humanities as well as religious studies, reflecting different approaches and following the aforementioned "specular" tradition. Topics will include theology, philosophy, history, culture, literature, writing, history of art, popular devotion, innovative projects in digital humanities on medieval spiritual texts, comparative literature, with the ultimate aim of studying the Humanities and Spirituality pairing. The periods covered in the journal will be the fourteenth to the sixteenth century, with articles in all the Romance languages.

In Europe, these centuries mark a change in spirituality that evolved from works written in Latin to the dissemination of works translated into all the Romance languages, as a consequence of the influence of the spiritual current of the *Devotio Moderna*, which originated in the Netherlands in the fourteenth

century. This era was a turning point towards personal religious practices of affective meditation, according to which Christ is the model and imitation. In this context of modern devotion, Isabel de Villena, the Valencian abbess to whom the IVEMIR Institute is dedicated, wrote *Vita Christi*, influencing religious culture throughout Europe through the sixteenth century.

This first volume presents new studies on hagiographic, historical, theological, medical and literary aspects of this era. The first essay takes a contextual and historical approach to the limits of Catholic reform (1417-1517) and the process of confessionalisation between the Council of Constance and the end of the Council of Trent (José Antonio Calvo). Another study examines a manual compiled for the practice of confession and the application of penance and how it can become an instrument of social power, as in the case of *Livro das Confissões* by Martín Pérez, written in the 14th century (Fernando Moreira). Looking at this same century, an article dealing with the assault on the Jewish quarter in 1391 and the miracles and legends related to the figure of San Cristóbal (Rubén Gregori) is framed both in relation to iconography and interpretation from a hagiographic point of view.

This approach, focused on the life of the saints, chronologically links some of the articles specifically to the life of St. Francis, of St. Bonaventure, based on an illuminated codex in which the female presence stands out in the miniatures that tell the life of the saint (Holly Flora); in the account of Bishop San Sever of Barcelona from the *Flos sanctorum* of 1524, relating to the account of the post-Tridentine authors, Jesuit Pere Gil and Dominican Vicenç Domènec, from the beginning of the 17th century (Carme Arronis). Against the backdrop of the Counter-Reformation, the theme of the configuration of the female spiritual magisterium is addressed, according to the changes that took place in the *Adición* (1588) to the third part of the *Flos Sanctorum* by Alonso de Villegas (Mar Cortés).

Another interesting area of study of articles in this volume is the comparative approach connecting medicine and spirituality in the sermons of St. Vincent Ferrer and in the texts of the time, which presuppose an interdisciplinary investigation into late medieval texts, within which the duality between medicine of the body and medicine of the soul is confirmed (Carmel Ferragud). Lastly, regarding the influence exerted by the *Devotio Moderna* in subsquent centuries, it should be noted that one of the articles focuses on the study of the

type of contemplation of works by Ignacio de Loyola and Juan de Ávila (16th century), within the boundaries of mystical union and contemplation acquired through spiritual activity (Rogelio Garcia Mateo).

From the first volume, therefore, *Specula* publishes works on humanistic studies and spirituality from the fourteenth to the sixteenth century in the European context, as confirmed by the languages in which the articles in this first issue are written. Languages admitted for publication will be: Spanish, Valencian, French, Italian and Portuguese, in addition to English. Articles must be hitherto unpublished contributions on topics in a context that enables us to understand the late medieval past, which defines our present in European society.

The *Specula* journal management invites researchers to share the results of their scientific research, always paying attention to the necessary rigour, which will be guaranteed by a review system involving external specialists.

Anna Isabel Peirats Navarro
Director of *Specula. Revista de Humanidades y Espiritualidad*
Director of IVEMIR (Institut Isabel de Villena d'Estudis Medievals i Renaixentistes) - UCV (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

SPECULA
RIVISTA DI STUDI UMANISTICI E SPIRITUALITÀ

VOLUME 1 DEDICATO A DON RAMÓN ARNAU GARCÍA, *IN MEMORIAM*

Specula è una rivista scientifica collegata all'Istituto di ricerca IVEMIR (Institut Isabel de Villena d'Estudis Medievals i Renaixentistes) dell'UCV. Il titolo che designa la rivista, *Specula*, si riferisce alla tradizione medievale, secondo la quale tutta la creazione è un riflesso a specchio dell'opera di Dio. C'è un intero flusso di opere, come *Speculum Humanae Salvationis, Speculum naturale, Speculum morale, Speculum historiale, Speculum doctrinale*, collegate anche all'opera valenciana *Spill* di Jaume Roig, che hanno in comune, appunto, la visione ordinata di un mondo fatto ad immagine di Dio; si tratta di opere di tipo moralizzante, didattico, sapienziale ed enciclopedico, in cui l'interdisciplinarietà è più che evidente. In queste opere, il cui scopo è insegnare e istruire il destinatario, c'è spazio per contenuti storici, filosofici, teologici, letterari, medici, scientifici, ecc.

È da questa prospettiva complementare della conoscenza, come ricerca della verità scientifica, oltre al background moralizzante e spirituale associato al termine *Specula*, che nasce questo primo volume della rivista dall'IVEMIR-UCV, che sarà pubblicato ogni sei mesi in formato cartaceo e elettronico. L'ambito tematico degli studi che saranno pubblicati su *Specula* abbraccia quindi le discipline umanistiche e di spiritualità, da diversi approcci, seguendo la suddetta tradizione "speculare": teologia, filosofia, storia, cultura, letteratura, redazione di testi, storia dell'arte, devozione popolare, progetti innovativi in discipline umanistiche digitali di testi spirituali medievali, letteratura comparata, sempre con l'obiettivo ultimo di studiare il binomio Studi umanistici e Spiritualità. I periodi coperti dall'ambito di studio della rivista saranno dal XIV al XVI secolo, nell'insieme delle lingue romanze.

Questi secoli segnano, in ambito europeo, un cambio di spiritualità che evolve dalle opere scritte in latino alla diffusione di opere tradotte in tutte le

lingue romanze, come conseguenza dell'influenza della corrente spirituale della *Devotio Moderna*, che ha origine nei Paesi Bassi nel XIV secolo e consente una svolta dal culto dell'immagine, alla meditazione interiore, alla preghiera e allo stile affettivo, secondo cui Cristo è il modello d'imitazione. In questo contesto di *Devotio Moderna*, e come culmine del cosiddetto stile affettivo, la *Vita Christi* di Isabel de Villena, la badessa valenziana a cui è dedicato l'Istituto IVEMIR, raggiunge limiti non raggiunti nelle *vitae* precedenti, e farà sentire la sua influenza in seguito nelle opere successive, fino al XVI secolo, soprattutto, in tutto l'ambito europeo.

Questo primo volume raccoglie nuovi studi sugli aspetti agiografici, storici, teologici, medici e letterari: nello specifico, e da un approccio contestuale e storico, vengono reinterpretati i limiti entro i quali si mosse la riforma cattolica (1417-1517) e il processo di confessionalizzazione, ricattolizzazione e riconversione tra il Consiglio di Costanza e la fine del Concilio di Trento (José Antonio Calvo). Allo stesso modo, e per quanto riguarda la pratica devozionale del momento, si evidenzia come un manuale concepito per la pratica della confessione e dell'applicazione della penitenza possa diventare uno strumento di potere sociale, come avviene nel *Livro das Confissões* di Martín Pérez, del XIV secolo (Fernando Moreira).

In questo stesso secolo viene inquadrato l'articolo che tratta dell'assalto al quartiere ebraico nel 1391 e dei miracoli e leggende legati alla figura di San Cristóbal (Rubén Gregori), sia in relazione all'iconografia che all'interpretazione dal punto di vista agiografico. Questo approccio, incentrato sulla vita dei santi, unisce alcuni degli articoli, specificamente legati, cronologicamente, alla vita di San Francesco, di San Bonaventura, partendo da un codice miniato, in cui spicca la presenza femminile nelle miniature che raccontano la vita del santo (Holly Flora); e poi ancora, nel racconto del vescovo San Severo di Barcellona dal *Flos sanctorum* del 1524, relativo al racconto degli autori post-tridentini, il gesuita Pere Gil e il domenicano Vicenç Domènec, dell'inizio del XVII secolo (Carme Arronis). Inoltre, nel contesto della Controriforma, si affronta il tema della configurazione del magistero spirituale femminile, secondo i cambiamenti avvenuti nell'*Adición* (1588) alla terza parte del *Flos Sanctorum* di Alonso de Villegas (Mar Cortés).

Un'altra interessante area di studio degli articoli di questo volume è l'approccio comparativo che mette in relazione medicina e spiritualità nelle

prediche di San Vincenzo Ferrer e nei testi del tempo, che presuppongono una indagine interdisciplinare nei testi tardomedievali, all'interno dei quali si conferma la dualità tra medicina del corpo e medicina dell'anima (Carmel Ferragud). Infine, per quanto riguarda l'influenza esercitata dalla *Devotio Moderna* nei secoli successivi, va notato che uno degli articoli si concentra sullo studio del tipo di contemplazione delle opere di Ignacio de Loyola e Juan de Ávila (XVI secolo), entro i limiti dell'unione mistica e della contemplazione acquisite attraverso l'attività spirituale (Rogelio Garcia Mateo).

Dal primo volume, dunque, *Specula* pubblica opere su studi umanistici e spiritualità dal XIV al XVI secolo nel contesto europeo, come confermano le lingue in cui sono scritti gli articoli che compongono questo primo numero. In questo senso, le lingue ammesse per la pubblicazione degli articoli saranno: spagnolo, valenziano, francese, italiano, portoghese, oltre all'inglese, purché rappresentano un contributo inedito, nel contesto che ci permette di capire il passato tardomedievale, che definisce il nostro presente nella società europea. Dalla direzione della rivista *Specula* invitiamo i ricercatori a condividere i risultati della loro ricerca scientifica, prestando sempre attenzione al necessario rigore, che sarà garantito con il sistema di revisione da specialisti esterni.

Anna Isabel Peirats Navarro
Directora de *Specula. Revista de Humanidades y Espiritualidad*
Directora del IVEMIR (Institut Isabel de Villena d'Estudis Medievals i Renaixentistes) - UCV (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

SPECULA
REVISTA DE HUMANIDADES E ESPIRITUALIDADE

VOLUME 1 DEDICADO A DOM RAMÓN ARNAU GARCÍA, *IN MEMORIAM*

Specula é uma revista científica associada ao Instituto de Pesquisa IVEMIR (Institut Isabel de Villena d'Estudis Medievals i Renaixentistes) da UCV. O título da revista, *Specula*, remete para a tradição medieval, segundo a qual toda a criação é um reflexo, semelhante a um espelho, da obra de Deus. Há toda uma série de obras, como *Speculum Humanae Salvationis, Speculum naturale, Speculum morale, Speculum historiale, Speculum doctrinale*, em que também se inspira o valenciano Jaume Roig, que tem em comum, precisamente, a visão ordenada de um mundo feito à imagem de Deus; são obras de tipo moralizante, didático, sapiencial e enciclopédico, em que a interdisciplinaridade é mais do que evidente. Nestas obras, cujo objetivo é ensinar e doutrinar o destinatário, há espaço para um conteúdo histórico, filosófico, teológico, literário, médico, científico, etc.

É desde essa perspetiva agregadora do conhecimento, como busca da verdade científica, além do fundo moralizante e espiritual que se associa ao termo *Specula*, que nasce este primeiro volume da revista do IVEMIR-UCV que terá uma periodicidade semestral e será publicada em formato eletrónico e impresso. O âmbito temático dos estudos a publicar na *Specula* abrange, portanto, as Humanidades e a Espiritualidade, a partir de diferentes abordagens, seguindo a tradição "especular" acima mencionada: teologia, filosofia, história, cultura, literatura, edição de textos, história da arte, devoção popular, projetos inovadores em humanidades digitais de textos espirituais medievais, literatura comparada, sempre com o objetivo final de estudar o binómio Humanidades--Espiritualidade. O período abrangido pelo âmbito de estudo da revista vai dos séculos XIV ao XVI, no conjunto das línguas românicas.

Estes séculos marcam, a nível europeu, uma mudança na espiritualidade que evolui a partir das obras escritas em latim até à divulgação de obras traduzidas

para todas as línguas românicas, como consequência da influência da corrente espiritual da *Devotio Moderna*, que tem origem nos Países Baixos, no século XIV, e permite uma mudança no que respeita ao culto das imagens, à meditação interior, à oração e ao estilo afetivo, segundo o qual Cristo é o modelo a seguir e a imitar. Neste contexto da *Devotio Moderna*, e como culminar do chamado estilo afetivo, a *Vita Christi* de Isabel de Villena, a abadessa valenciana a quem se dedica o Instituto IVEMIR, atinge limites não alcançados nas *vitae* anteriores, e influenciará obras posteriores até ao século XVI, especialmente, em toda a Europa.

Este primeiro volume reúne estudos inovadores no que respeita aos aspetos hagiográfico, histórico, teológico, médico e literário: especificamente, e a partir de uma abordagem contextual e histórica, reinterpretam-se os limites da reforma católica (1417-1517) e o processo de confessionalização entre o Concílio de Constança e o fim do Concílio de Trento (José Antonio Calvo). Da mesma forma, e em termos da prática devocional da época, salienta-se o modo como um manual concebido como prática de confissão e aplicação de penitência pode converter-se num instrumento de poder social, como ocorre no *Livro das Confissões* de Martín Pérez, do século XIV (Fernando Moreira).

Neste mesmo século, enquadra-se o artigo que trata do assalto à judiaria de 1391 e dos milagres e lendas associadas à figura de São Cristóbal (Rubén Gregori), tanto em relação à iconografia como à interpretação do ponto de vista hagiográfico. Esta abordagem, centrada na vida dos santos, reúne alguns dos artigos, em particular os associados, cronologicamente, à vida de São Francisco, de São Boaventura, a partir de um manuscrito iluminado, no qual se destaca a presença feminina nas miniaturas relacionadas com a vida do santo (Holly Flora); no relato do bispo São Severo de Barcelona do *Flos sanctorum* de 1524, em correlação com o relato dos autores pós-tridentinos, o jesuíta Pedro Gil e o dominicano Vicenç Domènec, do início do século XVII (Carme Arronis). Do mesmo modo, e no contexto da Contrarreforma, aborda-se a configuração do magistério espiritual feminino, de acordo com as mudanças ocorridas na *Adición* (1588) na Terceira Parte do *Flos Sanctorum* de Alonso de Villegas (Mar Cortés).

Outro campo de estudo interessante, entre os artigos deste volume, é a abordagem comparativa que relaciona medicina e espiritualidade nos sermões de São Vicente Ferrer e os textos coevos, que representam um estudo inter-

disciplinar nos textos tardomedievais, nos quais se reafirma a dualidade entre medicina do corpo e medicina da alma (Carmel Ferragud). Além disso, e no que respeita à influência exercida pela *Devotio Moderna* nos séculos seguintes, é de notar que um dos artigos se centra no estudo do tipo de contemplação das obras de Ignacio de Loyola e Juan de Ávila (século XVI), entre os limites da união mística e da contemplação atingida pela atividade espiritual (Rogelio Garcia Mateo).

Desde o primeiro volume, *Specula* publica obras sobre Humanidades e Espiritualidade nos séculos XIV a XVI, no contexto europeu, como é patente pelas línguas em que são escritos os artigos que compõem este primeiro número. Nesse sentido, os idiomas admitidos para a publicação das obras serão: castelhano, valenciano, francês, italiano, português, além do inglês, desde que representem uma contribuição inédita, no contexto que nos permita compreender o passado tardomedieval, que define o nosso presente na sociedade europeia. A partir da direção da revista *Specula* convidamos os investigadores a partilharem os resultados da sua investigação científica, sempre atentos ao rigor necessário, que será garantido pelo sistema externo de avaliação por pares.

Anna Isabel Peirats Navarro
Diretora da *Specula. Revista de Humanidades y Espiritualidad*
Diretora do IVEMIR ("Institut Isabel de Villena d'Estudis Medievals i Renaixentistes") - UCV (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

SPECULA
REVUE DES HUMANITÉS ET DE LA SPIRITUALITÉ

VOLUME 1 DÉDIÉ À DON RAMÓN ARNAU GARCÍA, *IN MEMORIAM*

Specula est une revue scientifique de l'Institut de recherche IVEMIR (Institut Isabel de Villena d'Estudis Medievals i Renaixentistes) de l'UCV. Le titre de la revue, *Specula*, fait référence à la tradition médiévale, selon laquelle toute la création est un reflet, tel un miroir, de l'œuvre de Dieu. Il existe tout un courant d'œuvres, telles que *Speculum Humanae Salvationis, Speculum naturale, Speculum morale, Speculum Historiale, Speculum doctrinale*, dont s'inspire également l'œuvre valencienne *Spill* de Jaume Roig, qui ont en commun, précisément, la vision ordonnée d'un monde fait à l'image de Dieu; il s'agit d'œuvres de type moralisateur, didactique, sapientiel et encyclopédique, dans lesquelles l'interdisciplinarité est plus qu'évidente. Dans ces œuvres, dont le but est d'enseigner et d'endoctriner le récepteur, il y a de la place pour le contenu historique, philosophique, théologique, littéraire, médical, scientifique, etc.

C'est dans cette perspective de synthèse du savoir, comme recherche de la vérité scientifique, en plus du contexte moralisateur et spirituel qui est associé au terme *Specula*, que de l'IVEMIR-UCV est né ce premier volume de la revue, qui sera publiée tous les six mois, sous forme électronique et imprimée. La portée thématique des études qui seront publiées dans *Specula* couvre donc les Humanités et la Spiritualité, selon différentes approches, suivant la tradition « spéculative » mentionnée: théologie, philosophie, histoire, culture, littérature, édition de textes, histoire de l'art, dévotion populaire, projets innovants en humanités numériques de textes spirituels médiévaux, littérature comparée, toujours dans le but ultime d'étudier le binôme Humanités-Spiritualité. Le champ d'étude de la revue couvrira les périodes du XIVe au XVIe siècle, dans l'ensemble des langues romanes.

Ces siècles marquent, au niveau européen, un changement de la spiritualité qui évolue des œuvres écrites en latin vers la diffusion d'œuvres traduites dans

toutes les langues romanes, sous l'effet de l'influence du courant spirituel de la *Devotio Moderna*, qui prend son origine aux Pays-Bas au XIVe siècle et permet un tournant par rapport au culte des images, à la méditation intérieure, à la prière et au style affectif, selon lequel le Christ est le modèle à suivre et à imiter. Dans ce contexte de la *Devotio Moderna*, et comme point culminant de ce que l'on appelle le style affectif, la *Vita Christi* d'Isabel de Villena, abbesse valencienne à laquelle se consacre l'Institut IVEMIR, va au delà des limites non atteintes dans les *vitae* précédentes, et influencera les œuvres ultérieures jusqu'au XVIe siècle, notamment dans toute l'Europe.

Dans ce premier volume sont rassemblées des études nouvelles sur les aspects hagiographique, historique, théologique, médical et littéraire: spécifiquement, et dans une approche de type contextuel et historique, les limites de la réforme catholique (1417-1517) sont réinterprétées ainsi que le processus de confessionnalisation entre le Concile de Constance et la fin du Concile de Trente (José Antonio Calvo). De même, en ce qui concerne la pratique dévotionnelle du moment, on souligne qu'un manuel conçu comme pratique de confession et application de pénitence peut devenir un instrument de pouvoir social, comme c'est le cas dans le *Livro das Confissões* de Martín Pérez, du XIVe siècle (Fernando Moreira).

Dans ce même siècle s'inscrit l'article qui traite de l'assaut contre le quartier juif en 1391 et des miracles et légendes associés à la figure de saint Christophe (Rubén Gregori), tant en ce qui concerne l'iconographie que l'interprétation du point de vue hagiographique. Cette approche, centrée sur la vie des saints, rassemble certains des articles, en particulier, associés chronologiquement à la vie de saint François, de saint Bonaventure, à partir d'un Manuscrit enluminé, dans lequel est soulignée la présence féminine dans les miniatures relatant la vie du saint (Holly Flora); dans le récit de l'évêque saint Sever de Barcelone du *Flos sanctorum* de 1524, en relation avec le récit des auteurs postridentins, le jésuite Pere Gil et le dominicain Vicenç Domènec, du début du XVIIe siècle (Carme Arronis). De même, et dans le contexte de la Contre-Réforme, la configuration du magistère spirituel féminin est abordée, conformément aux changements intervenus dans la *Adición* (1588) dans la troisième partie du *Flos Sanctorum* d'Alonso de Villegas (Mar Cortés).

Un autre domaine d'étude intéressant parmi les articles de ce volume est l'approche comparative qui relie la médecine et la spiritualité dans les sermons

de saint Vincent Ferrer et les textes contemporains, qui représentent une étude interdisciplinaire dans les textes de la fin de Moyen Âge, où est réaffirmée la dualité entre médecine du corps et médecine de l'âme (Carmel Ferragud). En outre, en ce qui concerne l'influence exercée par la *Devotio Moderna* au cours des siècles suivants, il convient de souligner que l'un des articles se concentre sur l'étude du type de contemplation des œuvres d'Ignacio de Loyola et de Juan de Ávila (XVIe siècle) entre les limites de l'union mystique et la contemplation acquise par l'activité spirituelle (Rogelio Garcia Mateo).

Dès le premier volume, *Specula* publie des ouvrages sur les Humanités et la Spiritualité du XIVe au XVIe siècle dans le contexte européen, comme en témoignent les langues dans lesquelles sont écrits les articles qui composent ce premier numéro. En ce sens, les langues admises pour la publication des œuvres seront: l'espagnol, le valencien, le français, l'italien, le portugais, en plus de l'anglais, à condition qu'elles apportent une contribution nouvelle, dans le contexte qui permet de comprendre le passé médiéval tardif, qui définit notre présent dans la société européenne.

Depuis la direction de la revue *Specula*, nous invitons les chercheurs à partager les résultats de leurs recherches scientifiques, en veillant toujours à la rigueur nécessaire, qui sera garantie par un système de revue par des spécialistes externes.

Anna Isabel Peirats Navarro
Directrice de *Specula. Revue des Humanités et de la Spiritualité*
Directrice de l'IVEMIR (Institut Isabel de Villena d'Estudis Medievals i Renaixentistes) - UCV (Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir)

LA REINTERPRETACIÓN HISTORIOGRÁFICA DE LA REFORMA CATÓLICA (1417-1517) Y LOS LÍMITES DEL MODELO SOBRE EL PROCESO DE CONFESIONALIZACIÓN[1]

THE HISTORIOGRAPHIC REINTERPRETATION OF THE CATHOLIC REFORM (1417-1517) AND THE LIMITS OF THE MODEL OF THE PROCESS OF CONFESSIONALIZATION

José Antonio Calvo Gómez[a*]

Fechas de recepción y aceptación: 22 de febrero de 2021 y 6 de marzo de 2021

Resumen: Este trabajo de investigación histórica trata de establecer las líneas fundamentales de interpretación de la reforma católica desde la celebración del Concilio de Constanza (1414-1418), en el que se aprobó el decreto *Frequens* para la convocatoria de los concilios universales, hasta el final del Concilio de Trento (1545-1563). Frente al modelo que convertía a Martín Lutero (1485-1546) y a otros reformadores centroeuropeos en los pioneros de la reforma, este trabajo muestra cómo la Iglesia católica, desde principios del siglo XV, experimentó un poderoso impulso interno de renovación, que se concretó en algunas de las disposiciones disciplinares más importantes del final del Me-

[a] Facultad de Teología. Universidad Pontificia de Salamanca.

[*] Correspondencia: Universidad Pontificia de Salamanca. Facultad de Teología. Calle Compañía, 5. 37002 Salamanca. España.

E-mail: jacalvogo@upsa.es

Miembro del Grupo de Investigación "Traducción medieval española de Nicolás de Lyra" de la Universidad Pontificia de Salamanca. Miembro correspondiente de la Real Academia de la Historia.

[1] Este trabajo ha sido realizado con la ayuda del Instituto Español de Historia Eclesiástica anejo a la Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat en Roma en el marco de los proyectos de investigación del curso 2020-2021.

dievo. Los Reyes Católicos, Isabel (1451-1504) y Fernando (1452-1516), con la colaboración directa, decidida, de fray Hernando de Talavera (1428-1507) y del cardenal Cisneros (1436-1517), emprendieron un ambicioso programa de reforma que transformó profundamente la realidad eclesial de la península ibérica.

Palabras clave: reforma católica, concilios universales, Reyes Católicos, confesionalización.

Abstract: This historical research work tries to establish the fundamental lines of interpretation of the Catholic reform from the time of the Council of Constance (1414-1418), in which the *Frequens* decree for the convocation of the universal councils was approved, and the end of the Council of Trent (1545-1563). Against the model of Martin Luther (1485-1546), and other Central European reformers, as the pioneers of the reform, this work explains how the Catholic Church, from the beginning of the fifteenth century, experienced a powerful internal impulse of renewal that took shape in some of the most important canonical provisions of the late Middle Ages. The Catholic Monarchs, Isabel (1451-1504) and Fernando (1452-1516), with the direct and decisive collaboration of fray Hernando de Talavera (1428-1507) and Cardinal Cisneros (1436-1517), undertook an ambitious program of reform that intensely transformed the ecclesial reality of the Iberian Peninsula.

Keywords: catholic reform, universal councils, Catholic Monarchs, confesionalization.

1. Introducción

Frente a la idea de la excepcionalidad de la Reforma[2], con mayúscula, y su desarrollo conceptual, aplicado a la obra del agustino Martín Lutero (1485-1546), continuada, en sus desarrollos teológico y disciplinar, por autores como el teólogo y lingüista alemán Felipe Melanchthon (1497-1560), el biblista suizo Ulrich Zuinglio (1484-1531), el teólogo francés Juan Calvino (1509-1564) o, en otro sentido, el rey inglés Enrique VIII (1491-1547), la tesis que hemos

[2] Cabe partir del hecho, desde el principio, de que desde hace algunos años sostenemos una tesis muy concreta sobre todo este particular, que vamos perfilando y, sobre todo, confirmando (Calvo, 2004*a*, 2004*b*, 2005, 2010, 2014).

defendido, también en Alemania (Calvo, 2016*b*), es que habría que denominar siempre este movimiento como "Reforma protestante", incluso con minúscula, y situarlo en un contexto general de renovación de la Iglesia, que ya partía de un origen concreto.

La reforma en la Iglesia no empezó la víspera de Todos los Santos de 1517 cuando Martín Lutero, que había ingresado doce años antes en el convento agustino de Erfurt, envió sus 95 tesis al arzobispo Alberto de Brandeburgo, metropolitano de Magdeburgo, y al obispo Jerónimo Schulze, de aquella diócesis de Brandemburgo, que le acogía. Nadie duda ya de que ni siquiera fueron clavadas, aquel mismo día, en la iglesia del castillo de Wittenberg, como se empezó a decir, con algo de lirismo, después de la muerte del propio Lutero.

Frente a Leopold von Ranke (1795-1886), que calificó como Reforma, aquí con mayúscula, la hora de Europa que correspondió con estos autores, sobre todo después de 1517, se pretende reivindicar el protagonismo de la Iglesia en su propia reforma; es decir, en la reforma católica, que no tenía ninguna relación, por la precedencia de su obra, con aquella otra actuación de los reformadores protestantes.

En este sentido, no somos novedosos; sino que, a través de nuevos datos, confirmamos las intuiciones de Wilhelm Maurenbrecher (1838-1892) (Maurenbrecher, 1880), discípulo de von Ranke y también protestante, como él, que trabajó durante años en los archivos de Simancas sobre la reforma protestante y católica en la península ibérica y, sobre todo, del gran historiador del Concilio de Trento, Hubert Jedin (1900-1980) (Jedin, 1946, 1995).

La secuela de sus investigaciones a lo largo del siglo XX resulta muy relevante (Lortz, 1939-1940; Andrés, 1959; Longhurst, 1959; Redondo 1965; Chanu, 1975; Tellechea, 1977; Nieto, 1979; Ozment, 1980; Minnich, 1993; García, 1998; Mullett, 1999; Bedouelle, 2002; Ganzer, 2005; Belda, 2019)[3].

[3] Puede verse una obra recopilatoria sobre muchos de estos trabajos en los estudios de K. van der Grijp sobre el protestantismo español (Grijp, 2005). Sus trescientas apretadas y exhaustivas páginas, a pesar del avance del tiempo, siguen siendo referencia para este tema. Estos últimos años, algunos estudios sobre la *confesionalización* (Arcurri, 2019; Moreno, 2019; Dorado 2020), sostenidos sobre nuevas aportaciones documentales y sobre una interpretación necesariamente más compleja, han matizado sus afirmaciones. El análisis actual sobre la reforma católica bajomedieval (Giordano, 2020; Labarga, 2020*a*), también interpretada desde

En segundo lugar, conviene no perder el horizonte de los conceptos. No es lo mismo la reforma moral que la reforma dogmática. Para este argumento, conviene recordar la célebre discusión de Erasmo de Rotterdam (1466-1536) con Martín Lutero, en la que aquel reconoció, en parte, el valor de la renovación moral emprendida por el agustino; pero también que rompió con él cuando este cambió la fe, la doctrina, la idea. En este sentido podría leerse la crítica a la obra de Lutero en el texto *De libero arbitrio diatribe*, publicada por Erasmo en 1524[4].

Por último, en esta introducción, y a fin de contextualizar el periodo estudiado, debemos poner algunas fechas. En un sentido genérico, la reforma católica empezó un siglo antes de aquella famosa actuación de Lutero de 1517; es decir, podría adelantarse al decreto *Frequens* del Concilio de Constanza, publicado el 9 de octubre de 1417. Sin duda, en el ámbito ibérico, se desarrolló en toda su amplitud con la obra de los Reyes Católicos, Isabel y Fernando, sobre todo después de la asamblea del clero de Sevilla, en 1478, y, con toda decisión, después de las Cortes de Toledo de 1480, con la colaboración directa, decidida, de fray Hernando de Talavera (1428-1507) y del cardenal Cisneros (Torrelaguna, 1436), desaparecido, precisamente, en 1517.

La Iglesia católica, antes de Lutero, asistió a la celebración del muchas veces silenciado V Concilio de Letrán, de 1512. El Concilio de Trento (1545-1563), en un sentido, podría calificarse de antirreformado, con lo que volvemos a focalizar el protagonismo en la reforma protestante (esta vez escrita con minúscula). Pero esa lectura es interesada. El Concilio de Trento, a mediados del siglo XVI, habría que considerarlo, sobre todo, como la culminación de una obra de explicación de la fe y renovación de las costumbres, en parte como respuesta a los que podían negar esta misma fe; pero fundamentalmente como guía para el pueblo de Dios y manual de conducta para todos los hijos de la Iglesia católica que, con su actuación, ensuciaban el rostro de su madre.

---

otras disciplinas humanísticas (López, 2020; Oliver, 2020), sin embargo, no ha hecho más que confirmar las tesis de Maurenbrecher.

[4] En otros lugares, como *El Elogio de la locura*, de 1509, Erasmo había señalado por impropia la vida de algunos monjes, frailes y obispos que no eran fieles a la verdad de su ministerio; pero no condenó la verdad misma, la doctrina. Erasmo promovió una reforma moral para la que nunca exigió la reforma dogmática.

La historiografía clásica sobre el tema (Jedin, 1972-1981; Alberigo, 1985; Egido, 1991) resulta singularmente elocuente. En los últimos años, los trabajos sobre Trento (Martínez, 2019; Labarga, 2020*b*; López, 2020) han evitado una visión global, más compleja de resolver. Pero, en conjunto, las posiciones sobre esta obra eclesial, a pesar del evidente intento de revisión, no se han separado de los trabajos clásicos de Giuseppe Alberigo, Teófanes Egido y, sobre todo, de Hubert Jedin, el gran historiador del concilio.

2. La reforma conciliar bajomedieval

Interesa repasar, aunque con brevedad, algunos de los proyectos de reforma conciliar anteriores a 1517. Sobre todo, se trata de manifestar cómo la idea estuvo presente, con más o menos dificultades, durante todo el siglo xv. Conviene constatar cómo la obra emprendida por Lutero a principios del siglo xvi tuvo algunos precedentes fundamentales, que debemos anotar (Paredes, 1999; Tanner, 2003).

Las consecuencias prácticas de los tres concilios generales del siglo xv y las primeras décadas del xvi fueron, sin duda, algo limitadas, sobre todo por las complejas relaciones sociales y eclesiales. Pero esto no invalida la afirmación que sostiene que la reforma católica puede retrotraerse, con toda legitimidad, hasta el final del llamado Destierro de Aviñón y, sobre todo, del conocido como Cisma de Occidente, a finales del siglo xiv y las primeras décadas del xv. José Ignacio Tellechea, en su exposición docente, prefería referirse a este momento como *el desconcierto de Occidente*, habida cuenta de que no fue evidente, para los que lo vivieron, la verdad sobre el pontificado y el legítimo detentador de sus derechos.

Ya nos hemos referido al decreto *Frequens* del Concilio de Constanza (1414-1418) del 9 de octubre de 1417, legitimado por la actuación del papa Gregorio XII (1406-1415), válidamente elegido en 1406 (Paredes, 1999, pp. 624-626; Peña, 2013, pp. 265-295). Además del problema de la unidad y de la necesidad de extirpar la herejía promovida por Juan Hus (1369-1415), la bula de convocatoria de Juan XXIII, del 9 de diciembre de 1413, indicaba la anhelada reforma de la Iglesia como una de sus prioridades (Vázquez, 1989; Peña, 2013; Tavelli, 2013; Providente, 2019). En su argumentación, se entendía

que la reforma solo podía derivarse de la influencia de los concilios; así pues, sin el concilio, la reforma no podría tener lugar.

Con la renuncia del legítimo Gregorio XII y la deposición de Juan XXIII y Benedicto XIII, el cisma había finalizado (Ayala, 2016; Navarro, 2018; Simó, 2018). Pero antes de proceder a la elección de un nuevo papa, el concilio publicó un programa de reforma que el pontífice debía llevar a cabo en la cabeza y en los miembros de la Iglesia. Este texto lleva fecha del 30 de octubre de 1417, veinte días después del decreto *Frequens* sobre la convocatoria de los concilios generales.

Es evidente que, a pesar del interés por la renovación moral de la Iglesia después de la ruptura que provocó el Cisma de Occidente (1378-1417), el resultado fue deficiente. Martín V (1417-1431), elegido el 11 de noviembre, solamente estableció siete artículos, probablemente demasiado genéricos, sobre la renovación de los beneficios, la tonsura, el traje eclesiástico y el diezmo, con la idea de continuar la reforma en la próxima asamblea, que estaba prevista celebrar en Pavía (Nieto, 1994).

Los papas quedaban obligados por esta normativa a convocar concilios de reforma según una serie de criterios que se establecían. Pero detrás de esta normativa yacía el fantasma del *conciliarismo* (Provvidente, 2019), promovido, entre otros, por Juan Gerson (1363-1429), canciller de la Universidad de París, que se dirigió al concilio el 23 de marzo de 1415 (Santiago, 2013: 215-237). Sus enunciados fueron recogidos en el decreto *Sacrosancta* del 6 de abril, que amenazaba la autoridad del papa, lo que, en la práctica, terminó identificando la reforma con la ruptura del orden eclesial. El papa Eugenio IV (1431-1447) aprobó, en 1446, los decretos de Constanza; pero, para evitar cualquier interpretación *conciliarista* de sus enunciados, lo hizo "sin perjuicio del derecho, dignidad y preeminencia de la Sede Apostólica".

Martín V, poco antes de morir, convocó el Concilio de Basilea-Ferrara-Florencia (1431-1442), con la reforma de la Iglesia, de nuevo, como uno de sus principales objetivos. Esta asamblea creó cuatro comisiones de trabajo, una dedicada a la reforma, que fue el origen de una serie de decretos fundamentales que, sin embargo, tampoco llegaron a ejecutarse[5].

[5] Su aplicación hubiera representado una profunda transformación del rostro de la Iglesia: la liturgia, el concubinato de los clérigos, el abuso de los entredichos, la abolición de tasas y

El último gran concilio antes de la ruptura protestante fue convocado en Letrán (1512-1517) por el papa Julio II (1503-1513) (Paredes, 1999, pp. 629-631; Reyes, 2020). Entre los objetivos figuraban la supresión de las herejías y los cismas, la cruzada contra los infieles y, sobre todo, la reforma de la Iglesia. La intervención de Fernando el Católico fue decisiva para fortalecer la posición del pontífice, a los que se unieron el rey de Inglaterra, primero, y el emperador Maximiliano de Austria, después (Fernández de Córdoba, 2020).

El protagonismo de la reforma del Concilio V de Letrán lo asumieron los camaldulenses Giustinani y Quirini. En 1513, enviaron al nuevo papa, León X (1513-1521), un memorial de reforma en el que trataban de explicar y denunciar los males que sufría la Iglesia, al tiempo que enunciaban algunas soluciones. Contra la ignorancia del clero, propusieron el desarrollo de los estudios eclesiásticos; contra los abusos y escándalos, exhortaron a la ejemplaridad de los sacerdotes; frente a la dispersión y la ruptura, plantearon la unificación de la vida monástica y litúrgica, y la recuperación del camino ecuménico[6]. Los grandes temas de la reforma estaban todavía por tratar; pero, cuando el concilio fue clausurado, el 16 de marzo de 1517, la decisión estaba tomada. La reforma de la Iglesia era ya inexcusable.

Probablemente, la Dieta de Núremberg (1522-1523) fue un freno para este desarrollo. Allí, los luteranos reclamaron un concilio general, libre y cristiano, en tierra alemana. En la práctica, exigían que se suprimiera la intervención del papa (libre), y que participaran con las mismas condiciones clérigos y laicos (cristiano) bajo la única autoridad de la Sagrada Escritura. El temor al resurgir *conciliarista*, probablemente, hizo que la respuesta de Clemente VII (1523-1534) se dilatara más de lo esperado.

Solo la petición del emperador Carlos V en 1536 al nuevo papa Paulo III (1534-1549) parece precipitar una reunión conciliar, que estaba prevista para

---

anatas de la curia por la colación de beneficios, etc. De nuevo, el fantasma del *conciliarismo* diluyó la reforma (Rodríguez, 1959; Jedin, 1960, pp. 75-98; Álvarez, 1999; Paredes, 1999, pp. 626-629; González, 2016).

[6] El concilio aprobó la reducción de tasas de la Curia Romana (sesión octava, del 19 de diciembre de 1513); la promoción de personas dignas para obispados y abadías (sesión novena, del 5 de mayo de 1514); la enseñanza del catecismo (*ib*.); la creación de los montes de piedad, contra los abusos y la usura (sesión décima, del 4 de mayo de 1515); la limitación de la exención de los religiosos (*ib*.), y la censura de los libros (*ib*.).

la ciudad de Mantua, y luego para Vicenza. La paz con Francia permitió, por fin, que la bula *Laetare Jerusalem* se pudiera aplicar para iniciar el Concilio en Trento (1545-1563) el 13 de diciembre de 1545 (Jedin, 1960, pp. 99-126; Paredes, 1999, pp. 631-634; Teruel, 2010; Labarga, 2020; Oliver, 2020; O'Malley, 2021). Los luteranos, ya entonces, habían comunicado su decisión de no participar.

3. La reforma medieval de la vida religiosa en Europa

La reforma medieval de la vida religiosa obtuvo mejores frutos, aunque también limitados en el tiempo y en el espacio. Solo los apuntamos, a fin de detenernos, sobre todo, en la renovación bajomedieval de la Iglesia en la península ibérica.

La reforma benedictina fue promovida por la congregación de Bursfelde (Verpeaux, 2016), en Alemania, y Santa Justina, en Italia; los canónigos regulares de Windesheim recuperaron la vieja disciplina regular, característica de la reforma gregoriana, de finales del siglo xi[7] (Murk-Jansen, 2005; Calvo, 2016*a*, pp. 339-345).

Ya hemos aludido a Erasmo de Rotterdam (1466-1536), que promovió la renovación de la vida religiosa a través de obras como la *Philosophia christiana*. Habría que añadir otros referentes, como Tomás Moro (1478-1535) en Inglaterra; Faber Stapulensis (1450-1536) en Francia, que esperaba que la reforma pudiera realizarse sin romper la comunión con la Iglesia de Roma; o Johann Reuchlin (1455-1522) en Alemania, maestro de Melanchton, a quien intentó retener en la Iglesia católica.

Los llamados espirituales, que se encontraron dentro de las órdenes religiosas, fueron esenciales en la reforma católica del siglo xv y las primeras décadas del xvi. Entre sus promotores, cabría referirse de nuevo a los camaldulenses Paolo Giustiniani (1476-1528) y Vicenzo Quirini (1479-1514); al obispo Gian-

[7] Algunos promotores como Jerónimo Savonarola (1452-1498) conectaron bien con los movimientos humanistas bajomedievales que promovían el acceso a la Palabra de Dios y la recuperación de los Santos Padres, en particular la obra de san Agustín (Huerga, 1978; Polizzotto, 1996; Barenstein, 2019; Gili, 2019).

matteo Giberti (1495-1543); a los cardenales Gasparo Contarini[8] (1483-1542) y Reginaldo Pole (1500-1558), arzobispo de Canterbury, y a Gian Pietro Carafa (1476-1559), elegido como papa Paulo IV (1555-1559).

Los resultados no fueron los esperados, si bien la decisión de reformar la Iglesia ya había sido tomada. La ruptura de 1517 pudo generar una distorsión en la comprensión de la reforma. Pero los proyectos de renovación se establecieron muchos años atrás. La reforma católica era ya un hecho a principios del siglo XVI. Esta afirmación resulta singularmente cierta en la existencia de la Iglesia en la península ibérica, que analizamos con más detalle a continuación.

4. La reforma católica en la península ibérica (1478-1517)

En esta línea de estudio sobre la reforma católica conviene recuperar algunos de los datos fundamentales del movimiento general de restauración de la Iglesia española protagonizada por los Reyes Católicos, sobre todo después de la celebración de las Cortes de Toledo de 1480, con la colaboración del monje jerónimo Hernando de Talavera (1428-1507), del cardenal Pedro González de Mendoza (1428-1495), canciller del reino y, sobre todo, del cardenal Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517), confesor de la reina desde 1492 y regente de Castilla tras la desaparición de Isabel, entre 1506 y 1507, y Fernando, entre 1516 y 1517 (Andrés, 1975; Calvo, 2016*b*).

Los agentes de la reforma católica de la Iglesia de los reinos hispánicos ordenaron sus esfuerzos en resolver la vida y el ministerio de los obispos, la santidad del clero, la santificación del pueblo cristiano y la restauración de la vida religiosa. Como expresó Tarsicio de Azcona, "no eran iglesias eremíticas, alejadas de la cristiandad. Habían intervenido en los concilios generales y conocían los movimientos de renovación y de reforma que surcaban la piel y las entrañas de las iglesias europeas" (Azcona, 1979*b*, p. 269).

[8] Contarini desarrolló un concepto sobre la salvación por la gracia, no por las obras, que podría ser estudiado en el diálogo de la Iglesia católica con el movimiento de Martín Lutero. En 1543 publicó una obra escrita años antes, titulada *Trattato utilissimo del beneficio di Gesù Cristo crocifisso verso i cristiani*, de notable relevancia para la comprensión de este proceso de reforma (Burzelli, 2020).

4.1 *La vida y el ministerio de los obispos*

La ansiada renovación eclesial se inició con la atenta selección de los candidatos al episcopado. La reforma exigía pastores diligentes, alejados de las estructuras de poder, que protagonizaran la renovación de las iglesias particulares *in capite et in membris*. Fray Hernando de Talavera redactó una declaración programática de criterios para la provisión de obispados, en la que exigía cuatro condiciones fundamentales: que fuesen naturales de estos reinos, honestos, de la clase media y letrados (Tellechea, 1963; Sánchez, 1978; Folgado, 2016; Iannuzzi, 2019).

Los Reyes Católicos evitaron, en lo posible, a eclesiásticos extranjeros, con el desacuerdo consiguiente de los agentes de la Curia Romana. La nueva conformación del Estado centralizado y la economía del territorio impusieron este criterio, que fortaleció los proyectos de reforma. Los obispos tenían a su cargo fortalezas y vasallos, que debían estar en manos de personas fieles a la Corona. Las rentas del territorio no debían salir a espuertas hacia titulares allende las fronteras nacionales. Pero, sobre todo, la condición de *naturales de estos reinos* era fundamental para exigir la residencia en las diócesis y la reforma de sus fieles y de sus estructuras.

La *honestidad* de los obispos iba, en la mente de los Reyes Católicos, mucho más allá de la mera moralidad y la observancia del celibato. El obispo debía ser ejemplo para el pueblo, ni licencioso ni profano, signo del perfeccionamiento personal en el proceso de la reforma de la Iglesia. La reina, con cuidado, discernimiento y vigilancia, evitó la promoción de hombres que no ofreciesen seguridad en esta exigencia, aunque tuvo que afrontar, más adelante, algunos desatinos de la debilidad humana en aquellos que elevó con tanto interés[9].

Joaquín Luis Ortega recogió el dictamen de Pascual de Ampudia, enviado al Consejo Real, con motivo de la participación española en el V Concilio de Letrán (1512-1517), en el que denunció los escándalos de algunos prelados que

[9] Tarsicio de Azcona describió cómo, aunque se trataba de capítulos que con dificultad pasaron a los documentos, resultaba patente que, al inicio del reinado de Isabel y Fernando, los prelados más encumbrados de Castilla, como los de Toledo, Santiago o Sevilla, y los de Aragón, como el de Zaragoza, no guardaban la castidad y entregaban a sus hijos las mejores rentas de sus iglesias particulares (Azcona, 1979*b*, pp. 269-362).

"tenían mancebas y traían los hijos públicamente por las Cortes, y procuran de sublimarlos y de ponerlos en estado aun en sus iglesias y viviendo ellos" (Ortega, 1972, 1973). El emperador Carlos V tuvo probablemente más éxito en este capítulo al poder contar para la provisión de las sedes con buenos clérigos, formados en verdaderas escuelas de perfección episcopal, como la del cardenal Mendoza, en el último tramo de su vida, o la de Hernando de Talavera, que ofrecieron un episcopado verdaderamente afecto a la reforma de la Iglesia.

La asignación de obispados a hombres de *clase media* evitó a los eclesiásticos de familias nobles, de raíz feudal, sometidos a los intereses de las oligarquías castellanas, sus banderías y reivindicaciones. El nuevo Estado exigió la fuerza de un episcopado remozado, que controlara resortes importantes, religiosos y sociales, sin el apremio de sus exigencias de cuna, sino sometido al bien superior del reino y de la Iglesia. En pocos años, los Reyes Católicos contaron con un conjunto de prelados dispuestos a dar la batalla a las antiguas prerrogativas que limitaban cualquier acción reformadora.

Al referirse a *letrados*, los monarcas evocaban a los prelados formados en las aulas universitarias, alejados de las armas, de acuerdo con las nuevas disciplinas del humanismo renacentista. Estos nuevos agentes de la reforma serían, a continuación, los encargados de la promoción cultural del clero y de los fieles cristianos. El obispo tenía que predicar, santificar y regir; publicar textos propios y editar los clásicos y los litúrgicos, y atender a las nuevas necesidades arquitectónicas de los templos parroquiales y a la renovación de las bellas artes y el decoro de las iglesias[10].

En tiempos del emperador, este criterio no solo no decayó, sino que, en virtud del crecimiento de los años anteriores, se hizo más efectivo. El problema que surgió entonces fue el debate entre la necesidad de nombrar teólogos o canonistas en las sedes españolas. El cardenal Jiménez de Cisneros, apoyado por los fundadores de los distintos colegios mayores, apostó fuerte por

[10] Los colegios mayores de las universidades de Alcalá, Valladolid y, sobre todo, Salamanca dieron a la reina verdaderas huestes de clérigos preparados para la reforma. Fernando, en Aragón, se nutrió de los sacerdotes formados en la Universidad de Lérida y, con frecuencia, en los colegios y universidades del reino castellano. Avanzado el siglo XVI, los consejeros regios hicieron constar al monarca católico la escasez de eclesiásticos letrados y virtuosos, nativos de Aragón.

la teología desde la Universidad de Alcalá (Folgado, 2016). Sin embargo, el criterio se difuminó hacia 1530, cuando el Consejo Real prefirió la provisión de las sedes españolas con obispos juristas, al tiempo que reservó las sedes americanas para los obispos teólogos, que explicaran el credo a las nuevas naciones de ultramar (Andrés, 1976).

La virtud y las letras suplieron, con creces, la nobleza y la alta alcurnia en las sedes de los reinos hispánicos, cuyos resultados fueron evidentes desde primera hora. En última instancia, la autoridad estaba llamada al servicio de una Iglesia reformada y más evangélica. Desde este orden, al obispo le resultó más sencillo cumplir con sus deberes de residencia, de visita pastoral, de celebración de los sínodos diocesanos y de predicación al pueblo cristiano, necesitado cada día de conversión.

4.2 *La santidad del clero*

No podemos abordar el hecho relativamente importante que, hacia 1478, diferenciaba el alto clero, denominado también hospicios de la nobleza, y el clero inferior, que servía los beneficios con algunas dificultades[11].

Pueden considerarse, en este sentido, las acusaciones de Juan de Mena y Alfonso de Valdés (Abad, 1987; Tubau, 2010). Los textos de Tomás de Villanueva y Juan de Ávila para el sigo XVI no son menos expresivos[12]. La situación del clero de los beneficios más humildes fue complicada, sobre todo por la necesidad que tenía de trabajar en oficios manuales, como las tierras o la mendicidad, para poder alcanzar un mínimo de recursos para su propia supervivencia.

[11] La acusación a esta altura de la historia se centraba sobre todo en los primeros, a los que el *Libro de los clérigos pobres de ciencia* denunció por "llevar perros y andar de caza, frecuentar la Corte y las casas grandes, viajar con boato de gente y de bestias, gastar con parientes y señores las rentas eclesiásticas, cargar las manos en las tasas, dar beneficios a sobrinos y parientes, ser codiciosos y meter la codicia en los clérigos" (Azcona, 1979*a*).

[12] El capuchino de Azcona explicó que "todavía está por hacer la vida real del clero bajo, el de las parroquias ciudadanas y el de las aldeas, el que no llegaba a los beneficios parroquiales, sino servía en beneficios menores de escaso rendimiento. Llevaba el peso de la residencia en los mismos, con mínimas comodidades y pesados gravámenes" (Azcona, 1979).

Bartolomé Carranza, arzobispo de Toledo, incluyó en su formulario de visita algunas preguntas sobre la vida del clero. Pidió al visitador que inquiriese y corrigiese la práctica de algunos trabajos, como la medicina, la abogacía y otros oficios seculares; y le indicara si los clérigos ejercían de taberneros, carniceros y otros trabajos impropios y les impidiese ejercer de jueces, notarios o administradores de bienes (Tellechea, 1956; López, 2018). La reforma del sacerdocio ministerial en el Bajo Medioevo peninsular estuvo dirigida por la Corona, con el impulso de los sínodos diocesanos y, al final del período, por la propia y espontánea acción renovadora del clero.

La Corona apostó por un clero santo, sometido a los intereses de una monarquía restaurada, fortalecida, centralizada, aunque todavía ajena al regalismo teórico de los siglos posteriores. Desde la primera embajada protagonizada por Diego de Muros en 1479, en nombre de los Reyes Católicos, no hay intervención española ante la Curia Romana que no registre alguna noticia sobre la solución del problema del clero de estos reinos.

La Curia Romana, que acogió al conde de Tendilla (1485), a Diego López de Haro (1493) y a Francisco de Rojas (1501), entre otros, no aceptó de buen grado la injerencia. La sistemática petición de los embajadores de cierto documento pontificio que excluyera a los extranjeros de toda dignidad, canonjía o beneficio en los reinos hispánicos fue siempre denegada. Fernando el Católico, entonces, publicó una pragmática contra la provisión de beneficios en extranjeros, lo que le valió un breve condenatorio de León X, *Nunquam non modo*, del 17 de julio de 1514, en el que protestaba enérgicamente contra la injerencia laica, al tiempo que recordaba que los españoles recibían sin problema beneficios en otras naciones extranjeras. Los Reyes Católicos no vieron en esta resistencia sino un nuevo aliento para continuar la renovación.

Esta reforma se centró, sobre todo, en tres aspectos: la cuestión moral, la formación cultural y el sistema beneficial. Al igual que hicieron en el caso de los obispos, los Reyes Católicos buscaron, frente a los intereses de la Curia Romana, un clero natural de sus reinos, célibe y honesto, soporte eficiente de los intereses renovadores de la Corona y con un alto grado de formación cultural. Las asambleas del clero de 1478, 1482, 1491 y 1505 fueron sintomáticas en este sentido.

La reforma del clero promovida por los prelados tuvo varios instrumentos importantes. Destacaron los sínodos diocesanos y provinciales, a través de los que se analizaron todos los problemas de este colectivo[13].

Junto a los sínodos, los obispos contaron con la visita pastoral de las iglesias. Por encima del derecho canónico, fue concebida como una acción pastoral de consuelo, santidad, corrección, redención, custodia y promoción[14]. Los teóricos de la visita pidieron que los prelados apacentaran por sí mismos la grey y no a través de clérigos delegados.

La Corona y los prelados elevaron el techo de crecimiento moral y doctrinal del clero hispano. Junto a ellos, algunos espíritus más cultivados, de actuación espontánea, elaboraron numerosos textos sobre la perfección sacerdotal. La imprenta facilitó la elevación moral del clero. La obra sobre las confesiones de Marín Pérez, que alcanzó numerosas ediciones, es un ejemplo ya clásico[15] (García, 1976, pp. 201-217).

El rey Alfonso VIII, presionado por las exigencias de Béjar, que pretendió controlar unas tierras en disputa, impuso el paso de la comarca de Becedas a la nueva diócesis placentina. Los sacerdotes temieron las repercusiones de este cambio tan brusco y elaboraron ciertos mecanismos de protección para permanecer unidos y asegurar su independencia y su talante sacerdotal, frente a la injerencia del nuevo clero placentino. Hubo en el origen interés por defen-

[13] Entre 1475 y 1558, se celebraron más de 150 sínodos a lo largo y ancho de la geografía hispánica. Destacaron Calahorra, con 16 asambleas diocesanas, y Orense, con 11. En Aragón, Zaragoza celebró 9 sínodos y Gerona 14. A pesar de las dificultades de aplicación, no faltaron voces que condenaran la situación del clero. Los obispos de muchos territorios, marcados por los ideales de la renovación, con la que sintonizaban sin dificultad, se convirtieron en cajas de resonancia y en nuevos promotores de la misma reforma y la desplegaron a través de numerosos ordenamientos canónicos más o menos atendidos (Sánchez, 1948; Navarro, 2020).

[14] Como indicó Tarsicio de Azcona, "esta presencia del obispo sería una gracia cuasi sacramental que no podía ser sustituida por ninguna otra acción pastoral" (Azcona, 1979*a*, p. 178).

[15] Los encuentros ordinarios de clérigos comarcanos y las cofradías de clérigos fueron una buena ocasión para el crecimiento espiritual de este Estado. Los ejemplos podrían multiplicarse. El cabildo de clérigos del cuarto de arriba de la Sierra de Béjar, en el arciprestazgo de Becedas, tuvo su origen en 1234, según se explicó en las nuevas constituciones de 1479, que ampliaron las del siglo XIII, y las que más tarde se redactaron, a mediados del siglo XVI (Sobrino, 1988). Todos los sacerdotes que formaron esta asociación protagonizaron la segregación de la diócesis de Plasencia, que se creó a costa de la abulense en 1189 (Sendín, 1990).

der ciertos beneficios, pero también las razones espirituales, y "su santo deseo de servir a Dios y de tener por abogada a nuestra gran señora santa María". Se sintió también la necesidad de estimular a los sacerdotes para residir en las parroquias y que, en la muerte, "fuesen honradamente enterrados y se les hiciesen por el cabildo y hermandad sus oficios y exequias cumplidamente".

Las reuniones tuvieron lugar en Becedas, al principio solo el día de la Natividad de Nuestra Señora, y luego más a menudo para dar cumplimiento a los testamentos que se hicieron a favor de las iglesias, y aseguraron un digno sustento. La autoridad del cabildo recayó en el abad y la administración se encomendó a un escribano, que dio cuenta puntual del ejercicio anual. Aquellas primeras ordenanzas, selladas en 1234, se ampliaron en 1476 y se mandaron copiar en 1556 para evitar las consecuencias de un deterioro importante del manuscrito.

En estas circunstancias, la reforma de la Corona, la promoción de los prelados y la búsqueda espontánea de la santidad clerical facilitaron la creación de una nueva imagen del clérigo secular, de la imagen del sacerdote ideal, en relación con el obispo ideal en el siglo de la reforma[16] (Tellechea, 1963).

En todo caso, debe anotarse en este punto que la reforma de Lutero no consistió, inicialmente, en una rebelión contra la corrupción, como un revolucionario interno de purificación de la vida de la Iglesia (Navarro, 2017). Santiago Guerra explicó con detalle que el primer motivo fue la lucha contra la escandalosa simonía que suponía la predicación del teólogo dominico Juan Tetzet, encargado para el Imperio de animar a la compra de la bula, en la que el papa León X condecía una indulgencia plenaria *pro vivis et defunctis* a todos los que contribuyeran, con su aportación económica, a la construcción de la nueva basílica de San Pedro (Guerra, 2012, pp. 487-488).

[16] Como concluyó Tarsicio de Arzona, "la Iglesia hispánica tuvo en aquel momento, sin salir de sus fronteras, elementos y dimensiones suficientes para delimitar esta imagen. Contribuyeron la teoría de algunos escritores privilegiados y la práctica de muchos pastores, obispos y sacerdotes con cura de almas, al unísono con religiosos reformados" (Azcona, 1979*b*). En este orden, los teóricos acertaron al presentar la reforma del clero unida a la función pastoral del obispo, de quien se fortaleció la imagen de verdadero colaborador (Erburu, 1972).

Aunque el tema es algo más complejo, Teófanes Egido recoge una afirmación del propio Lutero[17]: "Tan mal vivimos nosotros como los papistas; no luchamos contra ellos a causa de sus vidas, sino de su doctrina. Los demás han fustigado su conducta, pero cuando se ataca la doctrina es cuando se agarra al ganso por el pescuezo" (Egido, 1983, p. 2017).

La realidad de la reforma del clero, a pesar de la decisión indiscutible de los prelados, fue parca en resultados. Pero esta afirmación no cambia el hecho de la propia reforma, el descubrimiento de la necesaria renovación sacerdotal, que no tuvo ninguna relación con la pretensión de los protestantes alemanes, llegados años después de este largo camino regenerador.

4.3 *La restauración de la vida religiosa*

Los trabajos sobre la reforma católica de la vida religiosa anterior a la restauración protestante son relativamente numerosos. El reinado de los Reyes Católicos fue un período extraordinario también en este orden. Con su gobierno efectivo trasladaron un territorio sumido en la anarquía política y social a la senda de la restauración moral y religiosa. Las instituciones eclesiásticas retomaron la vía de la regularización jurídica y el espacio para la promoción y el crecimiento de las órdenes nuevas y renovadas, muchas de ellas conformadas en el agitado siglo que les precedió (Escartí, 2016; Peirats, 2005, 2019*a*).

El concilio nacional de Sevilla de 1478, como en muchos órdenes, supuso un antes y un después en la reforma católica hispánica[18] (Fita, 1893, pp. 209-257; Azcona, 1975, pp. 203-247; Sánchez, 1976, pp. 7-24).

---

[17] En esta misma línea cabe destacar la argumentación de Yves Congar: "No me hubiera tenido que ocupar del papado si su doctrina hubiera sido correcta. Su mala vida no hubiera ocasionado grandes daños" (Congar, 1953, p. 264). El mismo autor refiere cómo tampoco para Calvino las flaquezas morales del clero hubieran sido motivo suficiente para construir otra Iglesia. En respuesta a este cambio de doctrina, como ya apuntamos, Erasmo, el viejo amigo de Lutero que no quiso acompañarle en la ruptura, comentó a su discípulo: "Si tan solo hubieran querido reformar los abusos reales, yo habría estado con ellos; pero han querido cambiar la doctrina y la oración de la Iglesia" (Congar, 1953, pp. 262-265).

[18] García Oro, después de analizar los precedentes de la reforma de la Iglesia en los siglos XIV y XV, expresa que, "en este año tan temprano de su reinado, los reyes demostraron su

La reforma de las distintas instituciones religiosas se inició a finales del siglo XIV, pero la consolidación incipiente quedó interrumpida en el fragor de la guerra civil. Solamente los jerónimos, orden eminentemente peninsular aprobada formalmente por Gregorio XI en 1373 en la sede de Aviñón, y la observancia franciscana podían presentarse a finales del siglo XV, con un bagaje suficientemente consolidado, tanto la rama masculina como, en cierta medida, también la femenina (Escartí, 2016; Peirats, 2019*b*, 2019*c*).

Las congregaciones del Císter y de San Benito entraban de lleno en los planes de reforma de los Reyes Católicos, cuya afirmación en la ortodoxia católica supuso la consolidación de los cimientos de la nueva Iglesia hispánica, en la que se forzó la eliminación del paganismo, se procuró la erradicación de la herejía y se propuso la reforma de la vida religiosa. El sínodo sevillano de 1478 inició esta renovación, afrontando la exención de la que gozaban muchos religiosos, ocasión de graves quebrantos de la disciplina regular. El papa franciscano Sixto IV acababa de incrementar los privilegios de los mendicantes, lo que no facilitó, inicialmente, los planes reformadores isabelinos.

La decisión del jerónimo Hernando de Talavera, con el apoyo de los monarcas, no cejó en un empeño que inicialmente se encontró con cierta resistencia de la Curia Romana, que veía en ella una amenaza a la independencia de la Iglesia. Las embajadas de 1478, 1485 y 1493 insistieron ante el papa en la necesidad de la reforma. José García Oro recogió el mandato que Diego de Muros, Juan Arias y Rodrigo de Calzada llevaron al papa en nombre de los Reyes Católicos en 1478:

> Otrosí, porque en nuestros reinos hay muchos monasterios e casa de religión, así de hombres como de mujeres, muy disolutos e desordenados en su vivir e

---

voluntad de instaurar un nuevo orden eclesiástico" (García, 1980, pp. 211-349). Entre otras actuaciones, "convocaron a los representantes de las iglesias castellanas para exponerles sus criterios y escuchar sus propuestas; la madeja beneficial, la anarquía institucional, el enmarañado mundo de los privilegios clericales, la honestidad pública y privada de la clerecía, la delincuencia pública y sus subterfugios, la convulsión existente en el lejano reino gallego y, en menor escala, las reformas monásticas encontraron el foro más apropiado para su tratamiento". No cabe duda de que, desde entonces, el "propósito renovador de los soberanos fue haciéndose patente y potenciándose, hasta convertirse, en el decenio final del siglo XV, en una campaña general de reforma".

> en la administración de las mismas casas e bienes espirituales e temporales, de lo cual nacen muchos escándalos, e inconvenientes, e disoluciones, e cosas de mal ejemplo en los lugares donde están las tales casas e monasterios de que nuestro Señor es muy deservido, e a nos se podría imputar de dar asaz cargo; e si los tales monasterios e casas de religión fueren reformados e puestos en la honestidad que deben, sería gran servicio de Dios nuestro Señor e cosa muy provechosa e de gran edificación para la vida e conciencias de los pueblos donde están, suplicareis a Su Santidad que dé poder e facultad a cualquier prelado de nuestros reinos que fuere elegido por nosotros o cualquiera de nos para que pueda reformar los tales monasterios e casas de religión, de después así reformados, el tal prelado pueda elegir personas de las mismas órdenes para los visitar e corregir, como viere que más cumple al servicio de Dios e a la honestidad de su vida e religión e conservación de los bienes espirituales e temporales de las tales casas e monasterios. Hágase bula con todas las cláusulas e nonobstancias necesarias e oportunas; e que sea prohibido a los seculares el ingreso de los monasterios de las mujeres (García, 1980, pp. 270-271).

Las cartas de licencia llegaron finalmente en 1493, de la mano del nuevo papa Alejandro VI. Los Reyes Católicos emprendieron, entonces, la reforma sistemática de los religiosos españoles, y empezaron por Cataluña, donde residieron casi todo aquel año de 1493. Después llegó el momento de los conventos y monasterios de Aragón, que siguieron el mismo programa que los catalanes. Las religiosas de Cerdeña fueron encomendadas a visitadores seleccionados entre los observantes franciscanos. Sin embargo, el caso castellano se retrasó por motivos todavía no aclarados del todo[19].

A continuación, la obra de reforma de las órdenes masculinas, a pesar de las importantes exenciones de las que gozaban muchos monasterios, fue continuada con decisión por Cisneros, provincial observante de los francisca-

[19] En Castilla, los observantes franciscanos visitaron e iniciaron la reforma de las franciscanas y dominicas del reino y, posteriormente, a las benedictinas, cuyo encargo asumió fray Juan de san Juan de Luz. El agustino fray Juan de Sevilla abordó la reforma de las religiosas de su orden. El provincial de los observantes franciscanos, Jiménez de Cisneros, protagonizó nuevas reformas en las franciscanas castellanas, al igual que fray Juan de Vitoria en la custodia de Burgos (Martínez, 2016). Después de abordar la reforma de la congregación cisterciense de Valladolid, fray Juan de Cifuentes y el prior de San Benito de Valladolid, fray Juan de san Juan de Luz, fueron designados reformadores de las religiosas cistercienses.

nos, que envió numerosos religiosos reformados a los antiguos monasterios y conventos, para preparar la renovación global de las comunidades y evitar, así, las razonables resistencias.

Franciscanos y cistercienses fueron transformados hasta que la rama conventual quedó casi extinguida, con preeminencia global de la reforma observante, consagrada por la bula *Ite vos*, de León X, de 29 de mayo de 1517. En esta reforma, aunque retrasada, se insertó la renovación de la Orden del Carmen, protagonizada, no sin resistencia, por santa Teresa, monja en la Encarnación y primera de la observancia, junto a las compañeras que abrieron casa en Ávila en la fiesta de San Bartolomé de 1562.

En este orden, la reforma de la Iglesia española en tiempos del emperador Carlos V fue, sobre todo, de consolidación del proyecto iniciado por los Reyes Católicos, con especial intensidad sobre dos órdenes todavía irredentas: los mercedarios y los trinitarios de san Juan de Mata. Los benedictinos, cistercienses y premonstratenses avanzaron, a la vez, en su programa de renovación. Las pautas de Trento no permitieron sino incidir en un proyecto ya consolidado en España, iniciado muchos años atrás. Con Felipe II, los decretos de Trento se convirtieron en ley para todos sus reinos y señoríos.

5. El Concilio de Trento y los límites del modelo sobre la *confesionalización*

Si tenemos en cuenta el concepto ya apuntado en estas páginas, de la *confesionalización*, cabe partir del hecho que en nuestros días sigue generando cierto debate, cuyas posturas son muy discutibles (Sluhovsky, 2017; Alcuri, 2019; Dorado, 2020). Para situar correctamente este concepto, según el alcance del problema, recurrimos a la nomenclatura de las ciencias experimentales.

El modelo clásico de la historiografía sobre el siglo xvi era fundamentalmente binario, con dos ejes: la Reforma, entendida siempre como Reforma protestante, con mayúscula, y la Contrarreforma, sin necesitad de etiquetarla tampoco, porque siempre se refería a la Contrarreforma católica. La catolicidad solamente se entendía como aquello que, después de Lutero, había establecido sus argumentos contra la verdadera reforma de la Iglesia, que era la que se había operado, en los países de la Europa septentrional, después de 1517. Antes,

en sentido estricto, solamente habría, siempre según este modelo binario, el oscuro Medievo, la corrupción y el descrédito.

Hubert Jedin (1900-1980) (Jedin, 1946, 1995), a partir de los estudios de Wilhelm Maurenbrecher (1838-1892) (Maurenbrecher, 1880), introdujo, en este eje interpretativo, un tercer elemento, lo que en la práctica creaba un modelo ternario: Reforma católica, Reforma protestante y Contrarreforma, que según lo dicho siempre sería católica[20].

Este modelo tiene una ventaja: explica bien todo el proceso de renovación eclesial que tuvo lugar antes de 1517. Pero interpreta que todo lo que vino después habría que considerarlo, en esencia, o bien parte de la reforma protestante o bien parte de la contrarreforma. En esto no estamos de acuerdo. Aunque, sin duda, existió la contrarreforma, como un movimiento de fortalecimiento e incluso de radicalización de los postulados católicos frente al protestantismo (la clave está en la idea *frentista*), en algunos lugares, sobre todo en la península ibérica y el resto de los territorios de la monarquía hispánica, la reforma católica se mantuvo con decisión ajena a los reformadores de septentrión.

Los trabajos de José García Oro (1931-2019) (García, 1993, 1995*a*, 1995*b*, 2007, 2008, 2010) y Melquíades Andrés (1916-2014) (Andrés, 1979, 1986, 1998, 2001, 2002, 2003) fueron fundamentales para comprender este debate en toda su extensión. Este último, según un pensamiento recurrente (Andrés, 1975), expresado en otros debates (Belda, 2019), delimitó con precisión:

> San Ignacio de Loyola no escribió lo nuclear de los *Ejercicios espirituales*, en 1522, pensando en contrarrestar la obra de Lutero. Santa Teresa de Jesús y otras descalceces españolas contemporáneas, en la década de 1560-1570 y siguientes, buscan su quehacer reformista en intensificar la vida evangélica y en la práctica de los votos religiosos, o lo que es lo mismo, en reformar, no en contra reformar. Lo mismo cabe decir de los escritos de reforma de Francisco de Osuna, Juan de Ávila y de los autores españoles en general (Andrés, 1977, pp. 307-334).

[20] Durante muchos años, esta nueva explicación fue bien acogida por los historiadores, tanto civiles como, sobre todo, eclesiásticos, entre ellos por nuestro maestro, el profesor José Ignacio Tellechea (1928-2008) (Tellechea, 1957, 1963, 1977), ya desaparecido. Esta misma idea se ha desarrollado, en parte, en Calvo (2018).

Es decir, conviene distinguir entre una reforma católica, anterior a 1517, de una reforma protestante, siempre después de esta fecha, de la que se podrían rastrear, naturalmente, algunos antecedentes; y de una contrarreforma, consecuencia, como reacción, de la renovación protestante. Pero también existiría una reforma católica posterior a 1517, en paralelo a la protestante, que sería continuación de los procesos iniciados durante el siglo XV. Por el decurso natural de la historia, es fácil entender que, con el tiempo, también esta segunda reforma católica terminaría fortaleciendo los postulados de la catolicidad en un proceso de *confesionalización*, cuando ya, en Europa, era imposible soslayar la ruptura. Pero los términos deberían estudiarse en un marco más amplio de interpretación y, sobre todo, delimitarse en su alcance particular para evitar la confusión.

En un sentido contrario se sitúa la obra de Daniel de Pablo Maroto (Íscar, Valladolid, 1937) (Pablo, 1981, 2012), que defiende que el movimiento protestante español del siglo XVI vivió, fundamentalmente, dos momentos bien definidos: el primero de ellos ocupó desde 1519 hasta 1535; el segundo, siempre según este autor, se prolongó entre 1556 y 1562[21].

En este sentido, el tercer modelo, que explicamos brevemente, es el de la *confesionalización*, que fue inicialmente planteado por Ernst Walter Zeeden (1916-2011) (Zeeden, 1985*a*, 1985*b*) cuando aludió a la *formación de las confesiones*. En los últimos años, ha sido elaborado por Heinz Schilling (Bergneustadt, 1942) (Schilling-Zeeden, 1989-1997) y Wolfgang Reinhard (Pforzheim, 1937) (Reinhard, 1982, 1983, 2012). La desventaja, de nuevo, radica en que, a los defensores de este tercer modelo, no les interesa demasiado lo que sucedió en el siglo XV, a nuestro entender fundamental para situar los argumentos; ya que, ante todo, tratan de crear un cierto paradigma que explique lo que acaeció,

[21] Frente a la opinión que defendemos en este trabajo, afirma que "los intentos de penetración han sido ahogados en condenas y sangre. Por eso la herejía no arraigó nunca en el suelo ibérico". Las dificultades para aceptar esta posición tan radical son también importantes (González, 1979). De hecho, el propio artículo contradice esta afirmación al explicar, más adelante, que "España ha vivido la reforma decenios antes de la rebelión de Lutero y los grupos marginales, judíos, musulmanes, conversos, aprovechan cualquier coyuntura para contestar el régimen establecido".

tanto en los territorios de mayoría católica como en los de mayoría luterana o calvinista durante los siglos XVI y XVII[22].

A pesar de las críticas y de las limitaciones del modelo, que también da cuenta del incremento del poder del Estado y su modernización, hoy mantiene toda su vigencia y explica bien el proceso tan complejo de la creación de los Estados confesionales de la Modernidad. El desarrollo de este pensamiento parte del axioma de que, en toda Europa, la reforma católica ya no pudo ser la misma después de 1517. Esta reforma recaería en el Estado, a semejanza de la *Reforma de los príncipes* protestante, y terminaría, irremediablemente, en una estructura contrarreformada, más o menos uniforme (Ganzer, 2005, pp. 1228-1229).

Los datos históricos con los que los defensores de este modelo fortalecen su posición son categóricos, ciertamente. El papa Paulo III (1534-1549) creó cardenales a Contarini, Carafa, Cervini (luego Marceno II), y Pole; e instituyó, en 1537, el *Consilium de emendanda Ecclesia*, la Comisión para la reforma de la Iglesia. En el Coloquio de religión de Ratisbona, de 1541, Cortarini y Morone, como legados papales, aprobaron, con los protestantes, una fórmula de unión sobre la doctrina de la justificación. Sin embargo, estos principios, cuando se presentaron en Roma, fueron definitivamente desautorizados.

Poco después, en 1542, para fortalecer la posición católica frente a la presencia de ideas protestantes en Europa meridional, el cardenal Carafa promovió la reorganización de la Inquisición romana. La vida de los espirituales de algunas órdenes, como los franciscanos, y, en general, todos los movimientos de retorno al evangelio sin glosa terminaron bajo la sospecha de herejía.

Cuando el cardenal Gian Pietro Carafa fue elegido papa, con el nombre de Paulo IV (1555-1559), Morone fue encarcelado, acusado de herejía, al igual que muchos obispos, considerados *filorreformados*, y se iniciaron los prepa-

[22] Wolfgang Reinhard definió *confesionalización* como el "proceso fundamental de transformación socio-histórica que incluye modificaciones tanto mental-culturales y eclesiástico-religiosas como estatal-políticas y sociales" (Reinhard, 1983). En este proceso se asistiría, siempre según estos autores, a una confesión de la fe, delimitada frente a otras confesiones, que incluiría "la monopolización de la formación, la acentuación de ritos diferenciadores y, en el campo institucional, formas nuevas o renovadas de organización eclesiástica, instituciones formativas específicas de la propia confesión, un sistema de control y una simbiosis con el poder estatal" (Reinhard, 1983; Calvo, 2016).

rativos para el proceso del cardenal Reginaldo Pole, aunque nunca tuvo lugar. En 1558, fue publicada la primera edición del Índice de *libros prohibidos*, lo que endureció, en la práctica, una delimitación de las confesiones y un cierto reduccionismo teológico, que excluyó algunos valiosos impulsos del espíritu humanista del Renacimiento.

Siempre según esta teoría sobre la *confesionalización*, el Concilio de Trento (1545-1563), sobre todo en materia teológica, también habría experimentado esta radicalización de las posiciones de la Iglesia católica. Esta habría sido la razón por la que la versión definitiva del decreto sobre la justificación no habría incorporado la teología agustiniana de Girolamo Seripando y habría rechazado, también, otras interpretaciones más conciliaristas que, en este sentido, debilitaban la posición católica frente a la amenaza protestante.

Trento fue, sin duda, una asamblea que trató de responder a los planteamientos teológicos y disciplinares de la Reforma protestante. En este sentido, según el modelo binario, sería un concilio contrarreformado. Según el modelo de la *confesionalización*, sería un sínodo de fortalecimiento de las posiciones católicas frente a las protestantes.

Lo que hemos tratado de explicar aquí, contra esta reducción del concilio, es que, en lo que a la reforma moral se refiere, Trento fue, sobre todo, parte de la reforma católica y, en principio, la segunda fase de un movimiento general que ya venía desde principios del siglo XV y que, en buena parte, ya se había establecido en los territorios de la monarquía católica. El tercer periodo de sesiones, que se desarrolló entre 1562 y 1563, concentró la mayor parte de los decretos de reforma. Entre otras disposiciones, cabría mencionar, al menos, dos.

Después de confirmar la verdad sobre el ministerio sacerdotal, en la sesión XXIII (de 15 de julio de 1563) se propuso la reforma del clero con toda radicalidad: la exigencia de formación, la creación de seminarios, la visita y la convocatoria de sínodos diocesanos y provinciales a las que se obligaba a los obispos. Además, en la sesión XXV (del 3 y 4 de diciembre de 1563) se imponía la reforma de las órdenes monásticas. En estas dos sesiones, se confirmaron y universalizaron algunas de las propuestas de renovación que, según se ha analizado en estas páginas, ya se habían desarrollado en muchos territorios de la monarquía hispánica. La presencia de los teólogos llamados imperiales fue definitiva en este sentido. La realidad que vivía la Iglesia en la península

ibérica se concretó, a través de su propuesta y mediación, en alguna de estas disposiciones de reforma más importantes del concilio.

Sobre todo, Trento recibió la reforma católica y entregó, a las mentes más privilegiadas del momento, poderosos instrumentos para la consolidación de la obra, iniciada décadas atrás. Algunos prelados, como san Carlos Borromeo (1538-1584), fray Bartolomé de los Mártires (1514-1590) o Julio Echter de Mespelbrunn (1545-1617), algunos religiosos como san Felipe Neri (1515-1595) y algunas órdenes de clérigos y religiosos, como los jesuitas o los capuchinos, fueron los protagonistas de esta segunda etapa de la reforma católica. No era fácil soslayar el fenómeno de la reforma protestante, pero su preocupación fue, sobre todo, la reforma, no la contrarreforma; fue profundizar en el pensamiento católico, no enfrentarlo al luteranismo, cuya lectura, además, había sido, probablemente, bastante desdibujada.

6. Conclusión

En definitiva, el modelo de la *confesionalización* ha quedado obsoleto y se impone reconocer una realidad más compleja, que exige la incorporación de una nueva variable a esta delimitación conceptual ternaria: reforma católica-reforma protestante-contrarreforma. Aunque la superación del modelo binario reforma protestante-contrarreforma fue un paso significativo, debe irse un poco más allá. En este sentido, es necesario reconocer una segunda fase de la reforma católica en el siglo xvi que, marcada, ciertamente, por los procesos de la ruptura protestante y de radicalización de las posiciones, no fueron estos factores los que determinaron su éxito, sino la continuación de los procesos iniciados a principios del siglo xv, en general, y, en lo que a la Iglesia en la península ibérica se refiere, puestos en marcha por los Reyes Católicos a partir de 1478, en particular. Cabe, por tanto, referirse a la reforma católica en la segunda mitad del siglo xvi, sin que se pueda condenar por impropia esta afirmación que, cada día, encuentra nuevos argumentos de legitimación.

Terminamos con dos textos que pueden confirmar, en parte, lo que hemos tratado de explicar: uno de santa Teresa y otro de Moltmann, que en conjunto aportan algunas claves para la interpretación de la relación de ambas reformas,

la católica y la protestante, sobre todo después de 1517. La reforma católica, anterior a 1517, marcó también la evolución de la Iglesia en la península ibérica después de la ruptura protestante. Resultaría insensato no reconocer la influencia que Lutero tuvo en la celebración de Trento y en las disposiciones de los reformadores católicos de la primera mitad del siglo XVI. Pero, según la tesis de este trabajo, no podemos reducir a una mera condición de contrarreforma la actuación de la Iglesia católica en esta etapa (1517-1563). En buena medida, el periodo que recorre la historia entre la propuesta de Lutero y el final de Trento sirvió para que la Iglesia, en particular en España, intensificara una actuación que ya venía desarrollando, al menos desde las Cortes de Toledo de 1480.

Sobre la relación de las dos reformas, existen otras referencias que podríamos consultar (Guerra, 2012). Como expresó con claridad Francisco Martín Hernández, el protestantismo no cuajó en España. No encontró eco en las masas rurales, más allá de algunas élites intelectuales y de algunos nobles. Entre 1520 y 1550, hubo algunos luteranos. En la Corte de Carlos V llegaron de Alemania algunos admiradores de Lutero. Hubo ciertamente importación clandestina de libros y biblias protestantes. El pensamiento de Lutero llegó a algunos erasmistas y alumbrados. Pero la reforma protestante apenas quedó reducida a pequeños círculos minoritarios ávidos de novedades (Martín, 1983). En el mismo sentido se expresaron otros historiadores bien conocidos de la historiografía en castellano (Andrés, 1973; Tellechea, 1982; Novalín, 1983).

La lucha que mantenía la Iglesia con los luteranos a mediados del siglo XVI conmovió el ánimo de santa Teresa de Jesús (1515-1582) y le ayudó a perfilar un poco más su proyecto de renovación. Sin embargo, no se centró en aquella reforma para neutralizarla, contradecirla, contrarreformarla, sino para ahondar en su propósito de servir mejor al Señor. Así escribió en *Las Moradas del Castillo Interior*:

> Estase ardiendo el mundo, quieren tornar a sentenciar a Cristo, como dicen, pues le levantan mil testimonios y quieren poner a su Iglesia por el suelo, ¿y hemos de gastar tiempo en cosas que, por ventura, si Dios se las diese, terníamos alma menos en el cielo? No, hermanas mías, no es tiempo de tratar con Dios negocios de poca importancia" (Moradas V, 2, 10).

En este sentido, Jürgen Moltmann (Hamburgo, 1926) comentó:

> No he encontrado en Teresa de Jesús al paladín de la contrarreforma, sino a la reformadora de la fe cristiana. Teresa ha fijado la humanidad de Cristo cuando quiso superar, rescatándola, la corriente mística de su época. Teresa ha encontrado y afirmado su puesto bajo la cruz… Bajo la cruz encontramos la comunidad ecuménica universal más allá de las fronteras de las confesiones. Pues bajo la cruz no se nos cuenta y diferencia como católicos, protestantes u ortodoxos. Bajo la cruz de Jesús estamos todos con las manos vacías. Bajo la cruz se llenan nuestras manos vacías de la misma gracia. En esta comunión bajo la cruz, reconozco en Teresa de Ávila no solo a una santa española, y no solo una doctora de la Iglesia católica, sino una hermana de los amigos de Dios sobre la tierra (Moltmann, 1983, p. 478).

Otros textos también han intentado conseguir un camino de encuentro entre santa Teresa y Lutero, con más o menos acierto. Jean Marie Laurier concluye que santa Teresa:

> se ha encontrado con la preocupación por la glorificación de Dios y la humildad del hombre que inspiraba la protesta de la reforma como la síntesis católica elaborada en Trento. La teología luterana, al insistir sobre la pasividad y la acogida del don de Dios, tendía a desvalorar la disposición libre del hombre. Por el contrario, la lógica católica insistía en la preparación y la cooperación del hombre a la gracia y podía ser interpretada como una exaltación de la libertad y de la actividad humana… Como fuerza de atracción, disponibilidad a la gracia y sentido de la desproporción de la actividad humana, la humildad teresiana muestra que el hombre debe disponerse a recibir el don de Dios, pero no puede apoderarse de él y no le es estrictamente proporcionado (Laurier, 2012, p. 470).

La reforma católica, también después de 1517, mantuvo un vigor importante en la renovación de las estructuras de la Iglesia. La obra de muchos prelados y sacerdotes, la renovación de las órdenes religiosas, la formación del pueblo cristiano, sostuvo la reforma de la Iglesia. La obra de regeneración iniciada a principios del siglo XV recorrió el final del Medioevo y, en algunos territorios como la península ibérica, representó una frenética actividad de recuperación de la vida cristiana según el modelo de los Hechos de los Apóstoles.

Las guerras de religión del siglo XVI oscurecieron, en parte, el impulso reformador y radicalizaron las posturas en el seno de la vieja Europa. Pero esto no cambia el hecho de que muchos de los protagonistas de la reforma católica

mantuvieran su voluntad de renovación heredada de las mejores voluntades del final del Medioevo. Entre ellas, no cabe la menor duda de que estuvieron los Reyes Católicos y sus más fieles colaboradores: el monje jerónimo, fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada, y el cardenal franciscano fray Francisco Jiménez de Cisneros, arzobispo de Toledo y regente del reino, en dos ocasiones.

7. Bibliografía

Abad, F. (1987). El pensamiento reformista y utópico de Alfonso de Valdés. *Dicenda: Estudios de lengua y literatura españolas* (6), 445-454.

Alberigo, G. (1985). La réception du Concile de Trente par l'Eglise Catholique. *Irénikon* (58), 311-337.

Álvarez, V. A. (1999). *La situación europea en época del Concilio de Basilea: Información de la embajada del reino de Castilla*. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro.

Andrea, A. (2019). Confesionalización y disciplinamiento social: dos paradigmas para la Historia moderna. *Hispania sacra* (71), 113-129.

Andrés, M. (1959). Los adversarios de Lutero en 1521. *Revista española de Teología* (19), 175-185.

Andrés, M. (1973). *Nueva visión de los alumbrados de 1525*. Madrid: Fundación Universitaria Española.

Andrés, M. (1975). *Reforma española y reforma luterana. Afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles (1517-1536)*. Madrid: Fundación Universitaria Española.

Andrés, M. (1976). *La teología española en el siglo XVI*, 2 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Andrés, M. (1977). Los alumbrados de 1525 como reforma intermedia. *Salmanticensis* (24), 307-334.

Andrés, M. (1979). Pensamiento teológico y vivencia religiosa en la reforma española (1400-1600). En R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia en España* III. 2. *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI* (pp. 269-362). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Andrés, M. (1986). En el centenario de Lutero, reforma y reformas: ¿Reformas paralelas o encontradas? ¿Contrarreforma? En *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez*, 85-105. Madrid: Fundación Universitaria Española.

Andrés, M. (1998). Felipe II y los movimientos reformadores. En *Felipe II y su época* (pp. 411-546). San Lorenzo del Escorial: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.

Andrés, M. (2001). La espiritualidad española en tiempo de Carlos V. En J. Martínez Millán, *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)* (pp. 157-180). Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.

Andrés, M. (2002). Humanismo y reforma. *Silva: Estudios de humanismo y tradición clásica* (1), 35-56.

Andrés, M. (2003). Encuentro entre humanismo español y reforma española. *La ciudad de Dios* (216), 925-942.

Arcuri, A. (2019). Confesionalización y disciplinamiento social: dos paradigmas para la Historia moderna. *Hispania sacra* (71), 13-29.

Ayala, C. (2016). *El pontificado en la Edad Media*. Madrid: Síntesis.

Azcona, T. de (1975). Asamblea del clero de Castilla en el otoño de la Edad Media. En *Miscelánea José Zunzunegui* (vol. I, pp. 203-247). Vitoria: Eset.

Azcona, T. de (1979*a*). Cuestiones en torno al clero secular. En R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia en España* III. 2. *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI* (pp. 169-182). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Azcona, T. de (1979*b*). Reforma del episcopado y del clero de España en tiempo de los Reyes Católicos y de Carlos V (1475-1558). En R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia en España* III. 2. *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI* (pp. 269-362). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Barenstein, J. (2019). Savonarola en Florencia: Reforma religiosa y construcción de la autoridad. *Ámbitos: revista de estudios de ciencias sociales y humanidades* (41), 11-23.

Bedouelle, G. (2002). *La Réforme du Catholicisme (1480-1620)*. París.

Belda, J. (2019). Reforma católica y Reforma protestante. Su incidencia cultural. *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro* (7), 333-347.

Burzelli, L. (2020). Tradition and Success of a Physical Treatise: The Reception of Contarini's 'De elementis' in the Last XVIth Century. *Mediterranea. International Journal on the Transfer of Knowledge* (5), 307-345.

Calvo, J. A. (2014). *De reinas, místicas y otros reformadores abulenses.* Ávila: Universidad Católica de Ávila.

Calvo, J. A. (2004*a*). Contribución al estudio de la reforma católica en Castilla: el sínodo de Ávila de 1481. *Studia Historica. Historia Medieval* (22), 189-232.

Calvo, J. A. (2004*b*). Un obispo reformador: Diego de Álava y Esquivel. *Abula* (6), 133-177.

Calvo, J. A. (2005). El episcopado abulense de Diego de Álava y Esquivel (1549-1559). La reforma católica y el sínodo de 1557. *Abula* (7), 139-180.

Calvo, J. A. (2010). La transición del reino medieval castellano al Estado moderno peninsular: Isabel la Católica en las Cortes de Toledo de 1480. *Mater Clementissima* (1), 123-144.

Calvo, J. A. (2014). El modelo de la santidad de la Contrarreforma y la construcción de la nación española. Los interrogatorios para la canonización de san Pedro de Alcántara (1499-1562). *Archivo iberoamericano* (74), 617-666.

Calvo, J. A. (2016*a*). *La vida común del clero medieval. El origen y la expansión de los canónigos regulares*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Calvo, J. A. (2016*b*). Wesentliche Grundzüge der Katholischen Reforma uf der Iberischen Halbinsel (1480-1516). En M. Gerwing- M. R. Sáez Yuguero (Eds.), *Teresa von Ávila. Lehrmeisterin des lebens. Beiträge zum Ersten und Zweiten Internationalen Symposium anlässlich des 500-jährigen Geburtsjubiläums der Heiligen* (pp. 155-191). Münster: Aschendorff Verlag.

Calvo, J. A. (2018). La creación intelectual de la monarquía católica: la canonización equipolente de Fernando III (1201-1252) y la investigación eclesiástica sobre su culto inmemorial en el siglo XVII. *Anuario de Derecho Canónico* (7), 109-159.

Chanu, P. (1975). *Le temps des reformes*. París.

Congar, Y. (1953). *Falsas y verdaderas reformas de la Iglesia*. Madrid: Biblioteca de cuestiones actuales.

Dorado, J. (2020). De Zoraida a María: conversiones femeninas en las relaciones de sucesos. En J. J. Iglesias Rodríguez y I. M. Melero Muñoz, *Hacer historia moderna: Líneas actuales y futuras de investigación* (pp. 542-556). Sevilla: Universidad de Sevilla.

Egido, T. (1983). Lutero desde la historia. *Revista de espiritualidad* (42), 384-394.

Egido, T. (2017). Lutero: rasgos de su espiritualidad. *Revista de espiritualidad* (304), 313-334.

Egido, T. (1991). *Las claves de la Reforma y la Contrarreforma (1517-1648)*. Barcelona: Planeta.

Erburu, A. M. (1972). Naturaleza del celibato sacerdotal. *Confer* (11), 237-259.

Escartí, V. J. (2016). Sobre la voluntad didáctica en la obra de sor Isabel de Villena. *Mirabilia: Electronic Journal of Antiquity, Middle & Modern Ages* (22), 57-76.

Fernández de Córdoba, A. (2020). Fernando el Católico y Julio II: papado y monarquía hispánica en el umbral de la modernidad. *Anuario de Historia de la Iglesia* (29), 563-571.

Fita, F. (1893). Concilios inéditos españoles. *Boletín de la Real Academia de la Historia* (22), 209-257.

Folgado, J. R. (2016). Fray Francisco Jiménez de Cisneros y fray Hernando de Talavera: dos religiosos, arzobispos y confesores regios en el Reino de Granada. *Toletana: cuestiones de teología e historia* (34), 51-77.

Ganzer, K. (2005). Reforma católica. En *Diccionario enciclopédico de Historia de la Iglesia* (pp. 1226-1232). Barcelona: Herder.

García Cárcel, R. (1998). De la Reforma protestante a la Reforma católica. Reflexiones sobre una transición. *Manuscrits* (16), 39-63.

García García, A. (1976). *Estudios sobre canonística portuguesa medieval*. Madrid: Fundación Universitaria Española.

García Oro, J. (1980). Conventualismo y observancia. La reforma de las Órdenes religiosas en los siglos XV y XVI. En R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia en España* III. 1. *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI* (pp. 211-349). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

García Oro, J. (1993). La reforma de la Iglesia en España durante el reinado de los Reyes Católicos (1475-1517). En A. Kohler, y F. Edelmayer, *Hispania-Austria: Die Katholischen Könige, Maximilian I, und die Anfänge der Casa de Austria in Spanien. Akten des historischen Gespräches* (pp. 115-125). Innsbruck.

García Oro, J. (1995*a*). La reforma de la Iglesia y la monarquía española. En L. A. Ribot García, A. Carrasco Martínez, y L. Adao da Fonseca, *El tratado de Tordesillas y su época* (pp. 661-680). Salamanca: Junta de Castilla y León.

García Oro, J. (1995*b*). Cisneros, ideador de la monarquía católica del siglo XVI. En: J. Pérez, *La hora de Cisneros* (pp. 23-33). Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

García Oro, J. (2007). La reforma religiosa y su repercusión en la vida social española. Balance historiográfico. En L. A. Ribot García, J. Valdeón Baruque, y E. Maza Zorrilla, *Isabel la Católica y su época. Actas del congreso internacional* (pp. 1107-1113). Valladolid: Universidad de Valladolid.

García Oro, J. (2008). La Iglesia de España en el Renacimiento: nuevas aportaciones historiográficas. *Archivo iberoamericano* (68), 407-436.

García Oro, J. (2010). Cisneros y la Castilla precomunera. En I. S. León Borja, *Monarquía y revolución: entorno a las Comunidades de Castilla* (pp. 53-94). Valladolid: Fundación Villalar.

Gili, L. (2019). Thomistic Logic in Renaissance Italy: Girolamo Savonarola, Paolo Barbò, Crisostomo Javelli. *Mediterranea. International Journal on the Transfer of Knowledge* (4), 1-34.

Giordano, L. M. (2018). La reforma católica que no pudo ser. Los comentarios al *Catechismo christiano* de Bartolomé de Carranza. En M. Boeglin, I. Fernández Terricabras, y D. Kahn. *Reforma religiosa y disidencia religiosa: la recepción de las doctrinas reformadas en la Península Ibérica en el siglo XVI* (pp. 127-143). Madrid: Casa de Velázquez.

Giordano, M. L. (Ed.) (2020). *Reforma católica y disidencia conversa. Diego Pérez de Valdivia y sor Hipólita de Jesús y Rocabertí en Barcelona (1578-1624)*. Vigo: Editorial Academia del Hispanismo.

González Novalín, J. L. (1979). La gran batalla de la Inquisición española contra el luteranismo en Castilla. En R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia en España* III. 2. *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI* (pp. 220-260). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

González Novalín, J. L. (1983). Santa Teresa de Jesús y el luteranismo en España. *Actas del congreso internacional teresiano* (vol. I, pp. 351-387). Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

González Rolán, T., y Saquero Suárez Somonte, P. (2016). La llegada de los embajadores castellanos al Concilio de Basilea: edición cotejada de sus fuentes principal y derivada. En J. A. López Férez, *Polypragmosyne. Homenaje al profesor Alfonso Martínez Díez* (pp. 333-348). Madrid: Ediciones Clásicas.

Grijp, K. van der (2005). *Bibliografía de la historia del protestantismo español*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

Guerra, S. (2012). Camino de perfección y reforma protestante. En F. J. Sancho Fermín, y R. Cuartas Londoño, *El libro del Camino de Perfección de santa Teresa de Jesús. Actas del congreso internacional teresiano* (pp. 473-498). Burgos: Monte Carmelo.

Huerga, A. (1978). *Savonarola, reformador y profeta*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Iannuzzi, I. (2019). Fray Hernando de Talavera (1428-1507): sabio, longevo y poderoso. *Archiletras científica: revista de investigación de lengua y letras* (1), 171-179.

Jedin, H. (1946). *Katholische Reformation oder Gegenreformation?* Lucerna.

Jedin, H. (1960). *Breve historia de los concilios.* Barcelona: Herder.

Jedin, H. (1972-1981). *Historia del concilio de Trento*, 4 vols. Pamplona: Universidad de Navarra.

Jedin, H. (1995). *Riforma Cattolica o Controrriforma?* Brescia.

Labarga, F. (2020*a*). 1622 o la canonización de la reforma católica. *Anuario de Historia de la Iglesia* (29), 73-126.

Labarga, F. (2020*b*). *Para la reforma del clero y pueblo cristiano. El Concilio de Trento y la renovación católica en el mundo hispánico*. Madrid: Silex.

Laurier, J. M. (1982). Camino y Lutero: ¿puntos convergentes? En F. J. Sancho Fermín, y R. Cuartas Londoño (dir.), *El libro del Camino de perfección de santa Teresa de Jesús. Actas del congreso internacional teresiano* (pp. 449-471). Ávila-Burgos: Monte Carmelo.

Longhurst, J. E. (1959). Luther in Spain (1520-1540). *Procedings of the American Philosophical Society* (103), 65-93.

López Martín, I. (2020). Lutero y la herejía en el teatro aurisecular español. *Tonos digital. Revista de estudios filológicos* (39), 1-20.

López Rodríguez, C. (2020). *Economía de la gracia. Constitución de Monarquía. Integración de Trento. Extraño caso católico*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

López Vela, R. (2018). El arzobispo de Toledo Bartolomé Carranza y la reforma de la Iglesia. *Tiempos modernos: Revista electrónica de Historia Moderna* (9), 451-482.

Lortz, L. (1939-1940). *Die Reformation in Deutschland*, 2 vols. Friburgo.

Martín, F. (1983). Influencia de Lutero en España durante el siglo XVI. *Revista agustiniana* (24), 41-71.

Martínez de Vega, M. E. (2019). Significado del Concilio de Trento en la historia de Occidente: la reforma de la orden de San Francisco, paradigma del mensaje tridentino. *Liceo franciscano: revista de estudio e investigación* (213), 289-314.

Martínez Rojas, F. J. (2016). *Ciencia y recogimiento: la vía de Cisneros para la reforma del clero.* Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso.

Maurenbrecher, W. (1880). *Geschichte der katholischen Reformation*. Nördlingen.

Minnich, N. H. (1993). *The Catholic Reformation*, Aldershot.

Moltmann, J. (1983). Mística de Cristo en Teresa de Ávila y Martín Lutero. *Revista de espiritualidad* (42), 459-478.

Moreno, D. (2019). Creure i viure a la Barcelona moderna a través de les fonts inquisitorials. *Pedralbes: Revista d'Historia Moderna* (39), 219-261.

Mullett, M. (1999). *The Catholic Reformation*. London.

Murk-Jansen, S. (2005). Medieval religious women in the Low Countries. The modern devotion, the canonesses of Windesheim and their writings. *The journal of ecclesiastical history* (56), 774-775.

Navarro, M. (2017). La personalidad histórica de Martín Lutero en las fuentes contemporáneas. *Anales Valentinos* (7), 31-62.

Navarro, M. (2020). Sínodos Valencianos: ¿qué han pretendido los sínodos diocesanos? *Anales Valentinos* (13), 21-64.

Navarro, M. (2018). El concilio de Constanza y la deposición de Benedicto XIII. En J. B. Simó Castillo, *El Pontificado de Benedicto XIII después del Concilio de Constanza* (pp. 11-18). Peñíscola: Asociación de Amigos del Papa Luna.

Nieto, J. M. (1994). El pontificado de Martín V y la ampliación de la soberanía real en la Iglesia castellana (1417-1431). *En la España Medieval* (17), 113-132.

Nieto, J. C. (1979). *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

O'Malley, J. W. (2021). *Cuando los obispos se reúnen. Estudio comparativo de Trento, Vaticano I y Vaticano II*. Santander: Sal Terrae.

Oliver, J. (2020). Reforma catòlica i renovació de les esglésies medievals: Contextualització històrico-arquitectònica del retaule de Sant Pere de Vallcàrquera (1595). *Monografies del Montseny* (35), 141-152.

Ortega, J. L. (1972). Un reformador pretridentino: don Pascual de Ampudia, obispo de Burgos. *Anthologica Annua* (19), 185-556.

Ortega, J. L. (1973). *Un obispo reformador pretridentino: don Pascual de Ampuria, obispo de Burgos (1496-1512)*. Roma: Instituto Español de Historia Eclesiástica.

Ozment, S. (1980). *The age of reform (1250-1550)*. Yale.

Pablo, D. de. (1981). Santa Teresa y el protestantismo español. *Revista de espiritualidad* (40), 277-309.

Pablo, D. de. (2012). *Espiritualidad española del siglo XVI.* vol. I. *Los Reyes Católicos*. Madrid: Editorial de Espiritualidad.

Paredes, J. (Dir.). (1999). *Diccionario de los papas y concilios,* Madrid: Ariel.

Peirats, A. I. (2005). Sant Vicent Ferrer i el recurs a l'auctoritas. En E. Callado Estela, *El fuego y la palabra: San Vicente Ferrer en el 550 aniversario de su canonización* (pp. 163-182). Valencia: Generalitat Valenciana.

Peirats, A. I. (2019*a*). Les febleses femenines en Giordano da Pisa, Bernardí de Siena i sant Vicent Ferrer. *Revista Valenciana de Filologia* (3), 345-362.

Peirats, A. I. (2019*b*). Literatura i espiritualitat en els textos valencians del segle XV. *Scripta: revista internacional de Literatura i Cultura medieval i moderna* (14), 160-162.

Peirats, A. I. (2019*c*). La *Vita Christi* d'Isabel de Villena, misericòrdia restaurativa i profitosa doctrina al servei de la meditació. *Scripta: revista internacional de Literatura i Cultura medieval i moderna* (14), 205-228.

Peña, E. (2013). El concilio de Constanza (1414-1418). La relación papa-concilio en los decretos *Haec Sancta* y *Frequens*, ¿vía media constanciense? En J. A. Camargo Rodriges de Sousa, y B. Bayona Aznar, *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar (1378-1449)* (pp. 265-295). Zaragoza: Universidad de Zaragoza.

Polizzotto, L. (1996). Savonarola's renovatio. *Nouvelles de la Republique des Lettres* (2), 83-96.

Providente, S. (2019). Teólogos y juristas en la crisis conciliar del siglo XV: una relación problemática. *Temas medievales* (27), 1-16.

Redondo, A. (1965). Luther et l'Espagne de 1520 a 1536. *Mélanges de la Casa Velázquez* (1), 109-165.

Reinhard, W. (1982). Confessionalizzazione forzata? Prolegomeni ad una storia dell'età confessionale. *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* (6), 13-37.

Reinhard, W. (1983). Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters. *Zeitschrift für historische Forschung* (12), 257-277.

Reinhard, W. (2012). Das Papsttum zwischen Medienpräsenz,Staatlichkeit und Pluralitätsdruck. *Rechtsgeschichte-Legal History* (20), 388-389.

Reyes, L. (2020). Julio II, el gran mecenas. *Descubrir el arte* (251), 33-38.

Rodríguez, F. (1959). El horario de trabajo en el concilio de Ferrara-Florencia. *Estudios eclesiásticos* (33), 159-184.

Sánchez, C. (1948). Precedentes toledanos de la reforma tridentina. *Revista española de Derecho Canónico* (3), 457-495.

Sánchez, J. (1976). *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*. La Laguna: Universidad de La Laguna.

Sánchez, I. (1978). Responsabilidad del obispo en su diócesis según Francisco de Vitoria. *Scripta theologica* (10), 467-518.

Santiago, A. (2013). La contribución de Juan Gerson (1363-1429) al pensamiento conciliarista. En J. A. Camargo de Souza, y B. Bayona Aznar (Eds.), *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar (1378-1449)* (pp. 215-237). Zaragoza: Universidad de Zaragoza.

Schindling, A., y Zeeden, E. W. (Eds.). (1989-1997). *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650*, 7 vols. Munster.

Sendín, J. (1990). *Becedas*. Salamanca: Plasencia.

Simó, J. B. (Ed). (2018). *El pontificado de Benedicto XIII después del concilio de Constanza*. Peñíscola: Asociación de Amigos del Papa Luna.

Sluhovsky, M. (2017). The Confessing Subject and the Construction of Modern Catholic Selves. *Culture & History Digital Journal* (6), 21-29.

Sobrino, T. (1988). *Documentos de antiguos cabildos, cofradías y hermandades abulenses*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba.

Tanner, N. P. (2003). *Los concilios de la Iglesia: breve historia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Tavelli, F. (2013). El concilio de Constanza y el final del cisma. El rol del reino de Castilla en el camino hacia la unidad. *Teología. Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad de Argentina* (112), 73-102.

Tellechea, J. I. (1956). El formulario de visita pastoral de Bartolomé de Carranza, arzobispo de Toledo. *Anthologica annua* (4), 385-437.

Tellechea, J. I. (1957). Francisco de Vitoria y la reforma católica. La figura ideal del obispo. *Revista española de Derecho Canónico* (12), 65-110.

Tellechea, J. I. (1963). *El obispo ideal en el siglo de la reforma*. Roma: Instituto Español de Historia Eclesiástica.

Tellechea, J. I. (1977). *Tiempos recios. Inquisición y heterodoxias*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

Tellechea, J. I. (1982). Perfil teológico del protestantismo castellano en el siglo XVI. Un memorial inédito de la Inquisición. *Diálogo ecuménico* (17), 315-333.

Teruel, M. (2010). Revisión historiográfica del concilio de Trento. *Pedralbes. Revista d'Historia Moderna* (30), 123-206.

Tubau, X. (2010). Alfonso de Valdés y la política imperial del canciller Gattinara. *Studia Aurea: Revista de Literatura Española y Teoría Literaria del Renacimiento y Siglo de Oro* (4), 17-43.

Vázquez, I. (1989). Una colección de documentos del concilio de Constanza. *Revista española de Derecho Canónico* (46), 115-126.

Verpeaux, N. (2016). Le liber monasteriorum Walciodorensis et Hasteriensis, miroir d'une difficile introduction de l'osservance de Bursfeld au début du XVI siecle. *Revue Bénedictine* (126), 373-405.

Zeeden, E. W. (1985*a*). *Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gerenreformation und katholischen Reform*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Zeeden, E. W. (1985*b*). *Konfessionsbildung*. Stuttgart: Klett-Cotta.

CC BY NC ND

ESPIRITUALIDADE E PODER NO *LIVRO DAS CONFISSÕES* DE MARTÍN PÉREZ

SPIRITUALITY AND POWER IN *THE LIVRO DAS CONFISSÕES* OF MARTIN PÉREZ

Fernando Alberto Torres Moreira[a*]

Fechas de recepción y aceptación: 25 de febrero de 2021 y 4 de marzo de 2021

Resumo: Livro de "doutrina da vida para as almas salvar", o *Livro das Confissões* é uma obra que, nos seus propósitos, vai muito para lá dos penitenciais que lhe estão na origem. O autor, Martín Pérez, não se limitou a expor um conjunto de regras uniformizadoras para a prática da confissão e consequentes molduras penitenciais; fê-lo, igualmente, é certo, mas foi mais longe ao agregar a esse objetivo todo um desfile de intervenientes dos mais variados estratos sociais tornando-os, simultaneamente, em destinatários dos seus ensinamentos. Tendo circulado intensamente em Castela e Leão, a fortuna da obra também se revelou próspera em Portugal onde conheceu edição na própria língua e serviu propósitos de formação de agentes do poder. Propomo-nos, neste artigo, fazer uma revisitação do autor e das especificidades da sua obra (desde logo no seu percurso em Portugal e das especificidades da tradução portuguesa), no quadro dos penitenciais medievais, e lançar um olhar para um texto que, para lá do seu caráter espiritual, pastoral ou simplesmente religioso, se revela um instrumento

[a] Departamento de Letras, Artes e Comunicação. Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro.

[*] Correspondência: Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro. Departamento de Letras, Artes e Comunicação. Quinta de Prados. 5000-801 Vila Real. Portugal.

E-mail: fmoreira@utad.pt

de poder, quanto mais não seja porque a aplicação dos seus quesitos deixava marcas nas rotinas da vida quotidiana dos crentes.

Palavras-chave: *Livro das Confissões*, Martín Pérez, espiritualidade, confissão, penitência, instrumento de poder.

Abstract: A book of "doctrine of life for souls to save", the *Book of Confessions* is a work that, in its purposes, goes far beyond the penitentials that lie at its origin. The author, Martín Pérez, did not limit himself to exposing a set of uniform rules for the practice of confession and consequent penitential mouldings; he did so, of course, but he went further by adding to this objective a whole parade of players from the most varied social strata, making them, simultaneously, the addressees of his teachings. Having circulated intensely in Castile and Leon, the work's fortune also proved prosperous in Portugal where it was published in its own language and served the purpose of training agents of power. In this article, we propose to revisit the author and the specificities of his book (from its journey in Portugal and the specificities of the Portuguese translation), in the context of medieval penitentials, and to look at a text that, beyond its spiritual, pastoral or simply religious character, reveals itself as an instrument of power, if only because the application of its questions left marks in the routines of everyday life of believers.

Keywords: *Book of Confessions*, Martín Pérez, spirituality, confession, penitence, instrument of power.

1. Introdução

Depois dos estudos de Martins (1957) e de García García (1976), o interesse suscitado pelo *Livro das Confissões* de Martín Pérez tem-se mantido constante, a começar pelas edições do texto em espanhol e em português, provando que a obra ainda se oferece a reflexões muito distintas, desde abordagens sobre a condição feminina, a luxúria, a gula, até à temática do casamento, da narrativa discursiva do autor, passando por questões como a moralidade, a excomunhão ou até pela análise comparativa de fragmentos isolados encontrados em diferentes bibliotecas ou locais diferenciados. O objeto de estudo que aqui se propõe, intitulado "Espiritualidade e poder no *Livro das Confissões* de Martín Pérez", segue uma via que até agora apenas foi muito ligeiramente aflorada num ou outro texto e sempre no sentido da sua negação e, particularmente no

que respeita à questão do 'poder' ou, se se quiser, a consideração da confissão e da penitência (e o que lhes estava associado) como instrumentos de poder que extravasavam o múnus espiritual, não encontramos qualquer trabalho específico.

O desenvolvimento da temática proposta assume uma revisitação ao *Livro das Confissões*, preestabelecendo um quadro sobre o autor que entendemos como necessário, a que somamos uma hermenêutica de foro qualitativo de um conjunto de estudos para contextualizar a nossa abordagem e proposta de análise temática. Igualmente se fará uma incursão pela circulação da obra em Portugal, a qual, se numa primeira fase integrou as bibliotecas conventuais e se processou de forma restrita e quase em circuito fechado se bem que justificando a sua tradução para português, num segundo momento será obra de leitura e uso recomendado a uma nova classe; esta nova área de circulação, mantendo decerto a finalidade moral e espiritual da obra, faz também dela um instrumento de formação dos nobres para um bom exercício do poder.

O objetivo do artigo é mostrar que o *Livro das Confissões* não é apenas um tratado de moral ou um simples manual para confessores, pois, pese embora o seu caráter moralista e de pragmática espiritual, serviu também como instrumento de poder e controlo da sociedade medieval por parte da Igreja.

2. Ainda o autor e a obra

De Martín Pérez, reconhecidamente, nada ou quase nada se sabe. O perfil que foi, e é possível traçar-lhe, resulta do que pode inferir-se do *Livro das Confissões*, mas sempre sob reserva prudente e crítica; por isso, de modo acautelado, García, Cantelar e Alonso (1992, pp. 77-129) escrevem: "En realidad ignoramos quién era Martín Pérez, aunque sabemos bastante bien cómo era[1], porque esto se vislumbra a través de su obra" (p. 77). Uma passagem, única a esse respeito, no *Livro das Confissões* (parte 2, cap. 177, edição castelhana) levou os mesmos investigadores a concluir poder tratar-se dum clérigo regular: "todos somos tenudos de dar exemplo de luz, mayormente nos los clérigos e

[1] Sublinhado nosso.

religiosos e prelados", uma conclusão suportada em nota existente no cólofon do texto castelhano: "Este breve conpendio o interrogatorio del sacramento de la penitençia fue sacado sumariamente del libro que conpuso el honrado varon e siervo de Dios Martin Perez, que es partido en tres partes"[2].

Que Martín Pérez foi, com toda a probabilidade, um clérigo é uma inferência pacífica seguida pelos demais estudiosos; a que congregação pertencia ou qual a localidade onde rezava missa já é outro assunto, pois não se conhecem elementos que sustentem minimamente o estabelecimento de uma resposta credível. A enorme bagagem de conhecimentos patenteada ao longo do *Livro das Confissões* no domínio do direito e, em particular, do direito canónico, o profundo saber revelado da hermenêutica bíblica e demais textos de doutores da Igreja, tais como São Jerónimo, São Bernardo, Santo Agostinho ou São Tomás de Aquino, se não permitem saber com rigor onde e quando fez os seus estudos, revelam, seguramente, um estudioso (um autodidata?) versátil que combina o saber livresco com uma observação perscrutante cujo resultado é um discurso atraente, cativante e pedagógico, sem ser ligeiro pois mantém sem cedência as inscrições referenciais das leituras efetuadas como padrão que suporta a sua intenção retórico-pedagógica.

Para os conhecimentos que Martín Pérez revela possuir em matéria de direito, a universidade de Bolonha, Itália, é apontada como uma possibilidade onde terá feito esses estudos, mas é uma hipótese remota e sem nada que a comprove a não ser a convicção de que Pérez teria feito estudos universitários e ser essa a instituição que, ao tempo, era a referência em matéria de direito[3]. Não se sabe onde nasceu ou morreu, em que anos, onde e quando e se frequentou instituições de ensino superior ou sequer onde terá exercido o seu múnus sacerdotal, partindo do princípio de que esta inferência está correta; fiquemo-nos pela conclusão de García, Cantelar e Alonso, que mais ninguém ilustrou em investigações posteriores ou sequer contestou, e que resume para já o estado da questão a esse respeito:

> Tenemos, pues, que reconocer que ignoramos el lugar y la fecha concreta de su nacimiento, donde y cómo hizo sus estudios, los cargos que en su vida real-

[2] MS 9/2170, fol. 102v. Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia.

[3] Esta é a possibilidade apontada por Schultz (2011, p. 4).

> mente ocupó, y la fecha y lugar exactos de su muerte. Aunque todo nos hace sospechar que su vida giró en torno a Salamanca (1992, p. 78).

Esta última presunção apoiaria não só a possibilidade de o autor poder ter sido professor de direito em Salamanca mas também a justificação para a obtenção dos vastos conhecimentos já referidos, visto que a cidade era o "grande centro castelhano nas matérias em questão e local de onde se originaram manuscritos que citaram passagens do livro" (Schultz, 2011, p. 4).

O quadro/retrato pessoal e intelectual que ressuma do *Livro das Confissões* mostra um autor atento ao perfil socio-religioso da Castela de então, alguém que imerge na tessitura das diferentes classes que compunham a sociedade medieval ibérica e a expõe como um quadro de vida quotidiana e suas pulsões. Por isso mesmo, García, Cantelar e Alonso classificam-no como "un fino observador de la vida y um experto psicólogo (1992, p. 78) a quem "Nada se escapa a su ojo avizor (...) um hombre equilibrado (...) minucioso, que cuida los pequeños detalles" (Ibídem, p. 79).

A primeira conclusão que se tira sobre o *Livro das Confissões* é que não se trata de mais um manual para confessores como tantos outros –as *suma confessorum*– escritos e usados como instrumentos de regulação das práticas da confissão na sequência da decisão do IV Concílio de Latrão (1215) que tornou esta prática obrigatória[4]. Tem, este penitencial, na opinião de Martins (1957, pp. 57-110): "todos os direitos dos livros da mesma espécie" (Ibídem, pp. 77-78), penitenciais esses que "eram obrinhas com algumas normas para os confessores e, sobretudo, a penitência a aplicar por cada um dos pecados" (Ibídem, p. 57); eram pequenos manuais escritos em latim[5], usualmente saídos dos *scriptoria* conventuais, com intuitos de homogeneização das práticas confessionais e, sobretudo, de corrigir, pela normatização, "as arbitrariedades perigosas dos confessores" (Ibídem, p. 59)[6].

---

[4] Segundo Prata (s.d., p. 2) a obrigatoriedade anual da confissão auricular "vai ser uma das bases estruturantes de ima nova forma de encarar o sacramento da penitência: relação direta, íntima e secreta entre confessor e confessado, fazendo da confissão e da penitência um ato meramente privado.

[5] Segundo García, Cantelar e Alonso (1992, p. 88) "suelen ser áridos y académicos".

[6] Martins, na sua definição dos livros penitenciais: "os penitenciais eram, frequentemente, mais alguma coisa do que simples colecções de penitências tarifadas. Serviam, também, de

Sendo tudo isto, Martín Pérez quis um alcance muito maior para o seu livro já que o escreveu em vernáculo, em "lingoagem", ou seja, tornou-o acessível a um número muito maior de leitores[7]. Este simples facto sustenta um rol alargado de destinatários muito para além dos diretamente enunciados no prólogo, a saber: "os clérigos mĩguados de sciencia (...) os que se acham brutos e mĩguados e buscã das migalhas que caem das mesas dos que som ricos de letteras" (Pérez, 2005, p. 21)[8]. A obra é para estes clérigos menos bem formados (e sabe-se que o conhecimento generalizado da língua latina por parte do clero na Idade Média era um mito), decerto aqueles que mais circulavam entre o povo, vítimas, também eles, daqueloutros que:

> som tam avarentos e tam soberuos (...) que nõ tam solamente nõ querẽ fazer aos que nõ som letterados esmola do siso deles, mas despreçã e mordẽ cõ dentes caninos a muytos, que ham cõ a graça de Deus o entendimento saão enpero que nõ ham sabeduria de letteras (Ibídem, p. 22).

Está, por isso, a obra escrita em "lingoa comunal (...) nõ para ti farto de sciencias mas para os outros famijtos dela, por aquellos que nõ sairon ao rrastrollo da escola a colher as espigas da escriptura" (Ibídem, pp. 21-22). Com alguma (falsa?) modéstia, Martín Pérez identifica a fácil acessibilidade dos menos bem formados ao conteúdo do seu livro, aos seus ensinamentos: "Ca em este libro podẽ cõ trabalho de pouco estudo aprender da doctrina da vida para as almas salvar, quanto por estudo de letteras nõ podẽ saber" (Ibídem, p. 22). Livro para clérigos confessores, manual de confissão e prescrição de penitências e igualmente de pregação, admoestação, repreensão e aconselha-

---

directório ou guia para os confessores, com normas de direito eclesiástico, princípios fundamentais de moral, conselhos ascéticos e, no caso presente, um exame de consciência, ao modo dos *confessionários* dos séculos XV e XVI" (1957, p. 68).

[7] Referimo-nos aqui não apenas à circunstância de, naturalmente, a escrita em língua vulgar alcançar um número de leitores muito superior, mas também, por essa via, atingir um público ainda muito mais vasto, isto é, todos aqueles que 'liam' ouvindo ler e que, portanto, também esses passariam a ter um acesso direto ao texto e, mais importante, poderiam fazer a sua própria leitura/interpretação.

[8] Nas citações do *Livro das Confissões* para este estudo usaremos a edição por nós efetuada em parceria com o professor doutor Barbosa, da tradução portuguesa datada de 1399 (2005-2006).

mento dos crentes pecadores, é, finalmente, um livro para todos, pois, como informa Pérez, "pode cadahuũ saber algo para se cõfessar e para se castigar, ouuĩdo, ou leẽdo por este libro" (Ibídem, p. 23).

García, Cantelar e Alonso concordam: "puede servir a cualquiera para lo que hoy llamaríamos lectura espiritual" (1992, p. 80); por isso, os mesmos autores, embora enfatizando o rigor científico da obra, particularmente no plano jurídico, entendem que não foi seu intento a elaboração de um texto científico mas sim prático, e terá sido esta sua característica, aliada ao facto já mencionado de estar escrito em linguagem vulgar e num tom discursivo cativante[9], que estará na origem da sua boa fortuna em matéria de uso e divulgação. A abundante divulgação e os favores que gozou do público por longos anos está sustentada pelos códices existentes ou que se sabe terem existido, cópias intermédias incluídas, totais ou de fragmentos da obra.

Aliás, sendo o texto de Pérez muito volumoso (e um objeto dispendioso e de complicado manejo) é lícito presumir-se que a sua circulação física tivesse ocorrido por cópias de fragmentos, também este um processo facilitado por o livro estar "escrito em linguagem comum e sem os envoltórios dum latim parcialmente mumificado" tal como observou Martins (1957, p. 11) ao elencar as vantagens editoriais e sociais da obra e consequente sucesso.

3. O *Livro das Confissões* e Portugal

Se não restam dúvidas de que o *Livro das Confissões* conheceu notável sucesso em Castela e Leão, também o mesmo se verificou em Portugal onde a obra foi lida quer em castelhano quer em português, pelo menos, neste último caso, a partir de 1399, data em que foi traduzida pelos monges de Alcobaça. Martins fez a descrição desse documento:

> São dois grandes códices, em letra gótica de duas mãos, com iniciais a vermelho, azul e violeta, algumas delas filigranadas. No fim do primeiro, a data da

[9] García, Cantelar e Alonso defendem ser a narrativa de Martín Pérez construída a partir da observação direta do quotidiano e não apenas o resultado da leitura de livros e reflexões teóricas e que está "llena de viveza y espontaneidad" (1992, p. 89).

> tradução (ou, pelo menos, da cópia): *Anno domini* Mº CCC. XCº IX. Isto é: Ano do Senhor 1399. No fim do segundo, o nome dum dos calígrafos: Stephanus scripsit. Quer dizer: Estêvão escreveu. Escreveu e, talvez, traduziu (1957, p. 62).

Uma posterior pesquisa realizada por Barbosa (2006, p. 11) dá indicações mais completas (e em alguns aspetos diferentes) sobre os dois códices portugueses:

1 – MS Alcobaça 377, fol. 1r - 92v (antigo Cod. Alc. 251). No frontispício diz-se com caligrafia provavelmente do século XVIII: "Tratado do Sacramento da Penitência. Traduzido do idioma Hespanhol no Lusitano, e escripto no Anno de 1399 por o Fr. Roque de Thomar, Monge Alcobacense, 1ª e 2ª parte".

2 – MS Alcobaça 378, fol. 1r - 104v (antigo Cod. Alc. 251). No frontispício diz-se também com caligrafia provavelmente do século XVIII: "Tratado dos Sacramentos da Ley antiga, e Nova. Traduzido do idioma Hespanhol no Lusitano, e escripto no Anno de 1399 por Fr. Roque de Thomar, Monge Alcobacense. 3ª parte".

Na verdade, este códice é composto por duas partes a duas mãos. A primeira contém os capítulos de I a LXXIII e termina com o sacramento da ordem, ou clerezia, não tratando, como se pressupunha pela tábua, o sacramento do matrimónio, que corresponderia aos capítulos de LXXIV a CIII. A segunda parte, com letra diferente, inicia-se com uma nova tábua e contém os capítulos em falta, renumerados de I a XXX.[10]

[10] Estas informações de Barbosa constam da Introdução ao *Livro das Confissões*, vol. 1, 1.ª e 2.ª partes. Barbosa refere ainda a existência de um terceiro códice (MS Alcobaça 213, antigo Cod. Alc. 274) "que nos fólios 126v e 141r contém fragmentos da terceira parte, versão portuguesa, do *Livro das Confissões* [mais precisamente] os capítulos ou parte dos capítulos LXIII, LXIV [da 3.ª parte], XLVII, XLVIII, XLIX, L, LI, LII, LIII, LIV, LV, LVI, LVII, LVIII e C [da 4.ª parte] que são uma cópia mais ou menos literal daqueles que vêm no MS Alcobaça 378. O copista diz no início: 'Tiradas estas poucas palavras do livro de Martim Perez'. O manuscrito não tem data, mas é, sem dúvida, posterior aos outros dois" (2005, p. 11). Estes fragmentos, cuja cópia é de um monge alcobacense de nome Estêvão, foram publicados por Martins (1957). Compulsando estes elementos, pode concluir-se, sempre com a reserva necessária, que a tradução dos MS Alcobaça 377 e 378 terá sido feita por Frei Roque de Thomar e que o monge *Stephanus*/Estêvão foi o copista dos fragmentos publicados por Martins; note-se que os investigadores têm sempre seguido a informação de Martins estipulada em 1957 quanto à autoria da tradução portuguesa.

García, Cantelar e Alonso identificam o MS Alcobaça 377 como o manuscrito 9264 da Biblioteca Nacional de Madrid, enquanto o MS Alcobaça 378 traz semelhanças com o MS 7-4-3 da Biblioteca Colombina de Sevilha, sendo, em sua opinião, traduções literais (1992, p. 86), correspondendo às 1.ª e 3.ª partes do *Libro de las Confessiones*; da 2.ª parte não se conhece qualquer exemplar traduzido para português, embora os investigadores referidos apresentem a crença de que essa tradução existiu e até terá circulado de forma mais intensa que as outras, pelo menos considerando as referências conhecidas que lhe são imputadas. Estão, neste caso, as aportações incluídas pelo rei D. Duarte (1391-1438) no *Leal Conselheiro* e uma carta do seu irmão D. Fernando (1402-1443) dirigida ao prior de Alcobaça, no ano de 1431, solicitando o empréstimo do exemplar do livro de Martín Pérez existente no mosteiro, com o objetivo de mandar fazer uma cópia:

> Prior e convento do Mosteiro de Alcobaça. O Infante D. Fernando vos envio muito saudar. Façovos saber que a mim prazeria aver o treslado do Livro de Martim Pires que nesse convento tendes. Por ende vos rogo e encomendo que vos praza de mo enviardes pelo Portador, e tanto que o eu ouver tresladado volo mandarei tornar, e fazerme eis em esto prazer e serviço que vos agradecerei. Escrito em Torres vedras 10 de Junho. João Alves a fez, 1431 anos (São Boaventura, 1827, p. 36).

Não há prova de que esta cópia tenha sido (ou não) feita, mas o manifesto interesse pela mesma é uma realidade, especificamente para vir a integrar a biblioteca do Infante Santo[11]. Que a obra quase de certeza integrou a livraria do Rei Eloquente é uma hipótese muito consistente, se consideradas as referências a ela feitas nos capítulos XXVI e LXVII do *Leal Conselheiro*[12], já assinaladas por Martins (1957, p. 63), García, Candelar e Alonso (1992, p. 90), e Barbosa

[11] O interesse de D. Fernando pela obra de Martín Pérez deve considerar-se como natural, se se tiver em conta as informações sobre a sua livraria que integrava, em latim ou em linguagem, livros de pregações, evangelhos, *Flos sanctorum*, Bíblia, sermões de santo Agostinho, meditações de S. Bernardo, etc. Richard (1970, pp. 53-61) considerou-a uma biblioteca fundamentalmente monástica.

[12] Martins é perentório: "D. Duarte possuía, efetivamente, Dous Livros de Martym Pirez" (1957, p. 64).

(2005, p. 12), entre outros; escreveu Duarte nesse livro de sua autoria, capítulo XXVI, intitulado "Do pecado da ociosidade":

> E por esso grandemente e por muitas partes os senhores erramos e caímos em el [o pecado da ociosidade] porque a tantas coisas somos obrigados de bem fazer, as quaes leixamos ou bem nom comprimos por seguir vontade, vencendo-nos per fraqueza, e assi obrando outros feitos, em que nosso tempo ou beẽs despendemos no que poderíamos bem scusar, segundo se poderá veer em uũ livro que chamam de Martim Pires, em que toca os pecados que perteecem aos senhores de maior e mais somenos estados (Piel, 1942, p. 105).

E ainda, no capítulo LXVII: "E dos pecados que perteecem a cada uũ estado, em uũ livro que fez uũ que se chama Martim Pirez, he feita boa declaraçom, segundo vos já demostrei" (Piel, 1942, p. 260)[13]. Schultz (2011, p. 6) assinala a diferença temporal e histórica entre a primeira publicação do *Livro das Confissões* em Castela, no início do século XIV[14], e o tempo da sua tradução em Portugal; as citações antes feitas dos príncipes avisinos comprovam esta

[13] É sabido o apreço que D. Duarte e D. Fernando nutriam pela literatura e autores moralistas. O *Leal Conselheiro*, escrito nos anos de 1437-1438, é um tratado de educação moral em que o rei português expõe o seu caso pessoal para ensinar os futuros leitores como deveriam resistir ao pecado; daí que a obra inclua um tratado de moral onde trata e faz considerações sobre os pecados e as virtudes. Nas bibliotecas dos príncipes de Avis ocupou lugar central o livro de caráter moral, ascético e edificante Horto do Esposo, escrito em finais do século XIV, de autor desconhecido, que Martins (1986, pp. 125-131) afirma ser português; é uma obra usada para fins doutrinais (tal como o *Livro das Confissões*), estruturalmente construída numa base de *exempla* em formato de parábolas, fábulas, lendas, etc.. Cf. a este respeito Ferrero e Peixeiro (1993, pp. 315-317). Mattoso (1984) justifica a prevalência da literatura moral, ainda neste início do século XV, por ser sucedâneo de um tempo sombrio, dramático (Peste Negra de 1348, guerras civis, revoltas e a revolução de 1383-85): "De facto, nada, nesta época sombria, suscitava a inspiração lírica. O tipo de criação literária próprio da época é, por isso mesmo, a escrita moral ou mística" (p. 36).

[14] Escreveu Schultz (2011, p. 16): "o início do século XIV na Espanha (o tempo de sua redação, o contexto histórico em que seu autor viveu, com seus costumes, a relação difícil com mouros e judeus, a experiência dos clérigos nos confessionários e os conflitos de jurisdição do estado eclesiástico com a coroa) e o tempo de sua tradução para o português (do qual se supõe uma exegética leitura nos mosteiros e a leitura com objetivos doutrinários e disciplinários entre cristãos letrados preocupados com o enriquecimento moral)".

análise, também confirmada por uma referência inscrita no *Livro das Lembranças*, elaborado pelos monges do Convento de Santa Cruz em Coimbra, pleno século xv, que Cruz (1968) revela na edição que fez dessa obra:

> Diz Martim Pirez que o sacramento do maao sacerdote he tam bom como do mjlhor sacerdote que haja no mundo. Diz o dito actor Martim Pirez em a segunda parte da sua obra que nenhum christaaõ nom tome nemhuum sacramento das maãos de créligo que publicamente tem barregaam nem das maãos do simonjatico em ordem ou em beneficio se publico for saluo em baptismo e comunhom em tempo de necessidade (Cruz, 1968, p. 96)[15].

Em estudo publicado mais recentemente sobre os inventários de bibliotecas de frades franciscanos observantes no Portugal de Quatrocentos, Carvalho (2018) assinala a existência, no convento de Santa Maria da Ínsua, em Caminha, da obra de Martín Pérez:

> Dentro do campo [dos penitenciais] conviria recordar ainda o *Penitencial* de Marín Pérez, também conhecido por *Pobre Livro das Confissões*... de que a Ínsua guardava a versão castelhana, isto é, os *Ciento e dos Capítulos del Libro de Martín Pérez*... ou talvez mais precisamente, *El Libro de las Confessiones* (p. 95)[16] .

[15] Cf. Cruz (1968). García, Cantelar e Alonso (1992) usam esta citação do *Livro das Lembranças* como prova de circulação (e tradução) da segunda parte do *Livro das Confissões* em Portugal, da qual não existe qualquer documento, na totalidade ou sequer um fragmento, que tenha chegado até nós e prove, assim, em definitivo essa constatação; noutra passagem do seu estudo afirmam estes investigadores: "no creemos que sea un dislate sospechar que la segunda parte se perdió porque fue la más usada, pues ciertamente es la que aparece más citada en los escritos que conocemos" (p. 86). Parecem-nos corretas estas inferências, mas fica a questão usando o mesmo argumento: se foi esta segunda parte a mais usada, seguramente foram feitas mais cópias e, por isso, não deixa de ser estranho o facto de nenhum exemplar ter chegado até nós... Por outro lado, a tradução portuguesa está, declaradamente, dividida em quatro partes, correspondentes às 1.ª e 3.ª do original castelhano; se a segunda parte tivesse sido traduzida pelos monges de Alcobaça não deveria corresponder às 3.ª e 4.ª partes da tradução portuguesa e a 3.ª parte desta ser as 5.ª e 6.ª partes? O facto é que assim não é e, portanto, fica aqui a questão..

[16] Carvalho (2018) fornece, em nota de rodapé, um breve resumo de alguns estudos sobre o autor e obra, nomeadamente García y García e Martins, e conclui: "De todos os modos, cremos que este dado revelado pelo inventário da Ínsua, ainda que tardio, pode ajudar a confirmar a difusão da obra e a interrogarmo-nos sobre a lição que nesse ms. estaria representada" (pp. 95-96).

Recorrendo ainda à investigação feita pelo professor da Universidade do Porto, esta informação consta no *Inventário de 16.V.1474 por FR. João da Póvoa* e integra a secção do *Título dos Livros de Lingoagem*, n.º 62: "item hum [livro de] Martin Pires das confissões em castelhano em papel grande volume em lingoagem" (2018, p. 205); faz parte também de um outro inventário do mesmo frade, com data de 1491 (*Inventário de 19.X.1491 por Fr. João da Póvoa*), integrando agora o *Título dos Livros de Coro e Missaes*, n.º 35: "item hum Martim Peres em lingoagem castelhana em papel. Bõo volume" (2018, p. 212).

Apesar da descrição ligeiramente diferente, deverá tratar-se do mesmo exemplar inventariado em dois momentos diferentes, se bem que a classificação em duas tipologias diferentes possa perspetivar a hipótese de se tratar de exemplares distintos; no entanto, assinale-se o facto de ser(em?) em língua castelhana, o que certifica que cópias do original de Martín Pérez e a sua lição circulavam, pelo menos, em ambiente conventual[17], uma circulação que poderá ter gerado a necessidade da tradução efetuada em 1399 em Alcobaça, embora nos pareça que, nesta decisão, terá havido outras decisões de âmbito mais político[18].

Ainda um último comentário a propósito da descrição do(s) volume(s) do convento de Santa Maria da Ínsua; são "em papel", o que indicia uma maior facilidade de circulação e de manuseamento, de custo muito mais reduzido e, em consequência, mais acessível; no inventário de 1474 é descrito como um "grande volume", provavelmente uma versão integral do original de Martín Pérez; em 1491 o livro é classificado como "Bõo volume": Valioso? Em bom estado de conservação? Livro de qualidade? De grande tamanho? Ficam as possibilidades...

[17] Note-se que nos mesmos inventários estudados e publicados por Carvalho (2018) figuram obras de São Boaventura e, sobretudo, o *De Vita Christi,* de Ludolfo da Saxónia, e o *Sacramental*, de Clemente Sanchez Vercial.

[18] Schultz fala de uma "sobrevida" do *Livro das Confissões* aquando da sua tradução para português e, sobretudo, quando foi pragmaticamente usada pelos príncipes de Avis, em particular por D. Duarte, como ferramenta auxiliar do seu projeto político "articulado em torno de ideais como a 'cristandade', a 'boa governança', a 'prática das virtudes' e, por fim, mas não menos importante, a 'manutenção da ordem'" (2011, p. 15). Este autor entende ter havido uma estratégia editorial da corte de Avis para a formação dos nobres de que fazia parte o livro de Martín Pérez, importante para a formação de uma moral ideal (Ibídem, p. 13).

A única tradução portuguesa conhecida, estando amputada da segunda parte da edição original castelhana, está dividida em quatro partes, isto é, cada uma das partes traduzidas decompõe-se em outras duas sem qualquer explicação do(s) tradutor(es). É, claramente, uma tradução literal (com algumas exceções, como a seguir veremos), conforme já constatado por García y García, o qual, no cotejo entre os dois textos, conclui que "no se abrevia ni se aumenta el texto castellano que tiene ante la vista" (1976, p. 216).

Há, contudo, ligeiras diferenças nas tábuas da tradução portuguesa e na descrição de alguns dos capítulos. Por um lado, enquanto a primeira parte castelhana tem 184 capítulos, as primeira e segunda partes em português têm 186 (1.ª parte: 116; 2.ª parte: 70); o capítulo LV (1.ª parte, português.) corresponde aos capítulos LV, LVI e LVII da versão castelhana; os capítulos XLVIII, XLIX, L, LI e LII da versão portuguesa (2.ª parte) estão reunidos no capítulo CLXVI da versão castelhana (1.ª parte), assim como o capítulo CLXIX desta última concentra os capítulos LV e LVI da segunda parte do texto português; o capítulo LXXIII corresponde aos capítulos CLXXI e CLXXII em castelhano. Por outro lado, a descrição dos capítulos da primeira parte castelhana e das primeira e segunda partes da tradução portuguesa coincidem quase totalmente exceto no capítulo LXVIII (LXVI da 1.ª parte em português), CXXV e CXXVI (VII e VIII da 2.ª parte em português), CXLVIII e CLXV (XXX e XLVII da 2.ª parte versão portuguesa). Aos 102 capítulos da terceira parte do original castelhano, "A terceyra parte fala dos sacramentos", correspondem 103 capítulos das 3.ª e 4.ª partes do texto traduzido em Alcobaça, divididas por 73 e 30 capítulos, respetivamente, estes últimos constituindo a *Tauoa do matrimonio que he a quarta parte desta obra*. De registar o facto de um número significativo dos títulos dos capítulos destas 3.ª e 4.ª partes da versão portuguesa apresentar diferenças relativamente ao texto castelhano, seja na totalidade, seja apenas em parte, e sempre em modo de explicitação/especificação do conteúdo apresentado – são quinze os casos em que o título em português é mais extenso; três casos em que é mais curto; três casos em que o título português é diferente do castelhano[19].

[19] Deixamos aqui dois exemplos: Capítulo LXVI (3.ª parte português/3.ª parte castelhano). Cast.: "Del sacramento de la postrimera unçion". Port.: "do sacramento da postomeyra unçom e quantas coisas som necessárias e el". Capítulo LXXXIV (3.ª parte castelhano; cap. XI 4.ª

4. O *Livro das Confissões* como instrumento de poder

A reforma da cristandade liderada pelo papa Inocêncio III ergueu a máxima doutrinal de que fora da Igreja não há salvação, a este princípio se submetendo todo um conjunto de decisões que teriam um impacto avassalador dentro da comunidade dos crentes e na sociedade laica em geral: celibato para os clérigos com ordens maiores, confissão e comunhão anual obrigatórias, leis sobre consanguinidade e casamento, distinção social dos judeus foram algumas das novas práticas a observar saídas dos vários concílios de Latrão, particularmente do IV, em 1215.

Para a definição da identidade clerical foram produzidas decretais particularmente focadas na relação com o corpo: o clérigo deve vestir-se de modo apropriado, não se entregar a prazeres sexuais ou gastronómicos, por exemplo, também lhe sendo interdita qualquer promoção no seio da Igreja se conseguida à custa de dinheiro ou favores (simonia). Em suma, no que respeita aos clérigos, as disposições canónicas saídas do IV concílio de Latrão insistem na necessidade da sua superioridade moral e distinção nítida face aos leigos, razões pelas quais, conforme concluem Silva e Lima: "os clérigos (...) casados ou em concubinato não estavam habilitados, na perspetiva de Roma, para reger a ordem matrimonial, pois [não estavam] imunes às práticas matrimoniais dos leigos" (2002, p. 95); donde, obviamente, a imposição do celibato e, claro, da observância da continência sexual[20].

As reformas de Inocêncio III prosseguiam e refinavam a reforma gregoriana que introduzira a distinção entre clérigos e leigos no critério da sexualidade, da continência para os primeiros, uma estratégia apresentada por Schmitt da seguinte forma: "A continência, exigida pelo menos às ordens maiores do clero, participa da vontade de sacralizar os padres e de os elevar acima dos outros fiéis" (2006, p. 241).

---

parte português). Cast.: "De la edat em que los omes e las mojeres pueden casar". Port.: "em que ydade os homeẽs e as molheres podem casar, e pode auer iũtamento carnal"

[20] Dada a situação vigente, ao tempo, no seio do clero secular, a exigência do celibato e a continência sexual aplicava-se aos clérigos que tivessem ordens maiores, isto é, àqueles que aplicavam os sacramentos.

É este padre sacralizado[21], moralmente superior, que está em condições de aplicar essa nova forma de ministrar o sacramento da penitência, agora na fórmula de uma confissão anual para todos os cristãos, pelo menos, uma confissão que institui uma nova relação íntima (e unívoca), se assim o podemos dizer, entre o religioso e o leigo, assente no segredo, num ato privado a dois. Rábanos descreve a mudança verificada: "La penitencia-satisfacción cede en importancia a la *dicción* del pecado, se queda en una parte del sacramento, en la última, cuando antes era la primera" (2003, p. 15).

Tal como os outros penitenciais, o *Livro das Confissões* de Martín Pérez integra essa estratégia de reforma prescrita em Latrão, essas alterações que se pretendiam nos modos de vida dos leigos e clérigos, em particular para a aplicação do sacramento da penitência, alicerce fulcral desse espírito reformista. Mas é evidente que o livro de Martín Pérez não é um simples penitencial: é igualmente um conjunto de reflexões e propostas de práticas que, manifestamente, implicam uma intrusão na vida social e privada dos crentes.

Obra destinada a ajudar os clérigos menos bem formados e de poucas leituras, ela tem, igualmente, como notou avisadamente Prata, "como função interpelar todos os cristãos em geral" (Prata, s.d, p. 3) e servir como leitura espiritual (García, Cantelar, e Alonso, 1992, p. 80). É nessa interpelação que a confissão, o ouvir em segredo de forma direta e presencial num cenário de inferioridade e submissão (e humilhação) que enquadra a penitência a atribuir, se institui como instrumento de poder (de aquisição de informação, de conhecimento) de quem está imbuído do saber espiritual[22]. Pérez esclarece (2005, p. 27): "por que diz Sam Paulo, que a scientia espiritual nõ cabe ẽno entendimento carnal. E (...) que a sabeduria carnal he imijga de Deus".

[21] Por todo o *Livro das Confissões* de Martín Pérez perpassa o perfil de como deve ser este clérigo de moralidade superior, identificado como sendo o que tem ordens maiores; exemplificamos com a seguinte passagem: "A pessoa a que se deve fazer a confisson deue seer saçerdote de misa (...) Este poder [de confessar] recebe o créligo em no caracter que recebe em na alma quando recebe a orden de misa" (2006, p. 70).

[22] Sánchez de Vercial explicará, no *Sacramental*, que a confissão é o resultado de "con" e "fasion", isto é, "*con* quer dizer em um e em todo" e *fasion* tem por significado doação e conhecimento (2005, p. 64).

Como a sabedoria carnal é inimiga de Deus, a indagação inicial do confessor deve ser "primeyro da luxuria"[23] (Ibídem, p. 65). Os pormenores da perquisição são definitivos sobre o controlo da vida íntima dos crentes e da sociabilidade privada; o rol é extenso, mas elucidativo: se fornicou com mulher solteira e com quantas e qual o número de vezes, se era virgem, onde o fez, a quem e porque o fez e quando, se com parenta, cunhada ou religiosa, se a mulher estava menstruada ("Se em tẽpo de sangue fluxu .s. [quando veẽ] sua frol áás molheres"), se levou outros "ás molheres", se prostituiu alguém, se teve poluções noturnas e porquê – se da bebida, da comida, se por pensamentos, se por palavras de luxúria; se cobiçou mulher/homem e quais, se impediu a gravidez, se abortou, etc., dando sempre conta de quantas vezes estes pecados foram cometidos (Ibidem, pp. 66-68).

A listagem dos pecados da luxúria é bem mais explicitada no capítulo L (3.ª parte, edição portuguesa) onde são prescritas as penas a cumprir que vão desde o jejum de dias a penitências de 12 ou 15 anos, castigos de pão e água ou rezas de salmos, proibições de entrar na igreja, obrigação de fazer esmola; aqui Martín Pérez ainda é mais específico expondo, além de outros casos, as penalizações para bispos e clérigos que incorram em "fornízio"[24], para as relações sexuais entre familiares (filho com mãe, pai com filha, irmã com irmã), para a sodomia (em particular entre religiosos)[25], para o sexo com

[23] A postura exigida para a confissão é clara quanto à superioridade moral do confessor perante o confessado (e em particular à mulher/tentação carnal): "E de si mãda lhe que se asseẽte aos teus péés, se for homẽ como quiser. Se for molher em guisa que nõ ueias tu o seu rosto, nẽ ela o teu se puder ser" (Pérez, 2005, p. 64).

[24] Pena para o clérigo: "O créligo que faz fornízio público con casada, ou jncesto cõ parenta, ou com cunhada que faça, penitencia de dez anos" (Pérez, 2006, p. 96). Pena para o bispo: "Se esto fezer bispo [fornízio com sua filha espiritual do batismo, da confirmação ou da confissão] faça penitencia de .XV. anos e a molher de quanto ouuer por Deus e tome estado de religiõ e sirua en elle a Deus atáá morte" (Ibídem, p. 97).

[25] "Quen fez pecado sodomítico conprido se o fez atáá duas vegadas e era casado faça penitencia de dez anos, se o ouue em vso faça penitencia de xj anos e seia o huũ pan e agua" (Pérez, 2006, p. 97). Neste caso as penas para os bispos, clérigos, diáconos, subdiáconos e clérigos de ordens menores as penas eram de 14, 12, 8, 8 e 7, respetivamente, acrescida da proibição "e nunca dorma com outro" (Ibídem, p. 67).

animais (homens e mulheres)[26], para o sexo entre mulheres "mediante aliquo justurmento ajudante", ou mulher só "cũ aliquo justurmento jn se ipsa",[27] sexo com diminuídos mentais, violação "se o marido ouuuer achegança a sua molher detrás assy como besta, jn vase tamen natural", relações sexuais em dias proibidos pela Igreja (40.º dia depois do parto, vinte dias antes do Natal, por exemplo) (Pérez, 2006, pp. 97-99)[28].

A sensibilidade (e quiçá a sua condição e tempo em que o fez) de Martins (1957) levou-o a descrever esta explanação de Martín Pérez como o "escabroso capítulo da luxúria" no qual o autor teve "o cuidado de empregar, uma vez por outra, termos latinos (porque, ditas em latim, tais coisas são menos *shocking* e perdem um pouco da sua fisiológica brutalidade)". O pudor do investigador pede "ao leitor que não veja nestas páginas um quadro da Idade Média. Previam-se os pecados – acontecessem eles ou não" (Martins, 1957, p. 70).

Contudo, não é crível que se criem leis, e neste caso molduras penitenciais, para realidades inexistentes, ou simplesmente imaginárias[29]... Por outro lado, se este não fosse um quadro social da Idade Média, para quê perguntar ao crente a respeito, para quê tipificar pecados e respetivas penitências? Diríamos mais: será lícito pensar que a maior parte dos pecados da luxúria elencados era fruto da imaginação de Martín Pérez? Certamente que não, bastando uma breve consulta aos crimes compendiados (e julgados) pela Inquisição... Aliás, o próprio Martins (1957) como que se contradiz ao assinalar que: "a Idade Média era, muitas vezes, temperamentalmente rude, a ordem social deixava

[26] "Quẽ fez fornizio cõ alimalias ataa duas vegadas se molher, ou marido nõ avya faça penitencia de sete anos, se casado era faça penitencia de .x. anos, se o ouue em uso faça penitencia de xv. anos, se este pecado fez ante xiiij anos jaiune . vij. dias en pan e agua" (Pérez, 2006, p. 98).

[27] Penas de três e um ano, respetivamente.

[28] Apesar de algum tratamento igualitário e de, segundo Martins (1957, p. 73), a disciplina penitencial da Igreja trabalhar em prol da justiça social e defesa dos oprimidos resulta evidente neste capítulo a culpa 'natural' da mulher, a sua diferença em relação ao homem. É o que Dabat (2002, p. 26) apelida de "religião masculinizada ao extremo e afirmando uma misoginia estrutural".

[29] Seguimos aqui a opinião de Arroyo (1989, p. 86) que, no seu estudo sobre os penitenciais da Espanha medieval, considera o *Livro das Confissões* uma obra importante por se tratar de "u catalogue d'um grand nombre de situations sociales de l'époque".

muitas vezes a desejar e só a Igreja, mediante a disciplina penitencial, conseguia pôr no seu lugar (quando conseguia) os detentores do poder e os grandes criminosos" (1957, p. 72). Ora, esta tipologia de pecados identifica grandes pecadores... que seriam, certamente, grandes criminosos aos olhos da Igreja[30].

Se há algo que não se pode negar a Martín Pérez é a sua capacidade de análise, da mais alta à mais baixa das camadas sociais, passando pelo papel da Igreja e seus membros; na obra desfilam todo o tipo de religiosos, senhores poderosos, oficiais de justiça, lavradores, mesteirais ou cortesãos, apreciados clinicamente pelo binómio responsabilidade social/pena a prescrever, porque o autor se revela, conforme o descrevem García, Cantelar e Alonso (1992): "un hombre minucioso, que cuida de los pequeños detalles" (p. 79), e pormenorizadamente expõe os vícios e abusos de todos os estratos sociais, sejam os menos graves, sejam os mais condenáveis e execráveis.

Como não notar a visibilidade que estas penitências tinham no dia a dia dos crentes, nas suas relações sociais? Como negar o labéu público a que estas pessoas eram expostas? O conhecimento das molduras penitenciais era do domínio público (e o *Livro das Confissões* serviu, como já apontado, para uma ainda maior disseminação dessa informação, ou não fosse escrito em "linguagem", e não terá sido, também isso, intencional?...) e o cumprimento das mesmas esclarecia esse mesmo público sobre o pecado cometido. Um pecado mortal

[30] Na verdade, cremos que toda esta longa listagem de atos sexuais 'impróprios', anti-naturais, visava duas finalidades: i) justificar o celibato dos religiosos como alicerce da sua superioridade moral e elemento essencial da sua sacralização e ii) estipular regras para a sexualidade, quando, como e que intenções lhe devem estar subjacentes, que deveria ocorrer para efeitos de procriação (logo, entre um homem e uma mulher) e desprovida de prazer. Martín Pérez reserva uma importante parte do *Livro das Confissões* a explicar o matrimónio e o seu regramento social – quem pode casar, quando se pode casar e consumar carnalmente o casamento, em que casos pode ser anulado, etc.. Toda a reflexão do autor, motivada por um sentido morigerador dos costumes e fundamentada nas lições da Bíblia, dos santos doutores e em particular de São Jerónimo, sustenta a tese do aumento da população evitando, ao mesmo tempo, o 'fornízio': "Dizem os santos douctores, que o matrimonio foy fecto por duas coisas principaaes .s. por acrecentamento de linhagẽ, e por squiuar o pecado de fornizio. Enpero se Adam nõ pecara, esta segũda razõ nõ fora (...) depois que o homẽ pecou toda a carne foy corrupta do pecado, por que os casados nõ se podem iũtar, sem delecto de torpidade carnal. Onde diz Sam Geronjmo, que o casamento em sy, boõ e lijdimo he e sem pecado, pero por que tanto he o ardor carnal (...) e por auer geeraçõ, use o casamento" (Pérez, 2006, p. 143).

(onde se enquadra o crime de "fornizio") obrigava a sete anos de penitência sem poder comungar, com implicações óbvias não só nas práticas religiosas como na vida pessoal e social do "criminoso":

> En no primeyro [ano] nõ deue comer carne, nẽ ouos, nẽ queyio, nẽ manteiga, nẽ lardo, nẽ beber vinho nẽ çera melada nẽ deue comer peixe grosso nẽ outro pescado (...) A segũda feyra e a quarta e a sesta em pã e agua (Pérez, 2006, p. 95).

O homicídio voluntário obrigava a dez anos de penitência, acrescido de outras obrigações tais como não poder comer carne ou beber vinho; contudo, se foi marido que matou a mulher, pode remir a pena entrando num convento, caso contrário tem de deixar:

> as armas e todos os negócios do mundo, carne e grossura nõ coma, vinho e cidra nõ beua (...) Desque perdeo a molher nunca se laue en banho, nunca sobe en besta, nunca razoe en pleyto, nunca entre en ajuntamento de alegria. En na igreja sempre este tras a porta (...) nunca comungue se nõ en fim de vida (Pérez, 2006, p. 96)[31].

De facto, em particular para os grandes pecados importava, sobretudo, que o castigo prescrito para o incorrente tivesse visibilidade pública, passasse pela correção em público dada a sua gravidade e em nome de uma exemplaridade (Cruz, 2016, p. 396). É notório que, por esta via, a Igreja concretizava a capacidade, como nos informa Cruz, de "legislar sobre alguns dos costumes da sociedade (...) nos finais do século XIII, momento em que os concílios e sínodos religiosos afirmaram a função da Igreja em normatizar as práticas que tocavam as consciências dos homens" (Ibídem, p. 393)[32].

---

[31] Penitência curiosa pelo que desvenda quanto à higiene em tempos medievais; singular, igualmente, a pena prescrita para um cavaleiro que na pessoa de um clérigo de missa; para além da interdição de poder casar, é-lhe também proibido usar armas, montar a cavalo e entrar na igreja, devendo ficar à porta nas horas de oração: "armas nõ traga, en besta nõ soba, por cinque anos, nõ entre en na egreia. Mas ouça as horas e estar en oraçom áá porta" Pérez, 2006, p. 96).

[32] Em matéria de costumes, registe-se, exemplarmente, as regras para bem comer (capítulo XLI "he do pecado da gargantoíce que he pecado capital. De sete maneyra en que peccamos por gargantoíce ẽ comer"): "Ca todo o homẽ que mays de duas vezes come ẽno dia que nõ he de jeiũ, faz vida de besta (...) Se for dehonesto ou uilaão ẽno comer. Se nõ beezéo a mesa

E não foi certamente por acaso que Martín Pérez colocou, logo a abrir o seu livro, e antes de tratar da confissão, dezassete capítulos sobre a excomunhão[33], a qual, nos seus efeitos imediatos, tornava o condenado num proscrito da sociedade com efeitos também sobre os que lhe eram próximos ou com ele conviviam[34]. Começando por enumerar os casos em que os religiosos podem incorrer na pena de excomunhão, é, porém, sobre os leigos que Martín Pérez pontua as maiores possibilidades de incorrer nessa pena máxima, desde logo se pusessem em causa a autoridade papal, o poder eclesiástico e poder jurisdicional ou os bens da Igreja; ficam dois exemplos elucidativos:

> Se alguũ leygo fezer per força ou per medo aos prelados que metam so poder e so iurdiçõ de leygos algũas igrejas ou beẽs delas mouees ou non mouees ou dereytos sem cõsentimẽto do cabidoo, ou sen licença do papa especial, grande ou pequeno de qual quer estado que seia fica escomũgado (...) todos os que perseguirem os cardeááes ou alguũ deles som escomũgados, assi como se en eles alançassẽ maãos yradas (Pérez, 2005, pp. 47-48).

Está-se perante uma manifesta demonstração de poder que vai muito para além da valia instrumental de um simples penitencial; aliás, a já apontada importância dada ao casamento, pode e deve ser avaliada à luz não só do estabelecimento das regras do sacramento em si mesmo e enquanto fator estruturante da comunidade dos cristãos (por oposição à comunidade dos membros da Igreja) e, desde logo, por ser o único meio de criação[35], mas também enquanto estrutura de poder social à qual se liga a propriedade. A este respeito, é elucidativa a explicação fornecida para a palavra matrimónio que, de algum modo, confirma as asserções aduzidas:

---

ou o que hauia de comer, en antes que comesse, se deu graças a Deus, depois que coméo. Ca estes taáes comẽ como porcos" (Pérez, 2005, pp. 205-206).

[33] Para Cruz (2017, p. 98) este facto "deixa clara a intenção de proteger o setor eclesiástico, as suas autoridades e sua jurisdição" no pressuposto de que os penitenciais encerravam um conjunto de saberes e práticas para a sociedade o mesmo investigador conclui: "é por meio da excomunhão que se pode mapear a forma mais ríspida e severa de punição e exclusão" (p. 101).

[34] De facto, para estes se aplicava a pena de excomunhão caso mantivessem o contacto com o excomungado.

[35] O autor convoca Santo Agostinho que estabeleceu os três bens do matrimónio: a fé, o fruto, e o sacramento (Pérez, 2006, pp. 143-144).

> E a este sacramẽto dizem matrimonyo da parte da madre. E nõ patrimonyo da parte do padre. Por que o officio e trabalho de geeraçõ, mais perteece aa madre que ao padre (...) E poserõ ao que herda do padre patrimonyo, e nõ matrimonyo, por que os guaanhos de requeza tẽporal, mais se soõy de fazer por officio e trabalho do padre que da madre (Pérez, 2006, p. 145).

5. Em jeito de conclusão

Conforme já abordado e amplamente reconhecido, os manuais de confessores eram livrinhos de instruções e uma espécie de catálogo com orientações para os padres confessores sobre a confissão instituída como obrigatória, pelo menos uma vez no ano, no concílio de Latrão (1215). Para além do estabelecimento do ato em si, enquanto nova fórmula de aplicação do sacramento da penitência, esses textos, usualmente conhecidos por penitenciais visavam regrar e homogeneizar quer os momentos da confissão quer a aplicação das penitências expiatórias dos pecados confessados. Este momento de espiritualidade específico era uma estratégia de combate da Igreja na luta contra o homem pecador que passou, em primeira instância, pelo estatuto de diferenciação dos clérigos, a partir de então investidos de uma moral superior que uma função sacralizada exigia.

O *Livro das Confissões* de Martín Pérez é um dos casos mais relevantes dessa luta então travada, desde logo porque não só visou fortalecer os conhecimentos de um certo clero pouco favorecido da ciência das escrituras, do direito canónico e dos ensinamentos dos santos doutores da Igreja (e da língua latina), mas também porque vem recheado de outros ensinamentos complementares sobre matérias em que o espiritual e o social se confundem, e tudo escrito em linguagem vernácula, ao contrário do que era regra de uso nos demais manuais de confissão.

Resulta claro que o livro de Martín Pérez, enquanto instrumento de poder espiritual e pastoral, servia a estratégia definida em Latrão, mas também é evidente que, para além de uma ferramenta que procurava submeter os crentes a uma prática regularizada, ressalta o exercício de um poder instrumental atinente aos interesses materiais da Igreja.

É verdade que a perceção da sociedade medieval exposta no *Livro das Confissões*, e o material percecionado enquanto 'combustível' que alimenta a confissão, se não nos permite olhar para esta como uma forma de disciplina social (que nos seus efeitos práticos não deixa de ser...) e, portanto, como uma ferramenta de poder político para a organização da sociedade (mas, desviando-o do seu propósito fundamental, foi o que fez o rei D. Duarte), mostra-nos, mesmo assim, que o cumprimento das penitências tinha um necessário impacto significativo no quotidiano dos crentes.

Ao tornar-se o fiel depositário da memória dos confessados, o clérigo investia-se de um poder com consequências óbvias na vida daqueles, pois tornava-se detentor de informação privilegiada que importava ao confessado e também a todos os que nos pecados relatados estivessem implicados.

A notória qualidade de analista social revelada por Martín Pérez e a sua avaliação psicológica das pessoas conforme o seu estado fazem da sua obra um manual religioso de perfil moralista, pastoral e espiritual (que é aquilo que mais intensamente é), mas igualmente a institui como uma espécie de estudo sociológico que permite a possibilidade de um uso instrumental que ultrapassa as fronteiras da espiritualidade.

6. Bibliografia

Arroyo, G. A. (1989). *Les manuels de confession en castillan dans l'Espagne médiévale*. Montréal: Institut d'Études Médiévales/Faculté des Arts et des Sciences.

Carvalho, J. A. de F. (2018). *Nobres Leteras... fermosos Volumes... Inventários de Bibliotecas dos Franciscanos Observantes em Portugal no Século XV*. Porto: CITCEM/Edições Afrontamento.

Cruz, A. (1968). O Livro das Lembranças – Anais quatrocentistas. Em *Anais, Crónicas e Memórias Avulsas de Santa Cruz de Coimbra*. Porto: Biblioteca Pública Municipal.

Cruz, R. N. (2016). Os "ditos excomungados" sob pena dos confessores no *Libro de las Confessiones* de Martín Pérez (Século XIV). *Revista História da UEG*, (5)2, 391-411.

Cruz, R. N. (2017). Entre o perdão e o alijamento: a prescrição da excomunhão por Martín Pérez na Castela do século XIV. *Epígrafe*, (4)4, 89-105.

Dabat, C. R. (2002). "Mas onde estão as neves de outrora" – Notas biográficas sobre a condição das mulheres no tempo das catedrais. *Cadernos de História* (1), 23-68.

Duarte, D. (1942). *Leal Conselheiro* (Ed. J. M. Piel). Lisboa: Livraria Bertrand.

Ferreero, A. D. e Peixeiro, H.A. (1993). O Horto do Esposo. Em J. Lanciani e G. Tavani, *Dicionário de Literatura Medieval Galega e Portuguesa* (pp. 315-317). Lisboa: Editorial caminho.

García, A. G. (1976). *Estudios sobre la Canonística Portuguesa Medieval*. Madrid: F.U.E.

García, A. G., Cantelar, F. e Alonso, B. (1992). El *Libro de las Confesiones* de Martín Pérez. *REDC* (49), 77-149.

Martins, M. (1957). O Penitencial de Martín Pérez em medievo-português. *Lusitania Sacra* (11), 55-110.

Martins, M. (1986). A sátira no Horto do Esposo. Em *A sátira na Literatura Portuguesa (séculos XIII e XIV)* (pp. 125-131). Lisboa: ICLP/Biblioteca Breve.

Mattoso, J. (1984). A cultura medieval portuguesa (séculos *XI-XIV*). Em *História e Antologia da Literatura Portuguesa - séculos XIII-XIV*, *1* (pp. 25-36). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

MS 9/2170. Madrid, Bibioteca de la Real Academia de la Historia.

Pérez, M. (2005-2006). *Livro das Confissões* (Ed. J. B. Machado e F. Moreira). Porto: Publicações Pena Perfeita. 2 vols.

Prata, J. (s/d). Gula e Luxúria: o dispositivo alimentar no *Libro de las Confesiones de Martín Pérez*. (Doc) Gula e luxúria: o dispositivo alimentar no Libro de las confesiones de Martín Pérez | Jorge Prata - academia.edu

Rábanos, J. S. (2003). Em torno al *Tratado de Confissom* impresso en Chaves. *RL* (2), série II.

Richard, R. (1970). Les lectures spirituelles de l'Infant Ferdinand du Portugal. Em *Études sur l'histoire morale et religieuse du Portugal* (pp. 53-61). Paris: Centro Cultural Português.

São Boaventura, Fr. F. (1827 Ed.). *Historia Chronologica, e Critica da Real Abadia de Alcobaça*. Lisboa: Impressão Regia.

Schultz, M. (2011). Por uma moral política livresca: as apropriações do *Libro de las Confesiones* de Martín Pérez durante a dinastia de Avis. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*, 1-17.

Silva, A. e Lima, M. (2002). A Reforma papal, a Continência e o Celibato Eclesiástico: Considerações sobre as práticas legislativas do Pontificado de Inocêncio III (1198-1216). *História: Questões e Debates* (33), 83-107.

Vercial, C. S. de (2005). *Sacramental* (Ed. J. B. Machado). Braga: Edições Vercial.

A SEMBLANT QUE HOM PINTA SENT CHRISTÒFOL
BAUTISMOS Y MILAGROS EN VALENCIA (1391)[1]

A SEMBLANT QUE HOM PINTA SENT CHRISTÒFOL
BAPTISMS AND MIRACLES IN VALENCIA (1391)

Rubén Gregori Bou[a*]

Fechas de recepción y aceptación: 22 de febrero de 2021 y 3 de marzo de 2021

Resumen: A lo largo del verano de 1391 las juderías de la península ibérica fueron asaltadas. La noche del 9 de julio lo fue la aljama de Valencia, el primer y más agresivo de los pogromos de la Corona de Aragón. Como resultado, la gran mayoría de los judíos fueron forzados a convertirse so pena de muerte. Según la versión de la ciudad, la conversión de los judíos estuvo validada por la voluntad divina, puesto que se sucedieron una serie de milagros, como el incremento del crisma en las parroquias o la aparición de san Cristóbal con el niño Jesús sobre la sinagoga mayor. Así, el pogromo quedaba autorizado, pues el propio Dios había orquestado los acontecimientos y la Corona poco podía hacer para recriminar lo que había sido un designio divino. De entre los prodigios acaecidos, destaca el de san Cristóbal, ya que el relato de la aparición dio lugar a un conjunto de leyendas en las que aquella manifestación del

[a] Facultat de Geografia i Història de l'Art. Departament d'Història. Universitat de València.
[*] Correspondència: Universitat de València. Facultat de Geografia i Història de l'Art. Departament d'Història. Avinguda Blasco Ibáñez, 28. 46010 València. España.
E-mail: ruben.gregori@uv.es

[1] El presente trabajo se inscribe en el Proyecto I+D "Memoria, imagen y conflicto en el arte y la arquitectura del Renacimiento: la Revuelta de las Germanías de Valencia" (HAR2017-88707-P), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación/AEI/FEDER, UE.

santo devenía en imagen física, que interactuaba con los judíos. Así, puede extraerse de estas lecturas la importancia otorgada a las imágenes, canales de comunicación entre la divinidad y el fiel. Sin embargo, lo interesante no es ya la posterior reconcepción de la historia de su aparición, sino la manera en que deviene en objeto físico, otorgándole una materialidad. Además, la elección de este santo como uno de los protagonistas de la noche del pogromo tiene mucho que ver con su leyenda, en la que destaca la virtud de la conversión. Ello explicaría su elección como patrono de la refundada sinagoga en iglesia bajo su advocación, y en donde se amparó la comunidad conversa, tema que será analizado en el presente artículo.

Palabras clave: imagen, conversión, san Cristóbal, judíos, milagros.

Abstract: Throughout the summer of 1391, the Jewish quarters of Iberia were assaulted. The night of July 9 was the turn for the aljama of Valencia, the first and most aggressive of the pogroms of the Crown of Aragon. As a result, the vast majority of Jews were forced to convert or die. According to the version of the city, the conversion of the Jews was validated by the divine will, since a series of miracles took place such as the increase in chrism in the parishes or the appearance of Saint Christopher with the baby Jesus on the main synagogue. Thus, the pogrom was authorized, since God himself had orchestrated the events and the crown could do little to recriminate what had been a divine design. Among the wonders that happened, the one by Saint Christopher stands out, since the story of the apparition gave rise to a set of legends in which that manifestation of the saint became a physical image, one that interacted with Jews. Therefore, it can be extracted from these readings the importance given to images, channels of communication between the divinity and the faithful. However, what is interesting is no longer the subsequent reconception of the history of its appearance, but the way in which it becomes a physical object, giving it materiality. Furthermore, the choice of this saint as one of the protagonists on the night of the pogrom has much to do with his legend, one in which the virtue of conversion stands out. This would explain the choice of him as patron of the re-founded synagogue in a church under his dedication and where the convert community took shelter, a topic that will be analyzed in this article.

Keywords: Image, conversion, saint Christopher, Jews, miracles.

O Milagro de oculta providencia,
Quantos assombros tu noticia abulta
Pues de solo un milagro fiel resulta,
De infinitos assombros la evidencia!
Milagro fuè en Christoval la eloquencia,
Que su voz en su Imagen mostrò oculta;
Y un assombro fuè el ver, que la Fè indulta
Tanto Judio yà fin resistencia

Pascual Ruiz de Corella (Ortí y Mayor, 1740, pp. 35-36)

En 1391 las juderías de la península ibérica fueron asaltadas por los cristianos a raíz de los incendiarios sermones de Ferrán Martínez, arcediano de Écija, que defendía la conversión mediante el uso de la violencia o, incluso, de la amenaza de muerte. Desde 1378 Martínez arengaba a sus oyentes para destruir los templos judaicos y romper relaciones con ellos. En 1388, el arzobispo sevillano Pedro Gómez Barroso lo suspendió *a divinis*, y ordenó abrir un proceso contra él por rebelde, agitador y sospechoso de herejía. Si bien parecía que la situación se calmaba, el 7 de julio de 1390 falleció el metropolitano, hecho que provocó que Martínez se ocupase de la administración de la diócesis por su cargo de provisor, mientras la sede estuviese vacante.

Al mismo tiempo, otro suceso sacudió Castilla en un breve lapso de tiempo que imposibilitó el control del episcopado sevillano: la muerte prematura de Juan I (1358-1390). La corona pasó a manos de un niño, Enrique III (1379-1406), que poco pudo hacer para controlar el díscolo arcediano. Desde finales de 1390, Martínez empezó a enviar órdenes para la destrucción de las sinagogas, y acaecieron actos violentos durante los primeros meses del año siguiente. En la ciudad del Guadalquivir hubo un intento de asalto a la aljama unos días antes de Semana Santa, pues era una tradición –casi una liturgia, si bien sin autorización eclesiástica– apedrear y hostigar a la minoría judaica durante la conmemoración de la muerte de Cristo (Suárez, 2004, pp. 454-455).

De hecho, esta violencia ritual estaba extendida por toda la península ibérica y por la cuenca mediterránea, es decir, hasta Italia y pasando por el sur de Francia. Parece ser que era un fenómeno antiguo, que ha perdurado en el folclore en ciertas partes de Europa. Por ejemplo, en Tortosa se conserva el *matâ judiets*, "matar judihuelos", celebrado durante la conmemoración del Jueves

Santo, que consistía en que los niños hiciesen sonar carracas en determinados momentos de los oficios. En Asturias se documenta el mismo uso de estos particulares instrumentos amenizados con la cancioncilla: "Xudios marranos, matasteis a Dios, nosotros ahora matamosvos. Judios ladrones, a Cristo matar y ahora a cristianos venís a robar" (Lazar, 1991, p. 53; Narbona, 1992, p. 55; Nirenberg, 1999, pp. 31-53; Nirenberg, 2001 [1996], pp. 284-288).

Volviendo al caso sevillano, aunque Ferran Martínez lo intentó en esas fechas, no fue hasta el verano de 1391, aparentemente por la flagelación de un cristiano que había sido condenado por atacar a un judío, que logró materializar su odio en un asalto a la judería. No solo eso, el arcediano, sin ser consciente del alcance de sus palabras y obras, había conseguido una reacción en cadena (Amelang, 2011, pp. 88-89; Baer, 1998 [1945], pp. 531-610; Stallaert, 2009, pp. 147-159)[2].

1. Julio de 1391: pogromo a la judería de Valencia

Como la chispa que origina el fuego, la llama del antijudaísmo prendida por el arcediano de Écija que se creó el 6 de junio en Sevilla incendió el resto de la península ibérica, y el 9 de julio de 1391 alcanzó a la ciudad de Valencia, siendo este el primer y más agresivo asalto a las juderías de la Corona de Aragón (Narbona, 2012, pp. 177-210; Nirenberg, 2016 [2014], pp. 89-104; Gampel, 2016, pp. 4-6, 15-16 y 24-55)[3]. Además, a este se suma la progresiva animadversión que la ciudad empezaba a experimentar hacia el pueblo judaico con la ampliación del recinto de la aljama, lo que originó no pocos problemas entre los vecinos cristianos. Debido al desarrollo demográfico del barrio, docu-

[2] En 1395 Ferrán Martínez fue apresado y llevado a juicio. Aunque su carrera eclesiástica terminó, no se conoce la sentencia que se le aplicó (Suárez, 2004, p. 456). Para los asaltos en la Corona de Aragón, consultad Gampel (2016). Sobre la reacción de los judíos ante las masacres, véase Ben-Shalom (2001, pp. 227-282).

[3] Aunque no son las únicas, sirvan estas referencias como información general en torno al asalto valenciano por incluir una minuciosa bibliografía actualizada, amén de las fuentes, pertenecientes en su gran mayoría al Archivo de la Corona de Aragón, Cancillería y Archivo Municipal de Valencia.

mentado desde 1244[4], la judería precisaba de un mayor espacio para poder dar cobijo a todos los hogares. Esta parece ser que se ubicaba en la demarcación de la parroquia de santo Tomás y se fue expandiendo hacia el distrito de la de san Andrés (Rodrigo, 1992 [1913], p. 6)[5]. En las cortes del 24 de septiembre de 1371, y las anteriores de 1369-1370, se recogían quejas sobre la compra y el alquiler de casas por parte de los judíos que quedaban fuera de los límites de la aljama, por lo que se procedió a cerrarla integralmente. Sin embargo, el continuo rebasamiento de los lindes provocó que el 1 de diciembre de 1389 el monarca aragonés Juan I (1350-1396) concediese permiso para el ensanche del gueto. Esto no era sino la ratificación del cierre aprobado en 1371, pero incluyendo los nuevos espacios que habían ido adquiriendo los judíos desde entonces. Las obras, iniciadas el 8 de marzo de 1390, provocaron el rechazo unánime de la población cristiana, en especial la de aquellos vecinos del barrio de Xerea y de los dominicos del convento de Predicadores, que quedarían prácticamente aislados una vez cerrada la judería. Es por ello por lo que expusieron al Consell el 4 de junio de 1390 que el cierre sería:

> […] molt perjudicial e dampnosa á la cosa publica e senyaladament al monestir de frares preicadors de la dita ciutat e a tota la Exerea la qual es notable partida e majorment als anants e venints a e del grau de la mar; los quals e lurs carretgs eren embargats en lur liberal en lo acostumat pasatge que solien fer per lo dit carrer ara tancat, els convenia anar per altres vies molt lungadanes e embargades (AMV, MC A-19, fol. 145v)[6].

Se entiende así que, cuando llegaron las noticias de los pogromos de Castilla, la reacción por parte de la ciudadanía cristiana en Valencia no se hiciera esperar, pues ya había un denso clima de hostilidad. Los propios judíos habían mostrado su preocupación a Juan I acerca de su seguridad y llegó a ser necesaria una guardia específica de la justicia, para que protegiese a los obreros que se encargaban de la ampliación ante la violencia vecinal. El monarca contestó,

[4] El primer permiso para ensanchar el gueto fue dado por Jaime I el 19 de septiembre de 1273 (Azulay e Israel, 2009, pp. 218, 230).

[5] Muchas han sido las hipótesis presentadas en torno a su ubicación. Véase más en Hinojosa (2007, pp. 415-448) Azulay e Israel (2009, pp. 217-248) y López (2014, pp. 10-11).

[6] Cf. Danvila (1891, p. 149).

tanto a la comunidad judía como al Consell de la ciudad el 27 de junio de 1391, que cualquiera que injuriase verbal o físicamente a los judíos sería castigado. Asimismo, el rey había advertido, el 3 de junio de ese mismo año, a su hermano el infante Martín (1356-1410), rey a partir de 1396, que se encontraba en la ciudad del Turia enrolando voluntarios para su expedición a Sicilia, de que estuviese alerta ante una posible irrupción violenta en el barrio, debido a lo acontecido en Sevilla (Narbona, 2012, pp. 179, 186; Gampel, 2016, pp. 24, 214-215; Nirenberg, 2016 [2014], pp. 92-93).

A todo este contexto se sumaba, además, la figura del inquisidor pontificio Nicolau Eimeric (1320-1399). Este dominico dedicó su vida a la extirpación de la herejía y a la búsqueda de la pureza de la fe, y no tuvo problemas en enfrentarse a los propios reyes, primero a Pedro IV el Ceremonioso (1319-1387) y después a su hijo Juan I, en aras de obtener sus objetivos. Sus prédicas se hacían escuchar en toda Valencia, donde acusaba a la ciudad de acoger a herejes y de estar bajo el amparo del diablo, por lo que procesó a centenares de vecinos (Narbona, 2012, pp. 190-194, 200).

Las tensiones estallaron la tarde del 9 de julio, con la arenga de unos *minyons* (jóvenes) que desencadenaron el asalto a la judería. Estos portaban banderines azules y blancos cosidos con cruces blancas, y cruces hechas de caña, no siendo baladí el uso del símbolo cristiano por antonomasia para azuzar y enfrentarse al infiel. Bajo el auspicio del madero, los actos cometidos, fueran de la naturaleza que fueran, parecían llevar la aprobación de Dios. Además, el mocerío gritaba que el archidiácono de Castilla, Ferrán Martínez, vendría enarbolando una cruz –de nuevo el distintivo visual del cristianismo– para bautizarlos, y aquellos que rehusasen serían castigados con la muerte (Gampel, 2016, p. 27).

Según se extrae de las descripciones de los jurados, los *minyons* habían sido a su vez incitados por forasteros, seguramente aquellos enrolados para la expedición siciliana del duque Martín[7]. Lo cierto es que la ciudad en pleno pareció levantarse en armas contra la comunidad judía. La animadversión al

[7] "[…] en veritat està que·l fet hac començament per minyons, qui vengueren de la partida del mercat amb un penonet croat e amb alcunes creus de canyes, volen dir alguns que aquests fadrins, asinestrats o induïts foren per alguns, d'açò bé que hajam algú alié, però lo senyor duc [el infante martín] ne nosaltres [jurados] no sabem, ne sentim encara tant que digne sia de relació, majorment per no difamar algú de tort". Cfr. Riera i Sans (1980, pp. 577-583).

pueblo judío, sumada a los problemas de ampliación del barrio y al embiste de una quincena de jóvenes, provocaron la agitación de la ciudad. La noticia de que algunos de esos muchachos habían quedado atrapados dentro de los muros de la aljama, cuando los judíos cerraron las puertas, incitó a un clamor general que fue contagiando el furor por toda Valencia.

Ante tal aluvión de gente, ni siquiera el infante Martín pudo detener el avance de la turba a la que, a medida que iba propagándose el griterío, iban acudiendo más y más vecinos, al fragor de la contienda. Sí pudo, por el contrario, contener el intento de ataque a la morería la mañana siguiente. Acompañado esta vez de una tropa de infantería y caballería, el duque Martín disuadió con el ajusticiamiento *in situ* de un alborotador la carga que se tenía preparada. Los jurados ofrecieron al monarca en su versión sus intentos por frenar el asalto a la morería, sin dudar haber ajusticiado a uno de los agitadores, un vagabundo. También se exculpaban por la demora en la aplicación de los castigos a los instigadores, por la posible amenaza de una participación de los musulmanes de Granada en los asuntos valencianos (Gampel, 2016, pp. 38 y 46-47; Narbona, 2012, pp. 181-182; Nirenberg, 2016 [2014], p. 93).

Ante el avance de la muchedumbre, las posibilidades de supervivencia de los judíos se limitaban a la muerte o a la conversión. Al ser consciente de esto, el duque mandó entrar a sacerdotes dentro de la judería, para que iniciasen los bautismos, a fin de minimizar las bajas. Así se lo transmitió a su hermano por carta, consciente de que el enfado de Juan I podría hacer peligrar su campaña en Sicilia. La conversión se transformaba en la mejor opción para intentar disminuir el envite de la multitud, proteger a los judíos, mantener la paz y contener la decepción y malestar de su hermano, toda vez que protegía su expedición militar. Asimismo, el infante se puso de acuerdo con los jurados de la ciudad calificando los hechos como de "juhí de Déu", es decir, por voluntad divina, puesto que se recogieron diversos milagros que parecían abalar los bautismos (Nirenberg, 2016 [2014], pp. 89-104). De hecho, el duque volvió a utilizar la estratagema de la conversión para proteger a los judíos de las ciudades más importantes del Reino, cuando estas fueron atacadas (Gampel, 2016, pp. 325-326).

De esta manera, a través de los testimonios de diferentes sucesos portentosos, parecía avalarse el asalto a la judería. Por ejemplo, la aparición del crisma en las iglesias venía a atestiguar la voluntad divina por realizar los bautismos,

mientras que el sueño de un judío en el que veía a Cristo crucificado se entendió como una premonición de las propias conversiones. Además, tras el asalto hubo otra serie de milagros, como el encendido de los candiles de la nueva iglesia fundada sobre la antigua sinagoga mayor o la multiplicación del aceite de las lámparas y sus propiedades curativas, ya que muchos eran los enfermos que daban testimonio de ello cada día (Nirenberg, 2016 [2014], p. 97).

De acuerdo con algunos consejeros del rey, estos relatos fueron inventados por las autoridades valencianas para mitigar el castigo real y justificar los asaltos, a lo que estos aconsejaron a su majestad que prescindiese de tales difamadores y enemigos de Valencia. Lo cierto es que tanto el infante como los jurados actuaron así, intentando evitar un nuevo motín por parte de la ciudadanía cristiana que, por el hecho de estar el ambiente caldeado y el punto de vista puesto en la morería, podría volver a sublevarse. Así, las casi nulas consecuencias penales y la proclamación de los hechos milagrosos salvaguardaban, al menos de momento, tanto su seguridad como la de la ciudad. La soberanía suprema de Dios les había dado una salida y les permitía suspender la ley real. Aún más, coincidiendo con la necesidad de demostrar la validez de los prodigios, empezaron a aparecer historias sobre portentos siniestros en Sagunt, conocida entonces como Morvedre, cuya judería fue la única en no ser asaltada en todo el reino, asegurando que el crisma se había secado cuando un judío quiso bautizarse (Nirenberg, 2016 [2014], p. 97; Meyerson, 2004*a*; Meyerson, 2004*b*).

Las conversiones se fueron sucediendo como medida disuasoria, aunque no se pudo evitar el robo de la judería. El monarca Juan I mostró un absoluto y total desacuerdo con el proceder del infante Martín y cuestionó los bautismos forzosos y las prácticamente nulas penas a los insurrectos. Tanto el duque como la ciudad debían castigar a todo aquel que hubiese participado en el asalto, pues se habían enfrentado directamente a él, siendo como era la aljama propiedad real. No obstante, la pena impuesta había sido el encarcelamiento de cinco o seis personas y el ajusticiamiento de un implicado en el asalto frustrado a la morería, por cuanto un ataque de esas condiciones a su persona debería haber sido contestado con la ejecución de trescientas o cuatrocientas personas sin juicios, privilegios, legalidades o solemnidades, e incluso con la aplicación de castigos espantosos (Archivo Corona de Aragón (ACA): C 1878:66v-67v (13/07/1391); Archivo Corona de Aragón (ACA): C 1961: 41v-42v y 43r;

Nirenberg, 2016 [2014], p. 94). Del mismo modo, conminaba el monarca a su hermano a que volviera a restaurar la aljama en su estado original y a recuperar los bienes sustraídos a los judíos. La conversión, pues, no fue la búsqueda principal de los asaltantes a la judería, dado que el hurto y saqueo de los bienes, así como la desaparición de los documentos de deudas prestatarias, fueron las verdaderas motivaciones. Aunque el infante Martín intentó restablecer todo aquello sustraído a los judíos, fue bien poco lo que consiguió recobrar (Gampel, 2016, pp. 31-34 y 325-336; Nirenberg, 2016 [2014], pp. 94-95).

Como resultado de ese fatídico domingo de julio, la judería quedó prácticamente desolada. El 2 de octubre de 1392 Juan I la disolvió ante la aparente poca presencia judía[8], aunque el 31 de diciembre del mismo año la volvió a refundar, eso sí, con una reducción de espacio más que considerable (Azulay e Israel, 2009, pp. 245-247, 276 y 278; Hinojosa, 2007, pp. 103-104). Por otro lado, los espacios más emblemáticos fueron clausurados y cristianizados, lo que materializó el triunfo del cristianismo sobre el judaísmo. Apropiarse de aquello significativo para la fe mosaica –y durante el periodo de conquista de al-Ándalus, lo propio con lo islámico– era una medida que laureaba la victoria de un culto sobre otro y, por tanto, de la invalidez y falsedad del vencido (Calvo, 2016, pp. 129-148; Serra, 2014, pp. 283-306; Urquízar, 2003, pp. 523-531)[9].

Por ello, se entiende la expropiación del cementerio judío, conocido como *fossar dels juheus*, y la clausura de las sinagogas, tanto las pequeñas, ubicadas en viviendas particulares, como la mayor y principal, que fue refundada como templo cristiano, bajo la advocación de san Cristóbal. Esta nueva iglesia se convertiría en centro de reunión para los nuevos cristianos, donde se establecería su propia cofradía y cementerio (Azulay e Israel, 2009, pp. 131-133; Boix, 1980 [1849], pp. 162-163; Gregori, 2021; Nirenberg, 2016 [2014], p. 101);

[8] "[…] totes les tanques e clausures fetes en les juheries vella e nova, sien derrocades e ubertes del tot, encara tots portals per xichs e grans que fossen entrada en la juheria, sien del tot desfets e totes les entrades sien sens tot embarch carrers publichs sens senyal de tanca o portal" (ACA, reg. 1905, f. 32v). Cf. Rodrigo y Pertegás (1992 [1913], pp. 16-17).

[9] Merback apunta que: "[…] christian propriety over the sacred places once occupied by infidels –jews and, in later variations, muslims– would invariably be 'restored' by god through miraculous means. Symbolic appropriation of sacred space is a prevalent theme in a variety of ancient legends, and many of these made their way into medieval miracle collections in the thirteenth century" (2008, p. 318).

Orellana, 1985-1987 [1923], pp. 415-417; Rodrigo y Pertegás, 1992 [1913], pp. 21-22; Teixidor y Trilles, 1895 [1767], II, pp. 171-177).

Ya como monarca aragonés, Martín I aprobó las ordenanzas de la cofradía el 20 de enero de 1399, bajo el patronazgo de san Cristóbal, como la de Gandía, fundada en julio de 1403. Esta nació, al parecer, por la necesidad de establecer un espacio de enterramiento para los conversos y se estableció en el Hort d'En Vassall, cerca de la parroquia de San Andrés, emplazamiento próximo a la antigua judería. En Valencia, además, se constituyó otra cofradía, la de San Amador, de la que no se tiene mucha información, que fue forzosamente fusionada con la de San Cristóbal por orden real. El 22 de enero de 1420 el monarca, Alfonso V (1396-1458), estipuló que, debido a las confrontaciones entre una y otra, ahora tenían que pasar a unirse en una, pues parece ser que las cofradías sirvieron como instrumentos de articulación en los conflictos entre los integrantes de ambas (Castillo, 1993, pp. 183-206; Hinojosa, 2009, p. 98).

En cuanto al cementerio, estaba ya plenamente integrado a inicios del siglo XV, y desde el 15 de enero de 1403 el rey Martín I había autorizado a los cofrades disponer de un osario propio. En 1419, por disposición real, se prohibía la ampliación del "fossar de sent Cristòfol", puesto que los conversos podían enterrarse en cualquier parroquia y no exclusivamente en la de la cofradía. No obstante, Alfonso V concedió licencia en 1453 para la compra de una casa y un huerto, con la idea de ampliar el hospital y el cementerio (Castillo, 1993, pp. 183-206; Hinojosa, 2009, pp. 96-104).

Pero, volviendo al patronazgo de la nueva iglesia, hay que entender que la elección de este santo estuvo motivada por uno de los milagros obrados la noche del pogromo: la visión por parte de un judío de la figura, tal como se pintaría a san Cristóbal, sobre la sinagoga mayor[10]. Aunque esta descripción podría llevar a pensar que se tratase de una imagen gigantesca, que el judío confundió con un san Cristóbal, este mártir es un paradigma de conversión, y su presencia tiene mucho que ver con lo que ocurrió en Valencia el 9 de julio de 1391.

[10] "[…] un Juheu, al començament del dit esvaiment, veu sobre la sumitat de la dita Sinagoga un Hom, fort gran e soberch, ab una Creatura en lo coll, a semblant que hom pinta Sent Christòfol" (AMV, Lletres missives g-3/5, f. 30v-31r).

2. El culto a san Cristóbal: de las iglesias a los hogares

Cuenta la leyenda que el santo era un gigante originario de Licia llamado Réprobo, que quería asistir al mayor rey que existiese en Canaán. Cuando encontró a aquel que parecía el más grande, decidió ponerse a su servicio. Pero cuando vio que el monarca se santiguaba ante la mención del diablo partió a la búsqueda del personaje que atemorizaba a su señor. Encontró una banda de merodeadores, entre los cuales uno manifestó ser aquel a quien buscaba. No obstante, su nuevo patrono tenía miedo a la cruz, y cuando Cristóbal se percató, lo abandonó y fue en busca del Salvador. Un ermitaño le instruyó en la fe de Cristo; de este modo pasó a consagrar su vida al cristianismo, y logró numerosas conversiones antes de su martirio (Vorágine, 1982 Ed., pp. 405-409).

El mensaje detrás de esta historia es claro: ni el poder de los reyes o del diablo pueden hacer frente al de Dios. Uno puede caer en error de servir al señor –o religión– equivocado, pero con voluntad y convicción se puede enmendar la falta. Del mismo modo, los judíos podían seguir ciegos a la verdad o desprenderse del velo y comprobar que la venida de Cristo había supuesto la superación de la Antigua Ley. Solamente la conversión era válida.

Con todo, la figura de san Cristóbal no es conocida por su trabajo evangelizador, ni por su vida antes de convertirse al cristianismo. El de Licia, como atestigua su iconografía, era fácilmente identificable, por ser uno de los pocos santos que tuvo el privilegio de sostener a Cristo. Como penitencia por su pasado, el ermitaño mandó a Cristóbal ayudar a cruzar a los peregrinos un río caudaloso y sin puentes, pues era de constitución gigantesca.

Una de las veces, un niño, representado en las imágenes con una esfera en la mano, solicitó su servicio y, al ir cruzándolo, el santo iba notando cada vez un peso mayor sobre sus hombros. Cuando llegó al otro lado de la orilla le preguntó al púber cómo podía pesar tanto, a lo que este, revelando que en realidad era Jesús, le respondió que era a causa de cargar con el peso de los pecados del mundo. Es de esta manera como se configura la leyenda de Cristóforo y como adquiere su nombre, "el portador de Cristo". Por tanto, del mismo modo que el santo, el cristiano también debía llevar al Hijo de Dios en su cuerpo,

en el alma y en la boca (García Cuadrado, 2000, pp. 343-366; Jaquero, 2016, pp. 237-255; Londoño, 2015, pp. 361-390)[11].

Con respecto a su devoción, durante el periodo medieval san Cristóbal fue adquiriendo una notable relevancia, debido a los poderes taumatúrgicos que se le atribuían, protector contra la muerte súbita. Esta popularidad, a su vez, promovió la proliferación de imágenes suyas, no circunscritas a ámbitos religiosos, sino detectadas también en espacios laicos. Gracias a las corrientes espirituales nórdicas que empezaron a fluir por toda la península, entre las que destacaba la *Devotio moderna*, la piedad se volvió hacia el plano de lo personal e íntimo. Aunque esto no significó la desaparición de las prácticas devocionales públicas, sí potenció la difusión de la oración interna y con ella la propagación de imágenes de pequeño formato, como tablas, dípticos, trípticos o polípticos, fácilmente transportables, que servían de ayuda durante la plegaria (Hamburger, 2015, pp. 401-458; Hauf, 1998, pp. 261-302).

La meditación, pues, se convirtió en una vía fundamental para la comunicación entre el fiel y la divinidad. Al derramar su gracia santificadora en el corazón humano, Dios despertaba las emociones del corazón –amor, devoción, humildad dolorosa y esperanza alegre–, toda vez que entretejía el alma del pecador con la redención. Cuando era tocada por la divinidad, la persona se experimentaba a sí misma como una participante subjetiva que contribuía a su propio acercamiento a la eternidad: ella misma amaba y ella misma llevaba a Jesús en su corazón.

En esta correlación entre ambos mundos, si la meditación desempeñaba un papel primordial, no menos importante fue el de la visualidad, pues era la obra artística la que volvía presente al ausente y vivo al difunto, ayudaba a la memoria y despertaba la piedad transformando el material inerte. Con la dificultad que suponía ascender directamente al plano del intelecto sin los objetos visibles, la representación de la divinidad actuaba como nexo entre el fiel y el venerado, pero siempre vigilando no confundirlo con el prototipo. De esta forma, las imágenes se convertían en poderosas herramientas, con las

[11] "[…] después de su conversión, llevó a cristo de cuatro maneras: sobre sus espaldas, en cierta ocasión en que caminó con él a cuestas; en su cuerpo, por medio de la mortificación; en su alma, por la devoción, y en su boca, mediante la confesión y predicación de su doctrina" (Vorágine, 1982 Ed., p. 405).

que provocar y estimular las emociones humanas (Freedberg, 1992 [1989]; Hamm, 2016, pp. 14-15).

Pero, además, el uso de las efigies religiosas en la piedad íntima respondía a la necesidad de crear una realidad mental que se complementase con la imitación de las vidas de Jesús, María y los santos, convertidos en modelos de emulación permanente. Se esperaba que el fiel mostrase las mismas cualidades que estos personajes divinos, por lo que las prácticas espirituales adquirían implicaciones éticas y públicas.

Los objetos devocionales desempeñaban un papel central en la meditación, afectando a los sentidos y al alma de manera directa. Además, el rol de las prácticas nemotécnicas y de los movimientos físicos asociados a los ejercicios de piedad, como arrodillarse, contemplar una pintura, recibir una Sagrada Forma, oler el incienso, escuchar los oficios religiosos, recitarlos o tocar una reliquia, afectaban directamente al bienestar del espíritu del fiel. La importancia y participación del cuerpo durante los ejercicios espirituales eran una constante que se refleja tanto en las visiones, experimentadas muchas veces a través de la visualización de las imágenes religiosas, como en su propia representación. Las imágenes, pues, provocaban una empatía con lo percibido sensiblemente, y ayudaban reactivando la memoria y los sentimientos sobre las figuras santas en todas las etapas de sus vidas, variando las emociones en detrimento de cada suceso (Hamburger, 1998). Por ello, si se pensaba en Cristo resucitado se experimentaría alegría, pero si se meditase sobre su Pasión asaltaría la congoja. Del mismo modo, la historia de san Cristóbal debía inspirar a seguir su ejemplo, abandonar las creencias pasadas, abrazar el cristianismo y portar consigo a Cristo en el corazón.

Los primeros ejemplos de estas manifestaciones artísticas derivadas de la influencia de las nuevas corrientes espirituales se pueden rastrear hasta mediados de la Edad Media. En concreto, se detectan en los monasterios y conventos del siglo XIII, desde donde se difundió extramuros por la mediación de franciscanos y dominicos, pues sus edificios se encontraban generalmente en el centro urbano y tenían una estrecha relación con los laicos.

De hecho, fue especialmente a través de la orden de san Francisco como se extendió la creencia del poder de las imágenes, para exteriorizar y estimular las emociones, principalmente en relación con los textos literarios. Un precoz

ejemplo del uso de imágenes por los conventuales se encuentra en la historia de un tempranísimo escrito dominico, datado en 1260. En él se cuenta que, en las celdas, los frailes tenían representaciones de la Virgen y de su Hijo crucificado ante sus ojos –cabría entenderlas como pequeños paneles pintados colgados de los muros– para que cuando leyesen, orasen o durmiesen siempre estuviesen presentes en su recuerdo (Freedberg, 1992 [1989], pp. 24-26; Honée, 1994, p. 159).

En Valencia, la aparición de estas imágenes en los hogares fue propiciada por la buena coyuntura económica después de la superación de las crisis de la peste negra (1348) y de las guerras de la Unión (1347-1348) y de Castilla (1356-1369). Estas mejoras de la condición de vida permitieron que gente con un patrimonio económico limitado pudiera adquirir para sus domicilios bienes de cierto lujo, como pequeñas tablas con representaciones de Cristo, la Virgen o santos, amén de cortinas, telas pintadas, muebles decorados, estampas, etc.

Además, se estableció una especie de mercado en el que poder comprar todo este abanico de obras asequibles, hechas de antemano según la moda y los gustos de la clientela. Se diferenciaban del típico contrato entre comitente y artista, lo que generalizaba imágenes de módico precio y escaso valor, pero de gran demanda por su bajo coste. Este tipo de venta se documenta desde el siglo XIII, nacida en las *panden* de las ciudades flamencas, donde el comercio de copias de originales exitosos era un hecho frecuente y socialmente aceptado.

Aunque no había connotaciones negativas en estas reproducciones, se debe apuntar que esto originó una brecha en las propiedades del arte y se estableció una distinción entre obras de primera calidad y de consumo, destinadas a las masas populares. De Flandes e Italia, especialmente, se extendió a otros territorios, y en especial al Reino de Valencia, a causa del frecuente contacto mercantil. Asimismo, se consolidó un mercado de segunda mano, a partir de las almonedas *post mortem*, ya que cuando se adquirían estas piezas no se valoraba que fuesen elementos artísticos, o que tal o cual mano hubiese participado en su realización, sino que tuviesen un contenido piadoso. La existencia de estas compraventas certifica la importancia del uso de las obras religiosas para la comunidad cristiana, y se invalidan así las prohibiciones del siglo XIII recogidas en los *Furs* de la ciudad, que estipulaban que las efigies sacras no

podían elaborarse ni exponerse en público, bajo pena de veinte sueldos[12]. Esta obsesión por adquirir este tipo de representaciones revela la necesidad de los devotos, fuesen cristianos viejos o nuevos, de poner de manifiesto ante toda la comunidad su vinculación y participación en la fe, garante externo de la actitud interior (García Marsilla, 2001, pp. 163-194).

Normalmente, en especial en las familias con limitado patrimonio, estas imágenes se colocaban en cualquier lugar de la casa, inclusive en los más inverosímiles, como la cocina, donde más tiempo pasaban las mujeres y, sobre todo, en dormitorios. Esto se explica por la función apotropaica de las obras, pues al representar a personajes santos se creía que salvaguardarían a los creyentes de los males: enfermedades, muertes súbitas, tormentas, sequías, inundaciones, epidemias, etc.

La mentalidad en la Baja Edad Media entendía a los santos como protectores y defensores del mundo, manifestándose este poder mediante las imágenes a través de la fórmula del *transitus*, una suerte de transferencia entre prototipo y reproducción. Por tanto, más que por conseguir el favor divino, los cristianos querían beneficiarse de esas supuestas propiedades auxiliadoras. Es por ello por lo que se incrementó el culto a santos como santa Bárbara, san Sebastián o san Roque, estos dos últimos protectores de la peste, o del citado san Cristóbal, garante contra la muerte súbita y, por ello, inconfesada. De hecho, García Marsilla (2001) aporta un listado de los temas religiosos más representados en el que destacan algunos santos, como san Miguel Arcángel o el gigante de Licia (García Avilés, 2009, pp. 25-35; García Marsilla, 2001, pp. 172 y 176).

Se puede comprobar, pues, que en el contexto de la Valencia bajomedieval la efigie de san Cristóbal no solamente debía ser bien conocida, sino también fácilmente identificable, en su forma y atributos externos. La creencia en sus capacidades taumatúrgicas potenció la circulación de sus imágenes, por lo que no sería extraño considerar que en la mayoría de los hogares cristianos hubiera algún tipo de representación de este santo, como pequeñas tablas o estampas. Además, estas representaciones podrían haber sido usadas durante la oración,

[12] "Dels vults e de les images. Los vults ne les images de Déus ne dels sants públicament no sien entallats, ne feits ne pintats en les places, ne sien posats ne portats a vendre per les places; e qui ó farà pach XX sous per pena" (Furs de València, 1974, p. 123).

sirviendo la leyenda de san Cristóbal como ejemplo para la imitación diaria, es decir, llevando consigo a Cristo en todo momento.

3. El san Cristóbal que habló

No obstante, volviendo a la aparición de la noche del 9 de julio, no fue por las creencias apotropaicas por lo que se debió manifestar el santo en la sinagoga, sino más bien por uno de los aspectos de su leyenda, el de la conversión. De hecho, con el tiempo, el prodigio de la visión de san Cristóbal empezó a alterarse y a añadirse pasajes que acentuaban el milagro. Escolano recoge en su *Década Primera de la Historia de la Insigne y Coronada Ciudad y Reyno de Valencia* (1610) un relato en el que rabinos y sacerdotes escucharon una portentosa voz que provenía del altar mayor, en estos términos:

> Judíos, dejaos ya de ofender á Dios en seguir vuestros caminos errados, pues hasta las oraciones que aquí estais ofreciéndole se convierten en culpas contra vosotros y en ruina de vuestras almas y vidas. Yo soy Cristóbal, uno de los siervos de Jesucristo, gran Rey de la gloria, que le llevé en mis hombros: convertíos á él y doleos de vuestro obstinado error. Recibid el Bautismo y desocupadme esta casa, que el Señor ordena que se dedique á mi nombre; y de su parte os amonesto, que si poneis duda en mis palabras descargará sobre todos una nube de persecuciones y yo derribaré vuestra sinagoga sobre vosotros (Escolano, 1878-1880, I, libro v, cap. X, p. 504).

Continúa Escolano narrando que durante tres días resonó la advertencia hasta que, asustados pero decididos, los rabinos y su gente, armados con picos y azadones, descubrieron una pequeña efigie de san Cristóbal. No obstante, tampoco así el aviso fue escuchado, dado que, como apunta san Agustín en el sermón 113 A, 2, los judíos no quieren escuchar ni a los profetas ni a Moisés, pues hacerlo significaría creer en el propio Cristo (Jn 5, 46).

Poco después de este suceso, la judería fue asaltada. Ese día volvieron a oírse las voces del mártir, y un grupo de temerosos judíos resolvieron coger la imagen y formar una cruz con dos palos, para demostrar su voluntad de convertirse. Así, se procedió a bautizarlos bajo la atenta mirada de un san Cristóbal que

obró otro milagro, al encender y mantener la lumbre de las lámparas sin cebo durante días en el interior de la refundada iglesia. Además, el historiador añade que empezaron a aparecer en esquinas de calles y plazas imágenes del gigante, pues era "[…] uno de los reparos contra los azotes de Dios" (Escolano, 1878-1880, I, libro V, cap. X, pp. 504-506). Este último apunte se debía al poder taumatúrgico antes mencionado de san Cristóbal, cuya visión diaria protegía de la muerte repentina, por lo que su efigie era sumamente representada, como aquella de grandes dimensiones, ubicada en uno de los muros de la catedral tras el pogromo de 1391 (García Marsilla, 2001, p. 176).

El padre Jacinto Ortí publicó en 1740 la *Historia del hallazgo de la imagen de S. Christoval, sus milagros, y fundacion del Real Convento de Religiosas Canongesas Agustinas en la Ciudad de Valencia*, donde brindaba un relato mucho más dilatado y tan lleno de detalles que parecía ofrecer una versión distinta (Ortí y Mayor, 1740). Esta obra recoge aportaciones de los estudios centrados en el prodigio de la aparición de la efigie del de Licia y de la que, como señala Teixidor, no está exenta de errores. El dominico e historiador, en *Antigüedades de Valencia: observaciones críticas donde con instrumentos auténticos se destruye lo fabuloso, dejando en su debida estabilidad lo bien fundado*, escrita en 1767 y publicada en 1895, cuestiona parte de las narraciones sobre los hechos milagrosos en torno a la visión e imagen, a la vez que va desmontando algunos de los argumentos esgrimidos por sus antecesores. El hecho de no haber identificado al judío que dijo haber visto la figura, ni la constatación de testigos que afirmasen la veracidad de la manifestación de la voz de san Cristóbal en la sinagoga, son solo algunos ejemplos del aura de misticismo e irrealidad que alteraba lo que verdaderamente aconteció esa noche de julio (Teixidor y Trilles, 1895 [1767], II, pp. 170-174).

Lo cierto es que al día siguiente se purificó y se consagró la sinagoga bajo el patrocinio y protección de san Cristóbal, y se colocó una imagen suya, tal y como recoge Teixidor:

> […] de madera, de altitud de palmo i medio, i el color de su rostro casi moreno, pero agraciado. Está en pie, sustentando su mano derecha sobre una palma, teniendo sentado sobre el ombro izquierdo al Nino Jesus de color mas salido i blanco con un globo con la mano izquierda, i levantada la derecha, i todo sobre una pequeña peaña que es de la misma madera. Esta la santa Imagen llena de

> preciosas joyas, perlas, i diamantas con que la ha vestido la devoción i gratitud de los fieles (Teixidor, 1895 [1767], II, p. 172)[13].

Según Ortí, esta era la imagen encontrada a los pies del altar mayor de la sinagoga. Pero, si recordamos lo ocurrido la noche del asalto a la aljama, el judío que dijo haber tenido una visión se refería a un hombre que identificó como san Cristóbal, porque lo reconoció a partir de las imágenes que del mártir habría podido ver, ya que lo describe tal como se pintaría su efigie. La interpretación es libre y doble, dado que, al no haber una mayor especificación, cabe la posibilidad que fuera tanto una aparición física como pictórica. Es revelador, sin embargo, que sea a partir de este relato que las posteriores narraciones incluyan ya una imagen del santo. Una imagen que nada tiene que ver con la pintura, pues las descripciones se refieren a una pequeña talla escultórica. Esta, además, estaba imbuida de la santidad, pues lo sagrado se había manifestado a través de ella por medio del *transitus*. La figura era un catalizador de la divinidad que permitía que lo intangible e invisible se hiciera real, al mismo tiempo que certificaba que el mayor templo judío se erigía sobre un suelo sacro que otrora fue cristiano (García Avilés, 2009, pp. 25-35).

4. Conclusiones

Otorgar orígenes formidables a ciertas imágenes fue una práctica habitual durante la conquista de al-Ándalus. Para el mundo cristiano, este proceder legitimaba la toma de ciudades y tierras, que antes habían pertenecido a sus antepasados. La aparición de las efigies, especialmente, Vírgenes y santos, muchas de ellas imbuidas con poderes, no hacían más que confirmar y corroborar el pasado cristiano (Serra, 2014, pp. 283-306). El ejemplo de san Cristóbal venía a significar, por un lado, la sobrenaturalidad de la talla y, por otro, la inevitabilidad de la cristianización de la sinagoga, pues aparte de ser el receptáculo de una imagen santa –escondida en el altar–, era asimismo un espacio cristiano que había sido ocupado por la herejía judía.

[13] La descripción la resume a partir de Jacinto Ortí (Ortí y Mayor, 1740, pp. 96-98).

Pero, más allá del plano de lo milagroso, cabe preguntarse si hubo otras razones para la advocación de la sinagoga en la iglesia de san Cristóbal. Si Teixidor ni sus predecesores se cuestionaron el porqué; sí lo hicieron los editores, bajo la dirección de Roque Chabás, de *Antigüedades de Valencia*. Según ellos, la elección del gigante de Licia es clara, en tanto que el 10 de julio es la celebración de su fiesta en el santoral, y para ello se sirven de un calendario medieval, donde se especifica que ese día se celebra la onomástica del gigante. Este se localiza en un códice del archivo de Alzira, identificado con el número 38, en el que se encuentra copiado el *Aureum opus* hasta el reinado de Pedro IV; y poco después el del año 1354 (Chabás y Llorens, 1893, pp. 27, 68; Gampel, 2016, p. 45; Teixidor, 1895 [1767], II, p. 172).

No obstante, que el 10 de julio sea el día dedicado a san Cristóbal no excluye que la elección de este fuese concebida de acuerdo con las conversiones. El propio Teixidor, al enfrentarse a la incapacidad de los jurados para esclarecer quién dio el aviso de la aparición de san Cristóbal y si había algún motivo por el que fuese él y no otro santo, no encuentra argumentación alguna.

Si, en verdad, la única razón por dedicar la sinagoga al gigante de Licia fuese por el día del santoral, no habría pasado desapercibido ni para el Gobierno ni para la ciudad, siendo como era san Cristóbal un mártir popular y muy querido en este tiempo por sus poderes apotropaicos. Otro debía ser el motivo por el que se considerase como patrono del nuevo templo cristiano, y, según lo expuesto sobre su vida e iconografía, parece probable que su elección fuese motivada por ser una persona que, a pesar de errar, de querer servir al mismísimo diablo, se convirtiese, aceptase la superioridad de la fe de Cristo y llegara a ser su portador. Este mensaje debía estar presente y calar en un momento en el que el judaísmo era combatido con agua y sangre.

Además, aunque la advocación fuese motivada únicamente por su onomástica, la realidad es que san Cristóbal se convirtió en un icono en el que los neófitos se ampararon y, con el tiempo, lo que habría nacido como una casualidad pasó a tener un significado mucho más profundo y potente para la comunidad cristiana, tanto vieja como nueva. Para unos, su imagen representaba la protección contra la peste y la muerte súbita; para otros, la propia iconografía podría testimoniar la necesidad de llevar a Cristo con uno mismo.

5. Bibliografía

Amelang, J. S. (2011). *Historias paralelas: Judeoconversos y moriscos en la España moderna*. Madrid: Akal.

Azulay, M., e Israel, E. (2009). *La Valencia judía. Espacios, límites y vivencias hasta la expulsión*. València: Consell Valencià de Cultura (Sèrie minor, 65).

Baer, Y. (1998) [1945]. *Historia de los judíos en la España cristiana*. Barcelona: Riopiedras.

Ben-Shalom, R. (2001). Sanctification of the Name and Jewish Martyrology in Aragon and Castile in 1391: Between Spain and Ashkenaz. *Tarbiz* (70), 227-282.

Calvo, S. (2016). De mezquita a iglesia: el proceso de cristianización de los lugares de culto de al-Ándalus. En P. Giráldez, y M. Vendrell (Coords.), *Transformació, destrucció i restauració dels espais medievals* (pp. 129-148). Barcelona: Patrimoni 2.0 Edicions.

Castillo, J. (1993). De solidaritats jueves a confraries de conversos: entre la fossilització i la integració d'una minoria religiosa. *Revista d'història medieval* (4), 183-206.

Chabás, R. (1893). Dos calendarios valencianos del siglo xiv. *El Archivo*, *VII* (I), 27-32.

Chabás, R. (1893). Dos calendarios valencianos del siglo xiv. *El Archivo*, *VII* (II), 65-68.

Danvila, F. (1891). Clausura y delimitación de la Judería de Valencia en 1390 a 1391. *Boletín de la Real Academia de la Historia* (18), 142-159.

Escolano, G. (1878-1880) [1610-1611]). *Décadas de la historia de la insigne y coronada ciudad y Reino de Valencia (1878-1880). Aumentada y continuada hasta nuestros días por Juan B. Perales*. València; Madrid: Terraza, Aliena y Compañía (Valencia: Impr. a cargo de Carlos Verdejo).

Freedberg, D. (1992 [1989]). *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*. Madrid: Cátedra.

Furs de València. A cura de Germà Colon i Arcadi Garcia, vol. II (1974). Barcelona: Barcino, Fundació Jaume I.

Gampel, B. R. (2016). *Anti-Jewish riots in the Crown of Aragon and the royal response, 1391-1392*. New York: Cambridge University Press.

García Avilés, A. (2009). *Transitus*: actitudes hacia la sacralidad de las imágenes en el Occidente medieval. En G. Boto Varela (Coord.), *Imágenes medievales de culto: tallas de la colección El Conventet: exposición, febrero-abril de 2010, Museo Arqueológico de Murcia* (pp. 25-35). Murcia: Consejería de Cultura y Turismo, Dirección General de Bellas Artes y Bienes Culturales.

García Cuadrado, M. D. (2000). San Cristóbal: significado iconológico e iconográfico. *Antigüedad y cristianismo: monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía* (17), 343-366.

García Marsilla, J. V. (2001). Imatges a la llar. Cultura material i cultura visual a la Valencia dels segles XIV i XV. *Recerques* (43), 163-194.

Gregori, R. (2021). Between Public and Private Spheres: the Valencian Jewish quarter in Christian Space. En M. Portmann (Ed.), *Otherness in Architecture and Space* (pp. 81-101). Bern: Peter Lang.

Hamburger, J. F. (1998). *The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*. New York: Zone Books.

Hamburger, J. F. y Palmer, N. (2015). *The prayer book of Ursula Begerin*. Dietikon; Zúrich: Urs Graf.

Hamm, B. (2016). Types of grace mediality in the late Middle Ages. En H. Laugerud, S. Ryan, y L. K. Skinnebach (Ed.), *The Materiality of Devotion in Late Medieval Northern Europe: Images, Objects and Practices* (pp. 10-35). Dublín: Four Court Press.

Hauf, A. G. (1998). Corrientes espirituales valencianas en la Baja Edad Media (siglos XIV-XV). *Anales Valentinos* (48), 261-302.

Hinojosa, J. (2007). *En el nombre de Yahveh. La judería de Valencia en la Edad Media*. València: Ajuntament de València (Colección "Estudis", 23).

Hinojosa, J. (2009). La hora de la muerte entre los conversos valencianos. *Cuadernos de Historia de España* (LXXXIII), 81-105.

Honée, E. (1994). Image and imagination in the medieval culture of prayer: a historical perspective. En H. W. van Os (Ed.), *The art of devotion in the late Middle Ages in Europe, 1300-1500* (pp. 157-174). Princeton: Princeton University Press.

Jaquero, A. (2016). El control de la religiosidad popular a través de los tratados pictóricos en el Siglo de Oro: Los casos de las imágenes de San Cristóbal y La Verónica. En J. A. Peinado y M. A. Rodríguez (Coords.), *Meditaciones*

en torno a la devoción popular (pp. 237-255). Córdoba: Asociación "Hurtado Izquierdo".

Lazar, M. (1991). The Lamb and the Scapegoat: the Deshumanization of the Jews in Medieval Propaganda Imagery. En S. Gillman, y S. Katz (Eds.), *Anti-Semitism in Times of Crisis* (pp. 38-80). New York: New York University Press.

Londoño, M. (2015). La imagen de una oración prohibida el culto supersticioso en torno a san Cristóbal. *Studia Aurea: Revista de Literatura Española y Teoría Literaria del Renacimiento y Siglo de Oro 9*, 361-390.

Merback, M. B. (2008) Cleansing the Temple: The Munich Gruftkirche as Converted Synagogue. En M. B. Merback (Ed.), *Beyond the Yellow Badge. Anti-Judaism and Antisemitism in Medieval and Early Modern Visual Culture* (305-345). Leiden; Boston: Brill.

Meyerson, M. D. (2004*a*). *A Jewish Renaissance in Fifteenth-Century Spain*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.

Meyerson, M. D. (2004*b*). *Jews in an Iberian Frontier Kingdom. Society, Economy, and Politics in Morvedre, 1248-1391*. Leiden; Boston: Brill.

Mitre, E. (1994). *Los judíos de Castilla en tiempo de Enrique III: El pogrom de 1391*. Valladolid: Universidad de Valladolid.

Narbona, R. (1992). *Pueblo, poder y sexo: Valencia medieval: 1306-1420*. València: Diputació de València.

Narbona, R. (2012). El trienio negro: Valencia, 1389-1391. Turbulencias coetáneas al asalto de la judería. *En la España medieval* (35), 177-210.

Nirenberg, D. (1999). Violencia, memoria y convivencia: los judíos en el medioevo ibérico. *Memoria y Civilización* (3), 31-53.

Nirenberg, D. (2001) [1996]. *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media*. Barcelona: Península.

Orellana, M. A. de. (1985-1987) [1923]. *Valencia antigua y moderna*, Vol. I / Vol. III. València: Librerías Paris-Valencia.

Ortí y Mayor, J. (1740). *Historia del hallazgo de la imagen de S. Christoval, sus milagros, y fundacion del Real Convento de Religiosas Canongesas Agustinas en la Ciudad de Valencia*. València: en casa de Cosme Granja.

Riera, J. (1980). Estrangers participants als avalots contra les jueries de la Corona d'Aragó el 1391. *Anuario de estudios medievales* (10), 577-583.

Rodrigo y Pertegás, J. (1992) [1913]. *La judería de Valencia*. València: Librerías Paris-Valencia.

Serra, A. (2014). A brave new kingdom: images from the sea and in the coastal sanctuaries of Valencia (XIII-XV centuries). En M. Bacci, y M. Rohde (Eds.), *The Holy Portolano. The Sacred Geography of Navigation in the Middle Ages. Fribourg Colloquium 2013* (pp. 283-306). Berlin; Boston: De Gruyter.

Stallaert, C. (2009). La conversion dans la Péninsule ibérique, la vision de l'anthropologue. En F. Sabaté y C. Denjean (Eds.), *Cristianos y judíos en contacto en la edad media. Polémica, conversión, dinero y convivencia: reunión científica en Girona (20-24 de enero de 2004)* (pp. 147-159). Lleida: Milenio (De Christianis et Iudeis ad invicem, 2).

Suárez, F. (2004). Cristianos contra judíos y conversos. En J. I. de la Iglesia (Coord.), *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV: XIV Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 4 al 8 de agosto de 2003* (pp. 445-481). Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.

Teixidor, J. (1895) [1767]. *Antigüedades de Valencia. Observaciones críticas donde con instrumentos auténticos se destruye lo fabuloso, dejando en su debida estabilidad lo bien fundado. Tomos II, bajo la dirección del Dr. Roque Chabás*. València: El Archivo. Reimpresión Valencia: Librerías París-Valencia.

Urquízar, A. (2003). La memoria del pasado en la cristianización de la mezquita de Córdoba durante la Edad del Humanismo. En J. A. Sánchez, y I. Coloma (Coords.), *Correspondencia e integración de las artes: 14º Congreso Nacional de Historia del Arte: Málaga, del 18 al 21 de Septiembre de 2002*, vol. 1 (pp. 523-531). Málaga: Departamento de Historia del Arte.

Vorágine, S. de la (1982 Ed.). *La leyenda dorada*. Edición de fray José Manuel Macías. 2 vols. Madrid: Alianza.

PASSION, CHARISMA AND GENDER IN AN ILLUMINATED MANUSCRIPT OF BONAVENTURE'S LIFE OF SAINT FRANCIS

PASIÓN, CARISMA Y GÉNERO EN UN MANUSCRITO ILUMINADO DE LA VIDA DE SAN FRANCISCO DE SAN BUENAVENTURA

Holly Flora[a*]

Fechas de recepción y aceptación: 24 de febrero de 2021 y 4 de marzo de 2021

Abstract: Written by then-Master General of the Franciscan Order, Bonaventure of Bagnoregio, the *Legenda maior* was declared the Order's only official account of Francis' life in 1266. Hundreds of surviving manuscripts of the *Legenda maior* attest to the text's popularity in the late middle ages and early Renaissance, but somewhat surprisingly, only a handful of such manuscripts are illustrated. Among these unusual, illuminated copies of the *Legenda* is a mid- fourteenth century codex known as MS 411, now kept in the Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele II in Rome. The manuscript contains seventeen miniatures or historiated initials altogether, each introducing a chapter of Bonaventure's *Legenda*. Remarkably, a kneeling woman is shown in supplication before Francis on at least four folios; she is likely the book's primary reader. In this paper, I will discuss the repeated inclusion of this woman's image in the manuscript, arguing that her likeness reveals how the *vita* of Francis was uniquely appropriated as a devotional tool for her. Intended as a précis to a longer book project, my study here raises larger questions about Franciscan texts, illustrated manuscripts, and lay devotion in Italy in Trecento.

[a] Art Department Faculty. Tulane University.

[*] Correspondencia: Tulane University. Art Department Faculty. 202 Woldenberg Art Center 6823 St. Charles Ave. New Orleans, Louisiana 70118. Estados Unidos de América.

E-mail: hflora@tulane.edu

Keywords: passion, genre, illuminated manuscript, saint francis, hagiography.

Resumen: Escrito por el entonces Maestro General de la Orden Franciscana, Buenaventura de Bagnoregio, la *Legenda maior* fue declarada el único relato oficial de la vida de san Francisco de la Orden en 1266. Cientos de manuscritos sobrevivientes de la *Legenda maior* dan fe de la popularidad del texto a finales de la Edad Media y principios del Renacimiento, pero sorprendentemente, solo se ilustra una pequeña cantidad de esos manuscritos. Entre estas copias inusuales e iluminadas de la *Legenda* se encuentra un códice de mediados del siglo XIV, conocido como MS 411, que ahora se conserva en la Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele II de Roma. El manuscrito contiene diecisiete miniaturas o iniciales historiadas en total, donde cada una presenta un capítulo de la *Legenda* de Buenaventura. Sorprende cómo una mujer arrodillada se muestra en súplica ante san Francisco en, al menos, cuatro folios; probablemente sea la lectora principal del libro. En este artículo se debate la inclusión repetida de la imagen de esta mujer en el manuscrito, argumentando que su semejanza revela cómo la *vita* de san Francisco se convirtió en un instrumento devocional para ella. Pensado como resumen de un proyecto futuro, este estudio plantea preguntas importantes sobre los textos franciscanos, los manuscritos ilustrados y la devoción laica en Italia en el Trecento.

Palabras clave: pasión, género, manuscrito iluminado, san Francisco, hagiografía.

Written by then-Master General of the Franciscan Order, Bonaventure of Bagnoregio, the *Legenda maior* was declared the Order's only official account of Francis'life in 1266[1]. Bonaventure's biography thus became an essential propaganda tool for the Franciscan Order as they promoted Francis' personal charisma, the extraordinary spiritual gifts that conditioned his sanctity[2]. Hundreds of surviving manuscripts of the *Legenda maior* attest to the text's popularity in the late middle ages and early Renaissance, but somewhat surprisingly, only a handful of such manuscripts are illustrated. Among these unusual, illuminated

[1] For discussion see, for example, Alberzoni (1997).

[2] Bonaventure was chosen by the Lesser Brothers to write the new biography in 1260 and presented both the *Legenda Maior* and the *Legenda Minor* in 1263. See Armstrong, Hellmann and Short (2001, pp. 21-23).

copies of the *Legenda* is a mid- fourteenth century codex known as MS 411, now kept in the Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele II in Rome[3]. Written in Latin, in an elegant, tidy Gothic script, and embellished with gold leaf and jewel-like colors, this is a luxury codex, despite containing the story of a saint devoted to poverty. The manuscript contains seventeen miniatures or historiated initials altogether, each introducing a chapter of Bonaventure's *Legenda*.

Remarkably, a kneeling woman is shown in supplication before Francis on at least four folios; she is likely the book's primary reader. In this paper, I will discuss the repeated inclusion of this woman's image in the manuscript, arguing that her likeness reveals how the *vita* of Francis was uniquely appropriated as a devotional tool for her. Intended as a précis to a longer book project, my study here raises larger questions about Franciscan texts, illustrated manuscripts, and lay devotion in Italy in Trecento. I will start by presenting some basic information about MS 411 itself, and then move into discussions of each image in which the kneeling laywoman appears.

1. MS 411: An Introduction

Despite its importance as a rare, illustrated copy of Francis'vita, MS 411 has received relatively little attention from scholars.[4] A few excellent short essays in Italian, including those by Silvia Mazzini, Francesca Manzari, and Milvia Bollati, have addressed questions about the manuscript's date and origins[5].

Although earlier studies located the codex in Emilia-Romagna, Francesca Manzari convincingly localized and dated MS 411 to Milan circa 1350. Her arguments are based on stylistic comparisons with an unknown missal in the Vatican Library, as well as her discovery of a dated manuscript, painted in 1350

[3] On this manuscript, see the excellent short study (Mazzini, 2000).

[4] MS 411 was acquired by the Biblioteca Nazionale from a private collection in 1891. Its earlier history is unknown. It was exhibited in a landmark 1953 exhibition in Rome; Muzzioli (1954, pp. 153-154, cat. No. 224).

[5] In addition to the Mazzini study cited above, see Manzari (2014*a*, pp. 711-724) and for earlier bibliography on MS 411 and a brief analysis of its iconography, see Bollati (2014, pp. 725-737).

in Milan, by the same illuminator, now in the Ambrosiana Library. Manzari also rightly pointed out that MS 411 is an unusual adaptation of the text of the *Legenda* for devotional use[6]. Unlike in northern Europe, where books of hours were already becoming the most popular devotional text for lay readers, in Italy we find fewer books of hours and more instances of other texts being illustrated for use in personal meditation[7].

Thus as Manzari (2014) has pointed out, MS 411's text-image structure is very much influenced by other types of manuscripts produced in this period[8]. The illuminations vary in format and size; some are rectangular miniatures, as seen in the frontispiece (Figure 1), while in other cases, one or more scenes are embedded within historiated initials, as at the beginning of Chapter 5 (Figure 2), recalling the illustration of antiphonaries or other liturgical manuscripts. In one instance, to introduce Chapter 3 on the founding of the Franciscan Order, three scenes presented are vertically in a series of quatrefoils, dividing the two columns of text on the page, a structure echoing that seen in illuminated bibles (Figure 3). The illuminator therefore synthesized various strategies of illustration to present Francis' life for his aristocratic female reader.

The manuscript lacks heraldry or inscriptions that would help to identify its original owner or owners, but visual clues about them can be seen throughout the manuscript. The frontispiece shows Christ as the Man of Sorrows flanked by the Virgin at the viewer's left and John the Evangelist on the right (Figure 1). The Virgin presents a friar, who kneels behind a haloed figure of St Francis and a smaller friar who wears a red cardinal's hat. The diminutive friar may be intended as Bonaventure, the text's author, who had not yet been canonized (Bollati, 2014, p. 729). John presents a kneeling female figure wearing a veil, wimple, and a green dress decorated with a row of tiny white buttons. The same female supplicant appears later in the manuscript wearing blue, kneel-

[6] Manzari discusses the production and use of books of hours for devotional purposes, see Manzari (2013, pp. 153-209). See also Manzari (2010, pp. 141-160).

[7] In a number of Manzari's publications, there is discussion surrounding the lack of production and use of books of hours in Italy in comparison to other parts of Europe. See Manzari (2014*c*, pp. 21-41; 2014*b*, 269-299; 2010, pp. 141-160).

[8] See Manzari (2004, pp. 1-16); Frugoni and Manzari (2006); Manzari (2014*a*, pp. 711-724; 2014*b*, pp. 269-299).

ing beneath an image of Francis among animals (Figure 4), within a scene of Francis' stigmatization (Figure 5), and kneeling before Francis in glory in the manuscript's final image (Figure 6). She is therefore the most likely candidate for the primary reader or owner of the book. The kneeling friar who is shown in the frontispiece and in the final image is perhaps a relative or may be the woman's spiritual advisor; his appearance at the beginning and end of the text implicates him as a devotional guide or advocate (Mazzini, Ms. 411, p. 12). Luxury books such as this were often used by families in this period, so if indeed the friar and the woman were related, we cannot rule out the possibility that he too could be considered a reader of this manuscript.[9]

In her outstanding study of supplicant figures in French books of hours, Alexa Sand has argued that such depictions are intentionally self-reflexive, allowing aristocratic, and often female, readers to see themselves appropriating spiritual truths as they looked at their own images alongside those of the holy figures (Sand, 2014, p. 158).

As such these figures were not simply commemorative, but helped actively engage a manuscript's readers in spiritual self-scrutiny on a path to repentance and redemption. In MS 411, which, as mentioned earlier, seems to appropriate certain elements from books of hours, a similar strategy is at play. By gazing on her own image portrayed alongside that of Francis and other spiritual models, the female reader could envision herself personally witnessing Francis'life and actively partaking in his sanctity. To explore how this mode of personalized meditation on Francis' life might have worked for the female reader, I will now discuss each of the four, possibly five, images in MS 411 where she is included. We will follow this reader on a journey through this manuscript, tracing her devotional progress through the life of Francis.

2. Learning by His Example: The Frontispiece

As previously mentioned, the frontispiece is where the first depiction of the kneeling woman occurs in MS 411 (Figure 1). Significantly, she is shown

[9] See, for example, Smith (2003).

kneeling alongside Francis, Saint Bonaventure, and the unknown friar before an image of Christ as the "Man of Sorrows," an iconography borrowed from Byzantine visual traditions. Later termed "Man of Sorrows" in reference to Isaiah 53's description of the Messiah's suffering, this kind of image, also sometimes called an *imago pietatis*, found favor with the Franciscans, who emphasized Christ's suffering in their theology.[10] Here, Christ emerges from a stone sarcophagus, shown nude from the waist up with his arms crossed in front of him, his head bowed, and eyes closed. Christ's head slumps toward the viewer's left, directly facing the figure of Francis just below him. The Man of Sorrows here is flanked by Mary and John the Evangelist, the two saints who witnessed Christ's Crucifixion, who serve here also to present the manuscript's two readers, the friar and the woman. The frontispiece here therefore serves multiple purposes. First, it is an iconic devotional image upon which the readers might meditate. At the same time, the inclusion of the female reader's image, along with those of the other figures, sets up a broader instructional mode for her reading of the entire manuscript.

Shown at right, facing the three male supplicants who are also included, the female reader looks up toward the face of Christ, mirroring the gazes of both John and Mary. Her focus on them, as well as John's presentation of her, suggest first that her primary focus should be on Christ himself. And yet there is a further layer to this prescribed devotion to Christ's Passion. At left, Francis is shown kneeling, gazing directly into the still-bleeding side wound of Christ. The unnamed friar, who, as will be discussed further later, may be related to the kneeling woman, kneels directly behind Francis and, like the saint, looks intently at the wound in Christ's side. The gazes of these two friars suggest another kind of intimacy with Christ's suffering, one consistent with the general Franciscan emphasis on Christ's wounds, but more specifically expressed in meditation on the side wound.

By the time of this manuscript's making in the mid fourteenth century, the side wound had become the subject of more widespread devotion. For example, it is depicted in enlarged form on the pages of several Books of Hours from

[10] On the Franciscans and the iconography of the Man of Sorrows see Seubert (2011, pp. 28-32).

this period, including some made for female readers, like the Prayer Book of Bonne of Luxembourg (Figure 7)[11].

In some of these examples, the image of the wound resembles (at least to some modern scholars) the image of a vagina, calling to mind medieval devotional literature connecting the love and suffering of Christ to motherhood and procreation[12]. In itself, then, the side wound became a focal point in prayerbooks, serving as a visual portal for devotees to enter imaginatively into Christ's crucified body.

On the frontispiece of MS 411, the attention paid by Francis and the friar to Christ's side wound sets them up as devotional models whose conduct might inspire the woman to deepen her own meditative experience of Christ's suffering. As we shall see later, the kneeling woman herself is eventually granted visual access to the same wound as it appears on Francis' body during his Stigmatization. For now, she might look at the frontispiece and note how Francis himself, and the friar she probably knew personally, might serve as examples for devotion to Christ's Passion. As will be discussed further below, the side wound also had especial meaning for the Order because of some of the details revealed in Francis'own hagiography[13].

There is one more detail in the frontispiece that points the female reader squarely towards Francis' life as an example. In contrast to all of the other figures in the image, including the woman, the kneeling cardinal, who is probably Bonaventure, turns his eyes not to Christ, but to the kneeling woman. Presented by Francis, Bonaventure thus seemingly invites the woman to enter into the experience of Christ's suffering through the recounting of Francis' life that is in the book in her hands. As Bonaventure states in the Prologue (the very text to which this image relates):

> The grace of God our Savior has appeared in these last days in his servant Francis to all who are truly humble and lovers of holy poverty, who, while venerating him in God's superabundant mercy, learn by his example to reject

[11] On this prayerbook, now in the Cloisters Collection, the Metropolitan Museum of Art, New York, see for example Hand (2013, pp. 13-14, 105-8, 146-49, 158, figs. 3.1-3.2).

[12] See, for example, Easton (2006, pp. 395-414) and Lewis (1997, pp. 204-229).

[13] See, for example, discussion in Chatterjee (2014, pp. 163-206).

> wholeheartedly ungodliness and worldly passions, to live in conformity with Christ and to thirst after blessed hope with unflagging desire (Armstrong, Hellmann and Short, 2001, p. 492).

The frontispiece here therefore marks Bonaventure's text as a means by which the reader might venerate Francis and "learn by his example." The images that follow that include the female reader serve as signposts for her as she journeys through Francis'life.

3. Poverty and Charisma: The Three Virtues

The kneeling image of the woman does not appear again in the manuscript until later. Meanwhile, through the next five images following the frontispiece, the reader observes Francis' path to conversion. The journey begins with Francis' donation of his cloak to a beggar and his dream of the Palace of Arms (Figure 8) and continues with the scene of his prayer and vision in the church of San Damiano, paired with his public renunciation of his father's wealth (Figure 9). The reader continues to follow Francis' path to sanctity as she observes the scenes of the Dream of Pope Innocent III and the approval of the friars' rule (Figure 3), and the arrival of Francis and his early brothers at the hermitage of Rivotorto (Figure 10). Francis' spiritual gifts then start to emerge more and more dramatically, as he is able to endure the cauterization of his optic nerve without pain (Figure 2) and drives demons from the city of Arezzo (Figure 11).

It is this context that we can begin to understand the progressive nature of the image program of MS 411. At this point in the text of the *Legenda*, Bonaventure begins to speak explicitly of Francis' charismatic gifts and his ability to grow in them. Devotion to poverty is the ultimate key to this growth for Francis, and the illumination placed at the beginning of Chapter 7 shows two episodes relating to that virtue (Figure 12). The first is an incident in which a companion of Francis witnesses a bag of money turn into a serpent, and then encounter between Francis and the three personified virtues: poverty, chastity, and obedience.

Mazzini has pointed out that the three figures here seem to be represented in the three stages of womanhood –virgin (the figure in red and blue), wife (the

central figure who has a wimple) and widow (the figure closest to the viewer with wimple and veil) (Ms. 411, pp. 22-23). As outlined in the twelfth century female monastic text, the *Speculum virginum*, these three stages of womanhood also represent a hierarchy of spiritual perfection, with the virgin, who personifies poverty here, as the ultimate model[14]. Mazzini also noted that the widow depicted resembles the figure of the book owner (Ms. 411, pp. 22-23). If indeed this image is intended to refer to her, it would serve not only as a reference to her possible current state of life (as a widow), but also encourage devotion to the virtues Francis espoused, leading to spiritual perfection.

As I began to consider the question of the female supplicant and her interest in the life of Francis, I found recent discussions of charisma to be helpful. Since September 11, 2001, there has been increased interest in public discourse and among scholars in notions of charismatic authority, both as it concerns preaching, for example in the Islamic world pre-and post 9/11, and also in the world leaders that have been elected since that time. But how do we understand charisma now and how is it different than the way fourteenth century audiences understood it? Today's *Oxford English Dictionary* (2020 Ed.) defines charisma in very broad terms, as the "compelling attractiveness or charm that can inspire devotion in others". Modern concepts of charisma thus center on the magnetism of an individual. Similar notions are seen in the sociological theories of Weber, who almost a century ago wrote of charisma in terms of a cult of personality:

> A certain quality of an individual personality by virtue of which he is set apart from ordinary men and treated as endowed with supernatural, superhuman or at least specifically exceptional powers or qualities. These are such as are not accessible to the ordinary person but are regarded as of divine origin or as exemplary, and on the basis of them the individual is treated as a leader [. . .] What is alone important is how the individual is actually regarded by those subject to charismatic authority, by his "followers" or "disciples" (Weber, 1947, p. 329).

For Weber, the charisma of an individual also depends heavily on those who become subject to that person's extraordinary powers. As a public relations

[14] See discussion in Mazzini (Ms. 411, pp. 22-23), and also Frugoni (1995, p. 425, fig. 2).

strategy as well as an act of devotion, Pope Francis took Francis of Assisi as his namesake because of the way modern audiences understand the saint's charisma, as a product of personal charm and spiritual gifts. Saint Francis' exceptional piety and humility endowed him with such gifts to an extreme, as he was gifted with the physical experience of Christ's suffering via his stigmata[15].

Weberian and religious notions of charisma have also garnered interest recently among scholars of medieval and early modern Europe. Jaeger has noted how Francis' life has been considered charismatic both in terms of modern and medieval usages of the term (Jaeger, 2018, pp. 181-204) and Gustafson has explored Bonaventure's take on charisma as it influenced the spatial organization of Franciscan architecture Gustafson (2018, pp. 323-347). Although scholars note the connection between Weber's theories of charisma and the traditional religious usage of the term, Gustafson has pointed out some crucial distinctions between Weberian concepts of charisma and its meaning in a medieval Christian context.

The word "charisma" derives from the Greek "Kharis" meaning "a free gift or favor specially vouchsafed by God; a grace, a talent". Its usage Christian traditions derives from Paul's first letter to the Corinthians, chapter 12, listing spiritual gifts such as wisdom, faith, knowledge, healing, miraculous powers, prophecy, distinguishing among spirits, and speaking in and interpreting tongues"[16]. Paul goes on to implore the church at Corinth to, ". . .be zealous for better gifts [*charismata meliora* in the Vulgate]. And I show you yet a more excellent way" (1 Corinthians 12:31). Receipt of such gifts of the Holy Spirit was in fact fundamental to the process of redemption. Thus unlike Weber, for whom charisma depends on the divine anointment of an individual, in the Pauline tradition there is the potential for all Christians to receive spiritual gifts through the cultivation of virtues.

Bonaventure outlines a pursuit of the charismatic gifts involving a spiritual progression (Gustafson, 2018, pp. 336-339). God bestows spiritual gifts, but these gifts also function as a means to the soul's eventual perfection. Even for Francis himself, who was gifted beyond the capacity of most individuals, the

[15] The film entitled *Pope Francis: A Man of His Word* was released on May 18, 2018.

[16] Gustafson (2018, p. 334) continues his discussion about the gifts in the Pauline tradition and the following portion of the letter on p. 335.

spiritual gifts allowed him to progress in his piety towards his ultimate conformity with Christ seen in his receipt of the stigmata. In the *Legenda maior*, for example, Bonaventure writes that, "Among the gifts of charisms which Francis obtained from the generous Giver, he merited, as a special privilege, to grow in the riches of simplicity through his love of the highest poverty" (Armstrong, Hellmann and Short, 2001, p. 577).

Francis received holy gifts, but then "grew" in them. According to Bonaventure, the potential for growth in virtue and piety was possible for all Christians; by following Francis' example, God-given spiritual gifts could be cultivated. Thus by following Francis' path to charisma through the first sections of MS 411, the female reader, too, could begin to appropriate Francis' example for herself.

4. Francis and the Animals

Visual evidence that the female reader of MS 411 has made progress on her journey to follow Francis' example comes in the next part of the manuscript. Here we see her likeness depicted in an obvious way for the second time at the start of Chapter 8, a chapter focused on the theme of Francis' pious and uncanny ability to communicate with creatures. In the image that begins this chapter, one that is iconographically unique, Francis stands in prayer facing the viewer in a luxuriously verdant garden abloom with colorful flowers (Figure 4).

The saint is surrounded by birds flying around him and perching on his shoulders and arm, as a lamb, an ox, and even a dog leap towards him from the ground below. Below him, our female supplicant appears for the second time in the manuscript, wearing her signature veil and wimple and a blue gown decorated with a row of tiny buttons on her sleeves. She occupies a separate space from Francis, but her gaze seems to penetrate the rectangle that encloses him to focus on his bare toes peeking out from under his robe. I would like to suggest that the designers of the manuscript placed the female reader's image here as part of a strategy of training her in a progressive spiritual journey through Francis' life, as discussed above. Through devotion to poverty, seen in the previous image of the widow shown as one of the three Virtues and modeled through Francis' example, the viewer begins to gain closer access to

Francis. Although still separated from him by the physical barriers of the two rectangles that enclose her and Francis, she is nonetheless positioned now to venerate Francis in greater proximity, and without the mediation of the figures in the frontispiece.

This chapter would have been particularly relevant for a female lay reader because of the story recounted here of an early female lay follower of Francis, Lady Jacoba of Settisoli (1190-1273). Several early sources relate that Jacoba was a woman of noble birth from Rome. Widowed at a young age, she heard about Francis and met the saint when he journeyed to Rome to obtain approval for the Order's Rule. The saint honored this noblewoman by calling her "Brother Jacoba" and she joined the Franciscan Third Order (Pryds, 2015, pp. 15-34).

Among the many tales Bonaventure collects in Chapter 8 of the *Legenda maior* is one where Francis was in Rome, and had brought a lamb with him, "out of reverence to the most gentle Lamb of God". According to the text, he left the lamb in the care of Lady Jacoba. The lamb became the noble woman's companion; the lamb even attended church with her and demonstrated to her how to genuflect before the altar. The lamb, "which was Francis' disciple and had now become a master of devotion, was held by the lady as an object of wonder and love" (Armstrong, Hellmann and Short, 2001, p. 592). It is no accident, then, that the lamb shown in MS 411 appears just above the image of the female reader. In fact the lamb's posture of genuflection before Francis mirrors that of the woman kneeling directly below him, a visual cue perhaps referring to the example of Jacoba's lamb in Rome. Within MS 411's presentation of Francis as a model, then, Lady Jacoba, who like the kneeling woman was also a laywoman and a widow, is offered as another example of piety for the reader to imitate. Later in MS 411, too, references to Lady Jacoba offer further means for the female lay reader to gain intimate access to Francis.

It is notable, however, that at this stage in the reader's journey through the life of Francis, her access to him is still limited. Although she is now shown on the same page as Francis, her eyes traveling upwards towards his feet, she is nonetheless separated from him. Francis' feet here do not show evidence of the stigmata. It is all the more remarkable, then, that the wound in his side is visible here for the first time in the manuscript, even though the episode of the stigmata has yet to be described in Bonaventure's text. Francis' cloak opens in just the right place, parted in the shape of a madorla to reveal the

bloody wound. This detail is significant because it was the wound in Francis' side that elicited the most controversy from those who doubted the saint's true conformity to Christ (Armstrong, Hellmann and Short, 2001, p. 471). Through Francis' embrace of the virtue of poverty, as seen in the chapter before this one, the fullness of his sanctity –signified by his stigmata, especially the side wound– begins to be revealed to the viewer. This image is therefore a prelude to the much deeper access to Francis that the viewer is given the next time her likeness appears in MS 411.

5. Supplication and Proximity: The Stigmata

Following the image of Francis surrounded by creatures, the reader continues to be led through the text, guided by illustrations of well-known episodes of Francis'life in which he appears before the sultan (Figure 13), is tempted by demons and performs the miraculous mass at Greccio (Figure 14), revives the dead knight at Celano (Figure 15), and preaches to birds and to followers at Gaeta (Figure 16). After this, she reaches the apogee of Francis' piety –his stigmatization, into which our female devotee is, most unusually, actually inserted (Mazzini, Ms. 411, p. 29, Figure 5).

The illustration to Chapter 13, titled "The Sacred Stigmata," features Francis kneeling on the ground in front of a chapel, his arms outstretched to meet the red rays emanating from the wounds of Christ in the guise of a six-winged seraph before him. Set in the wilderness, this event features a "witness" in the form of a friar who sits behind Francis, holding a red book. All of these elements are typical of the iconography of Francis' stigmata current in the mid-fourteenth century[17]. What is highly unusual, however, is the inclusion of a supplicant figure, the widow, within the scene. Garbed in blue, one of her signature colors, she kneels directly in front of Francis. The shift in the placement of the viewer's image from outside Francis' space to inside it echoes the division of spaces in Franciscan churches as mirroring Bonaventure's concept of the progressive *habiti*, as Gustafson has underscored (Gustafson, 2018). The woman has thus

[17] For the iconography of the stigmatization of Francis see Frugoni (2010, pp. 212-213).

been transformed from separated supplicant to firsthand witness, precisely the kind of spiritual progression that was recommended in Franciscan devotional literature of this period, both by Bonaventure and the anonymous author of the *Meditationes Vitae Christi* (Flora, 2009).

Most amazingly, the woman's gaze is fixed firmly on the wound in Francis' side. I know of no other example from this period of an image featuring a laywoman shown so close to Francis at his stigmatization. Francis' own companion shown with him in the scene does not actually seem to witness the stigmatization; his gaze is down at the book in his hands. In fact, Francis only told a few select followers about his experience on Mount La Verna, and according to Bonaventure, he carefully hid the signs of his stigmata (Armstrong, Hellmann and Short, 2001, p. 634).

The side wound he guarded especially, ". . . so cautiously concealed that as long as he was alive no one could see it except by stealth" (Ibídem, p. 636). The illustrators of MS 411 seem to underscore the fact that Francis wished to keep this wound secret, the scene chosen to illustrate Chapter 14, "His Patience and Passing in Death," comes from the text of the middle of that chapter (Figure 17).

In a highly unusual scene, one that falls outside the typical iconographic canon of Francis' life, Francis is shown naked on the ground. In this episode from Francis' vita, while near death the saint stripped himself naked, writhing on the ground, wishing his final moments to fight "the enemy" and "wrestle naked with the naked." While upon the ground, Francis covered the wound in his right side, "so no one would see it" (Ibídem, p. 642). The detail of Francis covering his side wound is prominently illustrated in the scene included in MS 411.

How, then, is the female reader of the manuscript to think about the incredible privilege given to her own image portrayed in close access to the saint's side wound? She is to imagine herself having that firsthand access while contemplating Francis' life in the manuscript. Her focus on Francis' wound was learned from observing Francis himself; in the frontispiece, we saw how she observed Francis' similarly intense contemplation of Christ's side wound Mazzini (Ms. 411, p. 30; Figure 1). To gain this kind of direct visual access to Francis's wound, however, the reader had to take a progressive journey through the text and images of MS 411.

Devotion to poverty is key to this access, as we have seen in the above discussion of Bonaventure's conception of charisma –that is the use of God-given spiritual gifts for spiritual growth. By focusing on Francis' gifts, gained through his devotion to poverty, the devotee nurtures her own spiritual gifts and gains access to Francis. Poverty is also a key theme in understanding the image of Francis naked on the ground that prefaces Chapter 14 (Figure 17).

While covering the wound in his side, Francis reaches with his other hand for a cord and tunic offered by his "guardian" friar. In the end, he leaves this world with no possessions; even his clothing is borrowed from another. In this way, according to Bonaventure, the saint "kept faith until the end with Lady Poverty" (Armstrong, Hellmann and Short, 2001, p. 642). The female reader would therefore again be reminded that devotion to poverty is the key to attaining intimacy with Francis and be reminded of her own privileged status in having seen Francis' side wound and indeed witnessed his stigmatization herself.

6. Death and Miracles

As previously mentioned, the death of Francis scene in MS 411 is a highly unusual one (Figure 17). It offers further potential for the reader to imagine herself as a firsthand witness to Francis' life and death. Here too Lady Jacoba might also have served as a devotional model for the reader. Although Bonaventure does not include her in the *Legenda maior's* account of Francis' death, at least five other hagiographic accounts describe her presence at the time of the saint's death.[18] According to these accounts, she was summoned to Francis' deathbed in Assisi by the saint, miraculously arriving with her large retinue from Rome in time to see him. Francis requested that she bring a number of items with her, including an almond confection and a tunic.

Although different versions of this story occur in each of the accounts, essentially Jacoba is noted as being at Francis' side at the moment of his death, weeping over him at her feet as she gazed upon the nail marks left there. By

[18] For the hagiographic accounts of Lady Jacoba's presence at Francis'death, see Pryds (2015, pp. 20-21).

some accounts, too, she paid for his funeral and made the arrangements for it. Thus, despite her status as a rich noblewoman, Jacoba became a witness to Francis' death and a benefactor of the early cult of the saint. While there is no direct reference to Jacoba in MS 411's image program, as we have seen above, indirect references to her may be found for example in the artists' inclusion of a lamb in the image beginning Chapter 8.

The image beginning Chapter 14 (Figure 17) while only including the friars as per Bonaventure's account of the event, might nonetheless have inspired the reader to think of Jacopa, who perhaps provided Francis with a tunic and also bore witness to the saint's death. Compositionally, in this image Francis is portrayed with his fellow friars behind him; there is no one between the reader and the body of Francis. Perhaps the female reader then could imaginatively insert herself into the scene, contemplating Francis'death.

The reader would then perhaps also mentally join the procession shown in the following image of the translation of Francis' body to the church of San Giorgio where it was venerated until the completion of the saint's Basilica a few years later (Figure 18). Finally, she would arrive at the final image in the manuscript where Francis is shown glorified in the upper register of the initial prefacing the tract on Francis' miracles (Figure 6). In the upper portion of the initial, Francis is shown in half-length, one hand in blessing and the other holding a book.

Set against the gleaming gold leaf background, this unusual image of Francis blessing recalls Byzantine images of Christ Pantokrator. He is flanked by the kneeling female reader on his left and the kneeling friar seen in the frontispiece on the right. Francis' sanctity is affirmed by the pilgrims shown below who appeal to the saint in their cries for healing, some holding crutches or displaying distorted limbs. This image encapsulates the power of the saint for healing as described in many of the posthumous miracles included in this chapter.

Once again, here, the devotee is granted exceptionally close access to the saint –much closer proximity than that enjoyed by the pilgrims clamoring below. Enabled by her progression through his *vita*, the reader has finally reached the point where she can commune with Francis himself. However, if we think of the friar as a potential spiritual advisor, his reappearance suggests that she has done this in part with his supervision of and approval of the devotee's journey through Francis' life.

7. Conclusion

In conclusion, what does this manuscript suggest about this woman's appropriation of Francis' charisma in her devotional life? In this unique adaptation of his vita, Francis is a model of charisma for the devotee to imitate. This presentation of a male exemplar for a female viewer stands in contrast to the frequent Franciscan trope of presenting devotional models along gender lines; Mary or Clare of Assisi, rather than Francis, are often the role models presented to female readers. Perhaps our female reader, an obviously wealthy woman who sought to appropriate Francis' piety while remaining in the secular life, could identify with Francis' origins as a wealthy merchant, and his choice to embrace monastic virtues although living outside the bounds of traditional monasticism.

Recent studies by Neff (2020) and Derbes (2020) have elucidated how wealthy members of the laity –men and women– adapted innovative modes of religious practice first pioneered by members of religious orders.[19] Thus, as we have seen in the case of MS 411, works of art were used in meaningful practices of devotion not only by friars and nuns but by ordinary citizens who were otherwise related to these orders. In the case of MS 411, the friar depicted might be a relative of the female reader, on whom he and his local friary perhaps relied on for donations while she relied upon him for spiritual guidance.

The choice of Francis as object of devotion here was also probably prompted by the devotee's relationship with the friar depicted with her in the manuscript; his presence in both the first and last image at suggests that the female reader's spiritual journey has been supervised and supported by a male authority figure. But she too may have participated in the process of personalization of the story of Francis' life for her; hints of her agency can be seen in the way she is seemingly personified as one of the virtues, and then gradually gains exceptionally close access to Francis himself.

The visual evidence suggests that despite her status as a layperson and a woman, she could appropriate divinely given, extraordinary charisma of her own via her devotional journey through this exceptional book. Although much

[19] See, for example, Neff (2020) and Derbes (2020).

more can be said about MS 411, my study here has broader implications for the study of lay piety in late medieval Italy; its complex text and innovative imagery adds to the growing evidence that women, even laywomen, could engage on a highly sophisticated level with texts and works of art.

8. Bibliography

Alberzoni, M. P. (1997). *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana.* Torino: Einaudi.

Armstrong, R, Hellmann, J. A. and Short, W. (2001). *Francis of Assisi The Founder: Early Documents*. New York: New City Press.

Bollati, M. (2014). La *Legenda maior sancti Francisci* di Bonaventura, una lettura iconografica (Coord. Vittorio Emanuele). *Sémata: Ciencias Sociais e Humanidades* (26), 725-737.

Chatterjee, P. (2014). *The Living Icon in Byzantium and Italy: the Vita Image, Eleventh to Thirteenth Centuries*. Cambridge: Cambridge University Press.

Derbes, A. (2020). *Ritual, Gender and Narrative in Late Medieval Italy.* Turnhout: Brepols.

Easton, M. (2006). The Wound of Christ, the Mouth of Hell: Appropriations and Inversions of the Female Anatomy in the Later Middle Ages. In Susan L'Engle and Gerald Guest (Eds.), *Tributes to Jonathan J.G. Alexander: The Making and Meaning of Illuminated Medieval and Renaissance Manuscripts* (pp. 395-414). Turnhout: Brepols.

Flora, H. (2009). *The Devout Belief of the Imagination: The Meditationes Vitae Christi and Female Franciscan Spirituality in Trecento Italy*. Turnhout: Brepols.

Frugoni, Ch. (1995). La donna nelle immagini, la donna immaginata. In G. Duby and M. Perrot (Eds.), *Storia delle Donne in Occidente: il Medioevo*. Bari: Laterza.

Frugoni, Ch. (2010). *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto.* Torino: Einaudi.

Frugoni, Ch. and Manzari, F. (2006). *Immagini di San Francesco in uno Speculum humanae salvationis del Trecento.* Roma, Biblioteca dell'Accademia nazionale dei Lincei e Corsiniana: Rome Editrici Francescane.

Gustafson, E. (2018). Medieval Franciscan Architecture as Charismatic Space. In Brigitte Miriam Bedos-Rezak and Martha Dana Rust (Eds.), *Faces of Charisma: Image, Text, Object in Byzantium and the Medieval West* (pp. 323-347). Koninklijke: Brill.

Hand, J. M. (2013) *Women, Manuscripts and Identity in Northern Europe*. Burlington, VT: Ashgate.

Jaeger, S. (2018). The Saint's Life as a Charismatic Form: Bernard of Clairvaux and Francis of Assisi. In Brigitte Miriam Bedos-Rezak and Martha Dana Rust (Eds.), *Faces of Charisma: Image, Text, Object in Byzantium and the Medieval West* (pp. 181-204). Koninklijke: Brill.

Lewis, F. (1997). The Wound in Christ's Side and the Instruments of the Passion. In Lesley Smith and Jane Taylor (Eds.), *Women. And the Book: Assessing the Visual Evidence* (pp. 204-229). Toronto: University of Toronto Press.

Manzari, F. (2004). Les livres d'heures en Italie: Réception et diffusion d'un livre d'origine septentrionale. *Gazette du livre médiéval* (45), 1-16.

Manzari, M. (2010). Libri d'ore e strumenti per la devozione italiani e nordeuropei nel Tardo Medioevo: temi e aspetti della ricerca della catalogazione. In Silvia Maddalo and Michela Torquati (Eds.), *La catalogazione dei manoscritti miniati come strumento di conoscenza* (pp. 141-160). Roma: Istituto Storico Italiano Per Il Medioevo.

Manzari, F. (2013). Italian Books of Hours and Prayer Books in the Fourteenth Century. In Sandra Hindman and James H. Marrow (Eds.), *Books of Hours Reconsidered* (pp. 153-209). London: Bripols Publishers.

Manzari, F. (2014*a*). Funzione devozionale e notivà stilistiche in una *Legenda maior* del XIV secolo (Roma, Biblioteca Nazionale Centrale, Vitt. Em. 411). *Sémata: Ciencias Sociais e Humanidades* (26), 711-724.

Manzari, F. (2014*b*). Migration de textes et d'images entre livres d'heures et livres de dévotion en Italie (XIII^{e}-XV^{e} siècles). In Christiane Raynaud and Michel Pastoureau (Eds.), *Des heures pour prier: les livres d'heures en Europe méridionale du Moyen* Âge *à la Renaissance* (pp. 269-299). Paris: Le léopard d'or.

Manzari, F. (2014*c*). Pour une géographie de la production des livres d'heures en Italie au XIV^{e} siècle. État des études et nouvelles acquisitions. In Christiane Raynaud and Michel Pastoureau (Eds.), *Des heures pour prier: les*

livres d'heures en Europe méridionale du Moyen Âge *à la Renaissance* (pp. 21-41). Paris: Le léopard d'or.

Mazzini, S. (2000). La Legenda Maior Figurata nel Ms. 411 Della Biblioteca Nazionale Di Roma. *Iconographia Franciscana, 13*. Rome: Istituto storico dei Cappuccini.

Muzzioli, G. (1954). *Mostra Storica Nazionale della miniature, Catalogo*. Firenze: Sansoni.

Neff, A. (2020). *Soul's Journey: Franciscan Art, Theology, and Devotion in the Supplicationes variae.* Toronto: Pontifical Institute for Medieval Studies.

Oxford English Dictionary. (Ed. 2020). https://en.oxforddictionaries.com/definition/charisma

Pryds, D. (2015). Lady Jacopa and Francis: Mysticism and The Management of Francis of Assisi's Deathbed Story. In Thomas Cattoi and Christopher Moreman (Eds.), *Death, Dying and Mysticism: The Ecstasy of the End* (pp. 15-34). Palgrave.

Sand, A. (2014). *Vision, Devotion, and Self-Representation in Late Medieval Art.* New York: Cambridge University Press.

Seubert, X. (2011). Isaiah's Servant, Christianity's Man of Sorrows, and St Francis of Assisi. In Catherine Pugliesi and William Barcham (Eds.), *Passion in Venice: Crivelli to Tintoretto and Veronese* (pp. 28-32). New York: Museum of Biblical Art.

Smith, K. A. (2003). *Art, Identity and Devotion: Three Women and their Books of Hours*. Toronto: University of Toronto Press.

Weber, M. (1947). *Theory of Social and Economic Organization* (Trans. A. R. Henderson and Talcott Parsons). Edinburgh: Hodge.

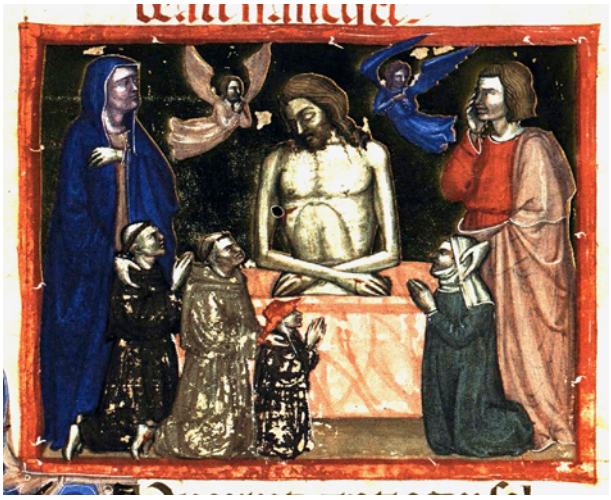


Figure 1



Figure 2



Figure 3



Figure 4



Figure 5



Figure 6



Figure 7

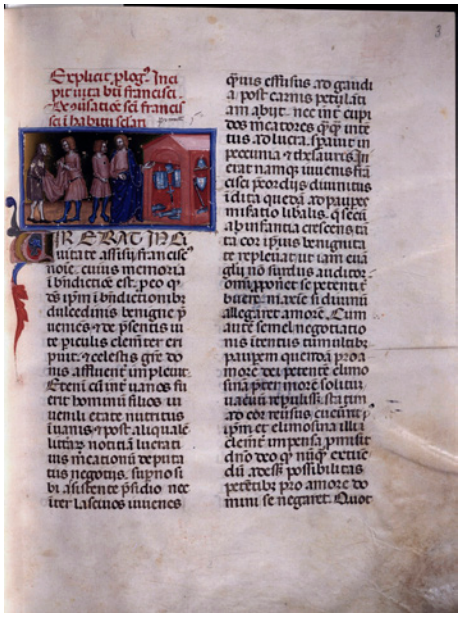


Figure 8



Figure 9

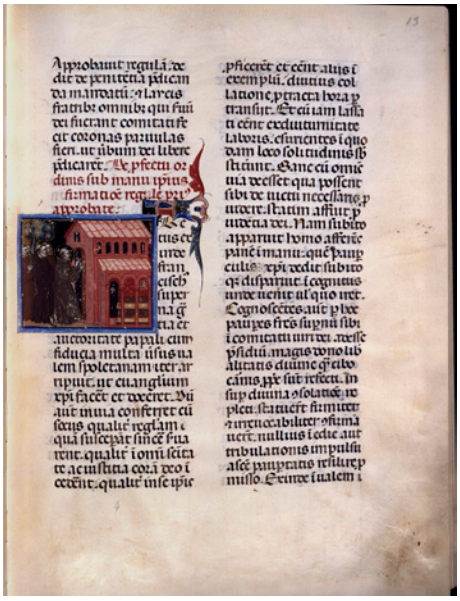


Figure 10



Figure 11



Figure 12



Figure 13

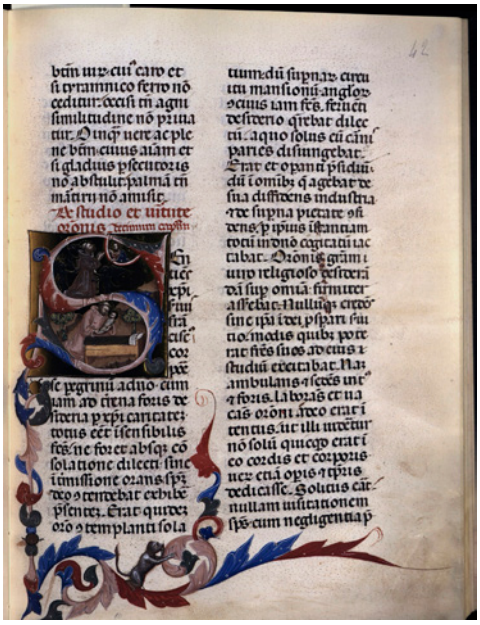


Figure 14

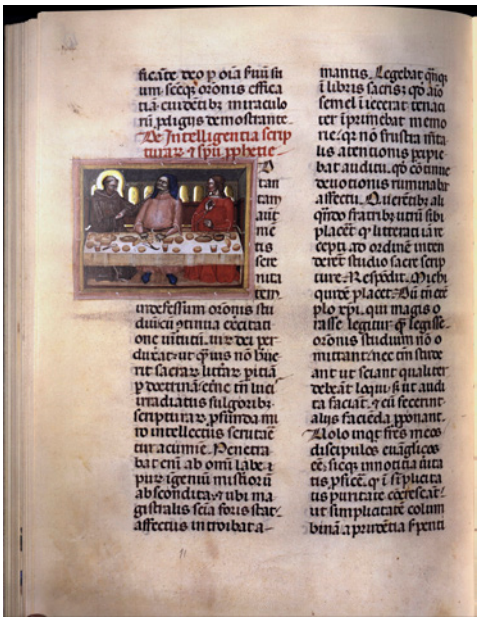


Figure 15



Figure 16

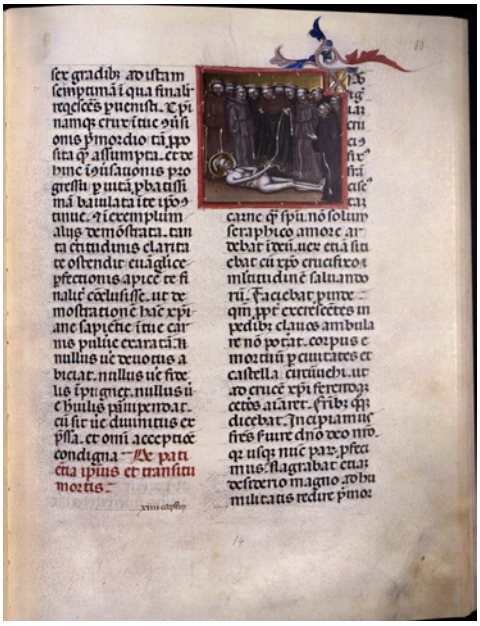


Figure 17

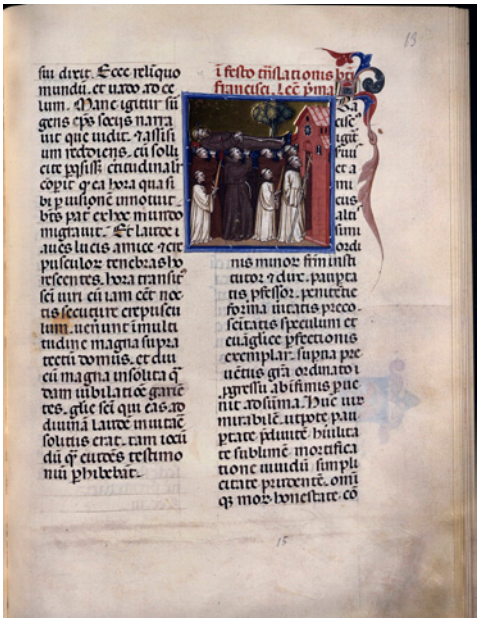


Figure 18

CC BY NC ND

SEVER DE BARCELONA EN LA PRIMERA HAGIOGRAFIA REFORMADA[1]

SEVERUS OF BARCELONA IN THE EARLY REFORMATION HAGIOGRAPHY

Carme Arronis Llopis[a*]

Fechas de recepción y aceptación: 6 de febrero de 2021 y 3 de marzo de 2021

Resum: En aquest article es compara el relat del bisbe sant Sever de Barcelona que circulava en el període medieval, en concret, la *vida* que s'imprimí en el *Flos sanctorum català* (1524), amb el relat del sant que proposaren els primers hagiògrafs catalans postridentins: el jesuïta Pere Gil (1600 *ca*.) i el dominic Antoni Vicenç Domènec (1602). Tots dos autors volgueren esmenar les notícies que s'havien popularitzat respecte del bisbe català, com ara que era teixidor de lli, que tenia família o que la seua elecció com a bisbe havia estat per designació divina, episodis que, en realitat, eren propis de la vida del bisbe sant Sever de Ravenna. Els primers hagiògrafs catalans moderns intentaren aportar historicitat i autoritat al nou relat, però hagueren d'enfrontar-se a informacions dubtoses i contradictòries sobre l'existència del sant bisbe. Serà interessant, doncs, veure les estratègies metodològiques i discursives que aplicaren per tal de justificar quines dades acceptaven com a vàlides i com les articulaven per

[a] Departament de Filologia Catalana. Universitat d'Alacant.

[*] Correspondència: Universitat d'Alacant. Departament de Filologia Catalana. Carretera de Sant Vicent del Raspeig s/n. 03690 Sant Vicent del Raspeig, (Alacant). España.

E-mail: arronis@ua.es

[1] Aquest estudi s'ha dut a terme en el marc del Projecte del MINECO "La hagiografía hispánica ante la Reforma protestante" (FFI2017-86248-P).

construir la nova identitat del sant patró. Tanmateix, comprovarem que la tasca no fou senzilla, i que la imatge medieval perseverà arrelada en els devots al llarg dels segles.

Parales clau: Sant Sever de Barcelona, *Flos sanctorum* català, Pere Gil, Antoni V. Domènec, Hagiografia reformada, Contrareforma.

Abstract: This work compares the narrative of Bishop Saint Severus of Barcelona that circulated in the medieval period, in particular, the *life* that was printed in the Catalan *Flos sanctorum* (1524), with the narrative of the saint proposed by the first post-Tridentine Catalan hagiographers: the Jesuit Pere Gil (ca. 1600), and the Dominican Antoni Vicenç Domènec (1602). Both authors wanted to amend the news that had become popular about the Catalan bishop, such as that he was a linen weaver, that he had a family or that his election as bishop had been by divine designation, episodes that, in fact, belong to the *life* of Bishop St. Severus of Ravenna. The first modern Catalan hagiographers tried to bring historicity and authority to the new story, but they had to face dubious and contradictory information about the existence of the holy bishop. It will be interesting, then, to see the methodological and discursive strategies they applied in order to justify what data they accepted as valid and how they articulated them to construct the new identity of the patron saint. However, we will see that the task was not easy, and that the medieval image will continue to be rooted in the devotees over the centuries.

Keywords: Severus of Barcelona, Catalan *Flos Sanctorum*, Pere Gil, Antoni V. Domènec; Reformed hagiography, Counter-Reformation.

1. Les transformacions en l'hagiografia moderna

És ben sabut que una de les conseqüències principals de la Contrareforma, en relació als textos devots, fou la revisió exhaustiva dels relats de les vides de sants. Tanmateix, una mirada superficial sobre aquesta revisió pot interpretar-la com un procés orientat a eliminar allò més fantasiós o poc versemblant de les històries, és a dir, allò més *literari* que predominava en les narracions d'origen medieval. Però aquesta conclusió no és ben bé certa, perquè l'escrutini dels relats que s'escometé en l'Edat Moderna, especialment, rere la clausura del Concili de Trento, estava orientat a aportar veracitat a les històries, no amb la intenció de porgar-les –necessàriament– de prodigis, sinó d'acreditar-ne

l'autenticitat amb notícies històriques que els corroboraren, o amb el testimoni favorable d'autoritats reconegudes en el si de l'Església Catòlica[2]. És a dir, l'hagiografia *reformada* ambiciona el rigor històric i filològic en el tractament de les vides dels sants, pretén defugir allò *apòcrif* o poc provat; sota aquesta premissa, els hagiògrafs formats sota les directrius conciliars revisaren les notícies contingudes en cada relat[3]. Aquesta és la raó que explica per què en les vides de sants de la primera edat moderna els relats s'omplin d'al·lusions a cròniques d'historiadors, de referències a documents d'arxiu, o d'apel·lacions a autors reconeguts per l'Església, com a garantia de l'autenticitat dels fets.

En el context català encara s'ha indagat poc en aquestes transformacions que s'operaren sobre els relats. Comptem amb estudis sobre l'hagiografia catalana moderna que, sobretot, l'han analitzada com un exponent de vindicació patriòtica, perquè, certament, un altre tret que caracteritza l'hagiografia contrareformista és l'exaltació de les devocions locals[4]. Com ja he argumentat en treballs precedents (Arronis, en premsa1), aquest fenomen és bastant general en les primeres actuacions dels hagiògrafs contrareformistes arreu d'Europa, ja que s'instava que en cada regió es revisaren els relats dels sants locals[5]. I encara que el culte pels sants del territori ja era ben viu molt abans de la celebració del Concili de Trento, amb el procés confessional que comportà la Contrareforma es promocionà encara més aquest fervor, entés ara com un element essencial de la idiosincràsia del territori, i un estendard de les seues arrels catòliques. Però en la majoria dels casos, eren devocions que ja estaven bastant consolidades.

[2] M'he ocupat d'aquestes transformacions en diversos treballs, per exemple en relació a la revisió dels miracles marians (Arronis, 2019), o a la revisió d'altres vides de sants, com el cas de sant Vicent Ferrer (Arronis, 2020). En tots dos casos es pot comprovar com els hagiògrafs moderns intentaven fonamentar els episodis de les vides i dels miracles, amb criteris d'autoritat i d'historicitat.

[3] Sobre la problemàtica del contingut apòcrif en les vides dels sants, vegeu Baños (2020).

[4] Vegeu els treballs de Valsalobre (2012) i Torres (2014).

[5] En aquest sentit, recordem que, per exemple, un autor principal de la Contrareforma, com Joan Molano, recordava la conveniència que en cada territori es prengués cura "suae nationis Sanctos", com ell feia amb el seu *Indiculus Sanctorum Belgii* (1573) que completava el Martirologi d'Usuard, que ell mateix havia revisat i esmenat pocs anys abans (1568) (Arronis, en premsa1).

La tradició editorial cinccentista dels *flores sanctorum* romànics són una prova de la vigència d'aquestes devocions locals abans de la reforma tridentina. Normalment, a les versions en romanç de la *Legenda Aurea* de Jaume de la Voràgine, s'anaren afegint altres vides de sants que no apareixien en el gruix de la compilació medieval. Generalment, es tractava de les vides de sants més venerats en cada indret, bé per tractar-se de sants locals, o bé perquè determinades devocions havien arrelat de manera particular en un territori (per ser el sant patró d'algun gremi destacat a la zona, o per ser considerat el sant un especial protector contra alguna malaltia freqüent, etc.). I és una tendència que en la tradició del santoral català es pot comprovar, tant en els testimonis manuscrits com en els incunables[6].

Aquestes vides, normalment d'origen desconegut, que s'afegeixen als santorals medievals, són prova de la vigència d'aquest culte, però també són un testimoni de l'hagiografia més carent de rigor. En molts relats sovint s'han inclòs anècdotes i episodis de procedència apòcrifa o llegendària; per tant, eren narracions particularment susceptibles de ser revisades i esmenades. Quan s'aplicà un nou sedàs més crític a la matèria en el període postridentí, en què s'apel·lava als criteris d'autoritat i d'historicitat, en ocasions aquests *vides* hagueren de ser força reescrites, eliminant trets que havien caracteritzat les personalitats dels sants, episodis complets de les seues vides, o miracles que s'havien popularitzat entre els seus devots.

Per tal d'exemplificar aquesta transformació de l'hagiografia, es proposa analitzar un cas concret, al voltant de la vida de sant Sever, bisbe màrtir, un dels sants més venerats a la diòcesi de Barcelona en el període tardomedieval i primera edat moderna. Es compararà una versió hereva de la devoció medieval, incorporada al *flos sanctorum* català, amb els relats que presenten els primers santorals catalans reformats: els apunts inconclosos del jesuïta Pere Gil, i la

[6] Sobre els continguts nous que s'afegeixen als manuscrits catalans de la *Legenda Aurea*, vegeu Garcia Sempere (2015, pp. 170-174) i Càmara (2013, pp. XLIX-LII), per veure els afegits que incorporen les edicions incunables del *Flos sanctorum romançat*. Entre els nous capítols destaquen especialment les vides de sants del territori, com les vides de sant Feliu i sant Cugat, santa Eulàlia de Barcelona, santa Coloma, sant Feliu i sant Narcís de Girona, santa Praxedis de Mallorca, sant Vicent Ferrer, entre d'altres; i en les posteriors edicions cinccentistes encara es continuaren afegint les vides d'altres sants ben presents a la devoció local (Arronis, en premsa2).

compilació del dominic Antoni Vicenç Domènec, tots dos de començaments del segle XVII. Veurem quines són les estratègies discursives que aplicaren els hagiògrafs postridentins per perfilar una vida del sant substancialment diferent de la que els devots havien venerat, i quins criteris prevalgueren a l'hora d'enfrontar-se a notícies dubtoses i contradictòries sobre l'existència del bisbe català.

2. Sever de Barcelona: bisbe i màrtir

Són nombroses les al·lusions que trobem al culte de sant Sever, un dels patrons de Barcelona, a inicis de l'Edat Moderna. Per exemple, l'obreta corogràfica *Descripción de las excelencias de la muy insigne ciudad de Barcelona*, de Dionís Jeroni Jorba, estampada en 1585, entre les llargues enumeracions de tresors i singularitats de la ciutat, no dubta a destacar la cura que s'hi evidencia per preservar les relíquies i venerar les festes dels sants locals, entre els quals cita, en primer lloc, sant Sever (Jorba, 1585, fol. 7*r*). També en el sermó historiogràfic que va pronunciar Onofre Manescal a la Seu de Barcelona el 1597, i que s'estampà en 1602, es recorden els sants naturals de la diòcesi, entre els quals cal destacar sant Sever, "natural de Barcelona, y bisbe della màrtir" (Manescal, 1602, f. 72*v*)[7]. Però, en realitat, el sant ja era molt venerat a la diòcesi a finals de l'Edat Mitjana. El seu culte s'estengué particularment des de començaments del segle XV, quan les seues relíquies foren traslladades des del monestir de Sant Cugat a la Seu de Barcelona, per desig del rei Martí l'Humà, com veurem.

Però la vida del sant que es popularitzà entre els devots al segle XV i inicis del XVI fou revisada i esmenada pels hagiògrafs contrareformistes, a finals de la centúria. Aquests comprovaren que en el relat medieval de la vida del bisbe s'havien fusionat episodis procedents de la vida d'altres sants (en particular,

[7] Si parem atenció, per exemple, als testimonis arquitectònics de la ciutat, podem recordar que del segle XV data la construcció del portal de sant Sever en la muralla, com també la fundació de l'hospital de sant Sever; o que el 1550 el Consell de Cent acordà col·locar una imatge del bisbe a la façana gòtica de la Casa de la Ciutat (juntament amb una de santa Eulàlia i de l'àngel Rafael, aleshores els altres patrons protectors de la ciutat).

s'havien fos les *vides* de dos bisbes de nom Sever: el de Barcelona, i el de Ravenna); s'havien afegit llegendes pietoses de probable origen popular (com la del llaurador Emeteri, més conegut com sant Medir)[8]; i hi constaven informacions contradictòries sobre l'època en què visqué (que oscil·laven entre els segles III- IV, el V i el VII). Calia, per tant, depurar de notícies inexactes la vida del sant patró. En conseqüència, Sever passà, per exemple, de ser considerat un teixidor d'origen humil, elegit bisbe per designació divina, a un cristià noble instruït, i un dels bisbes participants en la redacció de les lleis dels godes.

Aquesta multiplicitat d'informacions discordants sobre el bisbe de Barcelona va provocar que ja des del segle XVIII molts historiadors, com ara Gregori Mayans, dubtaren de l'existència real d'aquest bisbe màrtir (Parramon, 1949, p. 154)[9]. No obstant això, no és motiu d'aquest treball aprofundir en aquesta circumstància, sinó analitzar com els primers hagiògrafs moderns s'enfrontaren al relat medieval, a la disparitat d'informacions existents; com intentaren aportar respostes; veure quins criteris prevalgueren, i amb quins arguments i estratègies discursives els fonamentaren.

3. Sant Sever al *Flos sanctorum* català: "Vida del gloriós sant Sever, màrtyr y bisbe de la ciutat de Barcelona"

Com ja s'ha esmentat més amunt, la vida del bisbe català s'incorporà al gruix del *Flos sanctorum romançat* en una reedició de 1524. Era la segona edició que

[8] La llegenda pietosa de sant Medir (es pot consultar a Arimany, 2013, pp. 102-103) probablement en el seu origen és una transposició del miracle apòcrif emmarcat en la fugida a Egipte de la Sagrada Família: la peripècia és la mateixa, però en el cas bíblic es tracta de l'encontre amb un llaurador que sembra blat, que creix miraculosament abans que passen els soldats d'Herodes, els qual són burlats en creure que la Sagrada Família va passar per allà temps abans, quan el llaurador havia sembrat. Aquest motiu, de gran acollida en el llegendari popular europeu, ha estat catalogat amb el motiu D2157.2 "Magic quick growth of crops" del *Motif-index of folk-literature* de Thompson, i amb el motiu ATU, núm. 750E-2 (Uther, 2004, p. 399).

[9] Sobre la primera polèmica sobre l'existència del sant, vegeu Parramon (1949). En Flórez (1775, pp. 51-77) també es pot consultar una síntesi de les principals notícies existents sobre el bisbe, així com de les aportacions de cada autor fins al segle XVIII.

l'impressor Carles Amorós enllestia del santoral català al seu taller barceloní[10]; aquesta, a més dels preliminars, incorporava com a reclam nous capítols a la fi de la compilació: cinc *vides* dedicades a sants que gaudien d'una particular devoció entre els fidels de la diòcesi, com ara sant Sever de Barcelona, santa Madrona, sant Segimon, fill de rei de Borgonya (amb un culte molt estés en la zona de Vic), santa Anna i l'Àngel Custodi[11].

Una particularitat de les edicions d'Amorós és la incorporació d'una sèrie de gravats de gran qualitat i riquesa de detalls que s'afegeixen a aquells més rústecs, ja presents des de les edicions incunables (Colomer, 1995, pp. 124-125); i també les noves vides incloïen gravats fets *ex professo*, normalment representant l'episodi més característic de la vida del sant, que, en el cas dels sants màrtirs, solia ser l'escena del martiri. El gravat dedicat a sant Sever representa dues escenes: a l'esquerra, el seu martiri, i a la dreta, la seua elecció com a bisbe per designi diví, senyalat per l'Esperit Sant (Imatge 1).

Les posteriors edicions del santoral català mantingueren aquest relat sense cap variació. Hom pot evidenciar en l'última reedició que féu Carles Amorós en 1547, i també en l'edició de 1575 de Jaume Cendrat i Eulàlia de Montpezat, on, en canvi, sí que se suprimiren alguns d'aquests capítols afegits, com el de santa Anna o el de l'Àngel Custodi.[12] A l'edició de 1575, però, el gravat que acompanya el relat és molt més rústec, i representa exclusivament el martiri del bisbe (Imatge 2).

El capítol de sant Sever del *Flos sanctorum* català de 1524 (fols. CCLXV*r*-CCLXVI*r*) probablement arreplega la versió de la vida que en el període tardomedieval era més difosa entre els devots. Aquesta versió, però, barreja les vides del bisbe de Barcelona i el bisbe Sever de Ravenna. En realitat, el gruix principal del relat, excepte el martiri i el miracle final, correspon a la vida del

[10] Vegeu la descripció de les particularitats d'aquesta edició, i les que se'n seguiren, en Arronis (en premsa2).

[11] De fet, el títol de la portada explicita totes aquestes novetats: "*Flos sanctorum* novament fet e corregit, e afegit moltes altres vides de sancts e sanctes, ab la passió de nostre mestre redemptor Jesús".

[12] De l'edició de 1548-49, enllestida per Pere de Montpezat, no s'ha conservat cap exemplar; però com l'edició de 1575, impresa per la vídua Eulàlia de Montpezat i Jaume Cendrat, la prengué com a base, tot fa pensar que també l'edició perduda inclouria la vida de sant Sever (Arronis, en premsa2).

bisbe italià, tot i que la *història* ha estat traslladada a la diòcesi de Barcelona[13]. Per aquesta raó, sorprén particularment que continuara transmetent-se sense modificacions en les successives edicions cinccentistes del *flos sanctorum* català, fins i tot en la versió postridentina de 1575, que s'anunciava revisada pel dominic Pere Coll, mestre en sacra teologia del convent de Santa Caterina de Barcelona, i que ja incorporava algunes esmenes significatives, que no afecten aquest relat (Arronis, en premsa1).

Segons s'hi narra (fol. CCLXV*r*), Sever era "natural de la ciutat de Barcelona, texidor de lli". S'havia casat amb una dona tan virtuosa com ell, i tots dos eren "donats en menysprear los béns temporals y riquesas mundanals, que no vivian de altra cosa sinó de l'art del tixer y de una petita vinya que tenia"; tingueren una filla que educaren igualment "en totes les virtuts". El matrimoni, temps després, votà castedat, i Sever "féu-se ordenar y prengué missa".

La fama d'home virtuós s'estengué tant, que un home vell de la ciutat, que havia portat una vida pecaminosa, quan es trobà a les portes de la mort féu cercar sant Sever perquè pregara per la seua ànima. Sant Sever, però, en lloc d'acudir amb prestesa, preferí acabar el menester que l'ocupava a la vinya. Quan arribà a la casa del malalt (fol. CCLXV*v*), els familiars l'informaren que l'home ja era mort, cosa que pertorbà profundament el sant, que "començà a donar tant grans crits, gemechs y plors, com si ell fos estat lo homicida", i a pregar; aleshores, per intercessió de Déu, l'ànima del difunt retornà al cos i ressuscità. Meravellats, els presents interrogaren l'home, que explicà l'experiència escatològica viscuda, i com, quan els diables s'emportaven la seua ànima, aparegué "un yove molt galant, y nos ha dit: aquell home que aportau soltau-lo, que las pregàries de sanct Sever o han obtengut". Aquest episodi meravellós serveix per mostrar als devots que Sever, a banda de ser un home virtuós, havia estat beneït per la gràcia divina.

A continuació la història canvia d'escenari, per relatar-nos que el bisbe de Barcelona ha mort, per la qual cosa, de manera immediata, se celebrarà la cerimònia dels prelats per a l'elecció del successor de la mitra. En assabentar-se Sever, "qui havia vistas poques coses de solennitat", demanà a la muller "no·s desplàcia perquè volria anar veure la solemnitat venidora de la electió del nostre

[13] Per tal de consultar la vida de sant Sever de Ravenna, vegeu *Bibliotheca Hagiographica Latina*, 7683.

bisbe". L'esposa, però, no hi està d'acord, i l'insta a quedar-se treballant al taller, argumentat que "ni lo bisbe ni aqueixos nos donaran a menjar". Tanmateix, Sever hi insisteix, i la muller profetitza que si hi acudeix, "entrant per la Seu vos faran bisbe". Quan Sever arribà a la seu, preferí romandre rere la porta, perquè considerava que anava "malropat", però quan fou l'hora de triar nou bisbe, un colom blanc davallà sobre el cap del sant, fet que tothom interpretà com un senyal diví que determinà l'elecció[14]. Així doncs, Sever és elegit bisbe de Barcelona, però la narració és incompleta i omet, sembla que per descurança, el seu parlament (i així es reedita en les successives edicions del santoral)[15].

L'anècdota successiva relata la visió que el bisbe tingué un dia mentre cantava missa, que li permeté contemplar la mort del bisbe Geminià, la diòcesi del qual no s'hi especifica. Per estar-ne segurs, els ciutadans de Barcelona feren les oportunes diligències per comprovar que el suposat bisbe Geminià efectivament era mort, i que tot havia esdevingut segons la visió de sant Sever. Aquest episodi té ple sentit en la història de Sever de Ravenna (d'on procedeix), perquè en realitat es tractava de la mort del bisbe Geminià, de la veïna diòcesi de Mòdena. Òbviament, aquesta localització geogràfica no té rellevància en el cas del bisbe de Barcelona, per la qual cosa acabà sent omesa.

El relat continua explicant un altre fet miraculós: la filla de Sever morí, i quan fou el moment de soterrar-la en la mateixa sepultura on jeia la mare, el sant pregà a la mare que li deixara lloc a la tomba, i tot seguit "lo cors de la muller, ab gran celeritat, se girà de l'altre costat y procurà que lo cors de la filla y pogués entrar". Aquest episodi resulta clau en la vida del bisbe de Ravenna, perquè té a veure directament amb la seua mort, mentres que en la vida del bisbe català no presenta massa coherència narrativa.

És només a partir d'aquest punt que el relat s'allunya de l'hagiografia del Sever de Ravenna, per relatar el martiri atribuït al Sever bisbe de Barcelona[16].

---

[14] L'anècdota s'emmarca, en el cas del bisbe de Ravenna, en l'elecció divina dels dotze bisbes de la diòcesi, successors d'Apol·linar, tots ells triats miraculosament pel senyal d'un colom.

[15] Al text es llegeix: "lo qual consegrat ab la solempnitat deguda, y legint lo seu offici dix: s'aturà un dia cantant la missa […]" (*Flos sanctorum*, 1524, fol. CCLXV*v*).

[16] La mort del bisbe de Ravenna, és, en canvi, ben diferent: en veure que s'hi acostava l'hora del seu traspàs, manà que el ficaren a la mateixa sepultura on jeien la dona i la filla, segons l'episodi que s'ha relatat tot just abans.

Se'ns informa (fol. CCLXVI*r*) que ens trobem en temps de la persecució dels cristians de l'emperador Gracià –primera referència històrica del relat–, i per tant, al segle IV (segle en què se situa la vida del Sever de Ravenna). El bisbe de Barcelona, sabent que venien a cercar-lo, no tractà de fugir dels seus perseguidors, i els eixí a l'encontre: "Si a Sever sercau, yo so". Fou capturat juntament amb altres quatre companys, i foren torturats amb assots. A Sever, per matar-lo, li ficaren un clau al cap i el deixaren per mort. Tanmateix, els cristians, coneixedors dels fets, anaren a buscar el seu cos i encara el trobaren amb vida. Aquest els manà que el sepultaren, i ho feren vestint-lo amb les robes episcopals.

D'entre els miracles que s'han atribuït al sant, s'hi destaca només un: el que protagonitzà Martí l'Humà. El rei patia d'un greu mal a la cama, i els cirurgians acordaren que, a l'endemà, li l'amputarien. El rei, devot del sant, invocà la seua intercessió, i s'esdevingué que, durant la nit, "ly aparegué en la cambra un home revestit com a bisbe ab gran resplendor". Al matí següent la cama estava curada, i els metges conclogueren que havia estat "per voluntat de Déu, per mans del gloriós sanct Sever al qual ell se era comanat"[17].

Gran part del relat que presenta el *Flos sanctorum*, com hem destacat, difon episodis que són propis de la vida del bisbe de Ravenna, i en conseqüència, moltes anècdotes resulten incongruents: com la visió de la mort del bisbe Geminià (de Mòdena), que òbviament no tenia cap tipus de relació amb el bisbe de Barcelona, o l'episodi de la mort de la filla, que en el relat del sant italià té ple sentit, perquè es relaciona directament amb la pròpia mort del bisbe italià, ja que decidí ser soterrat a la mateixa sepultura que les dones de la seua família.

Quan els hagiògrafs moderns catalans revisaren el relat popularitzat del patró de la ciutat, i volgueren aplicar el sedàs de l'edició filològica i el rigor històric, acudiren a les fonts d'autoritat reconegudes, per esbrinar els particulars de la vida del sant bisbe. Es fixaren en les notícies que contenien els martirologis revisats, com ara el Martirologi d'Usuard, que recentment havia estat revisat per Joan Molano (1568), i les *Adiccions* amb què l'havia completat, o el nou Martirologi romà de Cèsar Barònio (1584); les obres de referència de la diòcesi: missals, breviaris i himnes litúrgics, antics i coetanis, com el nou

[17] L'episodi miraculós l'incorporaren, fins i tot, les cròniques posteriors, com per exemple les *Cròniques d'Espanya* de Pere Miquel Carbonell (Ed. 1997, pp. 160-161).

breviari de la diòcesi de Barcelona enllestit pel bisbe Guillem Caçador en 1560; consultaren documentació d'arxiu, com també les notícies arreplegades a les cròniques d'historiadors recents, com Joan Vaseo (1552) o Ambrosio de Morales (1574); i obres hagiogràfiques, com el *Thesaurus Concionatorum* de Tomás de Trujillo (1586 [1583]) o Juan de Marieta (1594), entre d'altres. Aquestos textos ja havien estat recentment revisats des de la mateixa òptica, i se'ls atribuïa una autoritat reconeguda.

Però, precisament, la consulta de totes aquestes fonts constatava la manca de notícies fefaents sobre el bisbe català, i alhora, la variabilitat d'aquestes informacions, especialment en relació a l'època en què visqué. L'única cosa que semblava evident era que les vides dels dos bisbes de nom Sever s'havien superposat; per aquest motiu, calia evitar la confusió, refer tot el relat sobre la vida del sant, que, com veurem, ni hauria estat teixidor, ni hauria estat triat bisbe per designi diví, ni s'hauria mostrat tan coratjós de primera mà davant els seus perseguidors.

4. Les *Vides dels sants de Catalunya* de Pere Gil: "Vida, martyri, miracles y relíquias de sant Sever, màrtyr y bisbe de barcelona"

Pere Gil (1551-1622) fou un reputat i erudit teòleg i historiador, una figura destacada de la Companyia de Jesús, i en general, de la Barcelona de l'època (Galdeano, 2015, pp. 44-45). Fou, a més, un estret col·laborador de diversos bisbes de la Diòcesi, com ara del bisbe Joan Dimes Lloris, del qual rebé l'encàrrec d'impulsar el culte als sants barcelonesos (Betrán, 2010, p. 100). La seua obra cabdal fou la *Història cathalana,* projecte historiogràfic que va quedar inacabat i conservat de manera manuscrita. Sabem que una de les parts d'aquesta *Història* s'hauria ocupat de l'hagiografia catalana, però només ens han pervingut els apunts autògrafs de treball, manuscrit que coneixem com a *Vides dels sants de Catalunya* (encara que en una de les seccions també dedica atenció a sants d'altres territoris hispànics).[18] Malgrat ser una obra incompleta,

[18] El folis que s'han conservat s'inicien amb el capítol segon, en què exposa els principis metodològics que ha seguit –i que s'han de seguir– per escriure les vides dels sants. A continuació inclou els índexs de les vides que reuneix i agrupa en tres seccions: una primera

els apunts de Gil són una mostra ben representativa d'hagiografia catalana reformada, i precisament per tractar-se d'un material de treball, en ocasions podem apreciar les cauteles i prevencions que mostrava quan recopilava determinades afirmacions, o la intenció que tenia de completar el seu treball consultant altres materials.

A la primera de les seccions, dedicada a les "Vidas dels sants de Cathalunya que foren naturals o visqueren o moriren en ella, o las relíquias principals dels quals se troban en Cathalunya, extensament referidas" (fol. 13r), podem comprovar que Pere Gil tenia la intenció de revisar les *vides* dels màrtirs catalans, com ara sant Magí, sant Feliu i sant Cugat, sant Vicent màrtir, santa Eulàlia, sant Pacià, sant Odó, etc. encara que en alguns casos els capítols van romandre inacabats, i de vegades, només conservem la rúbrica inicial, com s'esdevé en els capítols de sant Narcís i de santa Madrona, per exemple. En el capítol de sant Sever (fol. 24r-24v) deixà diversos buits, afegí informació als marges, i anotà la rúbrica d'un apartat final, sobre la translació de les relíquies, que no arribà a començar.

Gil inicia la narració de la vida de sant Sever presentant directament la "nova" *vida* del sant, amb les anècdotes que considera com a pròpies: no fa cap tipus de referència a les notícies que circulaven amb anterioritat, procedents del relat del bisbe de Ravenna, i tampoc fa cap tipus d'aclariment sobre la suposada barreja d'identitats. No es tracta, però, d'una manera de procedir poc habitual. Si paràrem atenció a altres obres del seu temps que s'ocupen del relat del bisbe català, com ara la *Corónica General* d'Ambrosio de Morales (1574, fols. 336v-337r) o el *Thesaurus Concionatorum* de Tomás de Trujillo (1586 [1583], cols. 2019-2020), obres que Gil pren com a referència, veuríem que tampoc aquests autors fan gaire al·lusions a les notícies errònies anteriors. I, de fet, la redacció del jesuïta és gairebé la mateixa que la que apareix en aquestes

---

dedicada a vides de sants de Catalunya (fols. 16*r*-39*r*), que inclou una vintena de vides de les diferents diòcesis catalanes, especialment de Barcelona; una segona, dedicada a personatges virtuosos de Catalunya que no han estat canonitzats (fols. 40*r*-46*v*), amb només nou capítols; i una darrera, que conté una numeració diferent, que recull vides dels sants d'altres províncies d'Espanya, i reuneix més d'un centenar de vides de màrtirs de tota la Península (fols. 1r-25v). Vegeu una descripció i caracterització d'aquest material hagiogràfic en Fàbrega (1958) i Arronis (en premsa1).

altres obres cinccentistes. Tanmateix, un tret que singularitza la redacció de Gil, respecte d'aquests altres relats del sant, és que, almenys en la part inicial del capítol, té un caràcter bastant més narratiu que el que observem en els altres casos. Malauradament, la redacció del jesuïta va quedar inacabada, amb buits i anotacions al marge que s'haurien d'haver integrat en la narració principal, i potser, l'estil del capítol també haguera estat revisat i homogeneïtzat.

Sí que sobta, en canvi, que inicie el capítol ometent qualsevol referència al temps en què el sant visqué, o al nom o la condició dels perseguidors, un silenci que no és habitual en les hagiografies, que solen iniciar-se declarant el lloc i l'època en què s'havia de situar el sant (ho podem comprovar, fins i tot, en els altres capítols del mateix Gil). Sembla, però, que en aquest cas no decideix encetar el relat amb un qüestió polèmica, i prefereix ocupar-se'n en la segona part del capítol, després d'haver narrat la vida del sant[19].

Segons relata Gil (fol. 24r), Sever "governava las ovelles a ell encomanades en la ciutat y diòcesi de Barcelona ab totes sas forças y ab tot lo modo que en aquell temps podia", ateses les cruels persecucions que els catòlics sofrien "en España, y en especial, en Cathaluña", tan terribles que feien "tremolar a las grans columnes y als grans cedros de la Iglésia". Segurament aquest comentari aprofita veladament per justificar que la primera reacció del bisbe en saber que els seus perseguidors venien per ell, ja no és, com en el text medieval, d'eixir-los a l'encontre, sinó de fugir, això sí, després d'estar segur que per la seua absència "no perillaven las ànimes de sas ovellas". Així, doncs, amb l'ajuda d'altres sacerdots, prepararà la seua fugida, que Gil justifica apel·lant a l'autoritat de l'Evangeli, ja que Sever estaria complint "la paraula de Christo, que en lo sant Evangeli de Mathei, cap. 10, diu '*cum persequentur vos in civitate ista, fugite in aliam*'" (Mt 10, 23).

Així doncs, el bisbe, i altres quatre sacerdots, fugiren al lloc conegut aleshores com a "Castro Octaviano", l'actual San Cugat. En aquest punt del relat, Gil fa una breu al·lusió a la llegenda de sant Emeteri[20], que no apareixia en el relat medieval, però només argumenta que: "per lo camí convertiren a un llau-

[19] Els relats de Trujillo (1586 [1583], col. 2019) i Morales (1574, fol. 336*v*), que pren de referència, inicien el capítol situant la vida del bisbe en el temps de les persecucions de Dacià, el prefecte romà d'Hispània en temps de l'emperador Dioclecià, és a dir, al segle III.

[20] Vegeu nota 8.

rador nomenat Emeterio que·ls seguí". Aquesta breu al·lusió a l'encontre amb el pagés, sense explicar cap fet miraculós, la trobem idènticament referida en altres textos coetanis, com en el *Thesaurus* de Trujillo, en la *Historia* de Marieta (que segueix el mateix Trujillo), i així s'arreplegava també en la *Corónica* de Morales, qui, a més, a la fi del relat, i segurament en relació al miracle del llaurador, afegeix: "Cuéntase también algún milagro que yo no quise referir por no tener tanto fundamento como en tales cosas se deve dessear" (Morales, 1574, fol. 337r). Però, amb tot, en un moment posterior a la primera redacció del capítol, Gil sí que arreplegà el miracle, i el copià en el marge del *verso* del foli, com veurem més endavant.

L'episodi de la captura i el martiri no presenten variacions significatives respecte del relat del santoral medieval. Quan els perseguidors trobaren "al sant bisbe i lo (sic) socios", els assotaren amb "corretges emplomadas", però en constatar la seua fortalesa davant el martiri, optaren per degollar els sacerdots i el pagés, i en el cas del bisbe, per ficar-li un clau al cap. En arribar la nit, els cristians hi acudiren per donar sepultura als cossos, però trobaren el bisbe encara viu, que els conhortà i els beneí abans de retre l'ànima a Déu.

Acaba el relat donant com a data del martiri el sis de novembre de l'any 638, i recordant que la festivitat se celebra a la diòcesi "ab gran solemnitat y ab octavas". En aquest punt, doncs, es distancia dels altres relats coetanis (Morales, Trujillo, Marieta...), que situaven la vida del sant bisbe en el temps de Dacià, a la fi del segle III i inicis del segle IV, i és ara quan Gil (fol. 24v) enceta les disquisicions sobre les dificultats per esbrinar la data del martiri:

> los breviaris antiquíssims de Barcelona deyan que patí en la dècima persecució de Diocleciano, executada per Daciano; lo mateix tenen alguns sanctorals y martirologis antichs y moderns; lo mateix escriuen Ambrosio de Morales [...], Laurencio de Padilla y Vazeo en la *Crònica*, en lo añy 305 de nostre Redemptor, *Thesaurus Concionatorum* a 6 de febrer.

En canvi, l'opinió de Gil és semblant a la que difonen "los breviaris més correctes y més moderns de Barcelona" com el nou breviari ordenat pel bisbe Guillem Caçador en 1560, "y lo Índice dels bisbes que té la Iglésia de Barcelona en son arxiu, y Molano en las Addicions que escrigué sobre lo Martirologi de Usuardo". Aquestes fonts difonen que sant Sever fou un dels setanta bisbes

que "compongueren las leys dels godos en España", i que el seu martiri es deu a la persecució dels godes arrians, i no a la del prefecte romà. Per a Gil aquesta disparitat de parers hauria provocat que en el recent Martirologi romà, "corregit per lo Papa Gregorio XIII", les notícies sobre el bisbe català siguen molt escasses, referides només al seu martiri, "y no declara lo temps, ni la persecució, ni lo perseguidor o lo president que executà la persecució". En últim lloc es fa ressò de les anotacions de Cèsar Baronio, que complementen el nou Martirologi romà, indicant que, si bé es mostra dubtós, "apar que s'inclina en la primera sentència".

Per a Gil, aquesta diversitat d'opinions presents en fonts reputades, evidencia que es tracta d'un assumpte difícil de concloure. Com a hagiògraf, es troba en la disjuntiva d'haver de contraposar criteris que, individualment, podrien ser considerats vàlids per donar autoritat a la matèria hagiogràfica, i haver de valorar quin resulta de major crèdit, quan entre ells hi ha disparitat d'informacions. En el capítol introductori del seu recull, "Dels modos ab los quals se poden y deuen saber y escriurer las vidas dels sants ab certitut moral que tinga auctoritat" (fol. 13r), explica que el quart principi que permet legitimar les històries dels sants consisteix a basar-se en el que reporten els breviaris antics de les diòcesis, especialment en els oficis de matines (fol. 14v), perquè les "vidas posadas en dits breviaris tenen molta auctoritat", encara que alguns d'ells "de alguns sants referian algunas cosas que per ventura no eran tan certes". I en el cinqué criteri apel·la, així mateix, a l'autoritat dels escrits que s'han fet sobre els sants, tant els que han escrit "los doctors y sants antichs que escrigueren Martyrologis, com són [...] Usuardo [...], en special lo Martyrologi Romano emendat per lo PP. Gregorio 13º, y altres antichs sanctorals que·s troban escrits de mà de algunas iglesias antigas"; com "també lo que en iglesias antiquíssimas de Cathaluña se troba, y en monestirs antiquíssims de sants màrtyrs y confessors, y miracles o cosas adherents als sants té molta auctoritat en història de sants". I davant les múltiples informacions, el parer de Gil, en aquest cas, sembla ser confegir major crèdit a les informacions que reporten els breviaris més recents[21].

[21] Altres autors, com per exemple, Morales, es mostren escèptics respecte del canvi de datació proposat pel breviari *reformat*: "Yo he seguido en esto que assí de san Severo he escrito, lo que la Iglesia de Barcelona lee del en los maytines, teniéndolo por más cierto que

El seu treball resta inacabat, amb dues anotacions, que potser haurien contribuït a dilucidar la qüestió, sobre tasques pendents, una de les quals s'indica al marge: "Se faça diligència en sant Cugat del Vallés", on durant segles es va conservar la sepultura del sant fins que fou traslladat a la seu de Barcelona a l'inici del segle XV. I més avall, inclou només l'epígraf "Translació de las Relíquias de sant Severo", però sembla que no arribà a ocupar-s'hi, o no va a arribar a plasmar-ho per escrit.

En canvi, i com a afegit a la redacció principal, finalment va decidir recollir el popular miracle de sant Emeteri, omés abans. Així, en el marge superior del *verso* del foli inclou la llegenda pietosa, que segons esmenta, ha tret del "sobredit breviari de Barcelona fet lo añy 1560". En aquesta nota especifica, a més, la causa de la persecució del bisbe, que "lo Rey dels Godos, de secta arriana, envià un particular president per forçar a sant Sever que seguís la secta arriana", o en cas contrari, que fos martiritzat, raó per la qual el bisbe decidí fugir.

La història del llaurador que "sembrava faves", a qui el bisbe encontra en el camí de fugida, es relata molt breument, fins al punt que es presenta quasi carent de sentit narratiu, en conjunt. S'explica només que el bisbe va trobar aquest llaurador, al qual pregà que, si els perseguidors preguntaven per ell, diguera que l'havia vist passar per allí, camí de Castell Octaviano, mentre sembrava les faves; tanmateix, tot just el sant s'allunyà, aquestes "en el moment foren grans y florides", i tot seguit addueix que "los perseguidors prengueren, lligaren y aportaren a Emitèrio al Castell de Octaviano, y allí lo martyrizaren. En memòria del lloc de dit miracle y ha vuy una señal y una font." No explica, però, que el miracle de les faves servira per confondre l'enemic i no haver de fer mentir el llaurador, ni tampoc s'explicita que fou mort perquè els perseguidors, en veure les faves crescudes, se sentiren burlats[22].

Gil, per tant, malgrat comptar amb diverses obres de referència, i advertir de la controvèrsia relacionada amb la datació de l'època en què visqué, opta per

---

lo que algunos en nuestro tiempo han escrito, sin dar autor, ni traer otro fundamento, que este santo fue martirizado muchos años después, en tiempo que los Godos reynavan en España" (Morales, 1574, pp. 336-37).

[22] Compareu, per exemple, la versió que apareix del miracle en el *Catálogo de los Santos de España* de Lorenzo de Padilla (1538 [1521], fols. XIVv-XVr), on l'interrogatori al pagés es narra amb gran detall per explicar la causa del seu martiri.

fer-se ressò, principalment, de les informacions de les notícies arreplegades al breviari de Barcelona del bisbe Guillem Caçador, i atribuir-li un martiri motivat per les persecucions arrianes, que situa, però, l'any 638, sense fer cap altra matisació. El jesuïta assumeix, per consegüent, l'autoritat del nou breviari, i dóna per vàlides les informacions que allà s'incorporen, malgrat les opinions discordants presents en la resta de testimonis, però no deixa de mostrar la seua cautela, tot i saber que "per totes estas y moltes altres rahons –que no explicita– apar ser cosa difficulta (sic) averiguar lo temps en lo qual morí aquest bisbe y màrtyr gloriosíssim".

5. La *Historia general de los santos y varones ilustres en santidad del Principado de Cataluña* de Vicenç Antoni Domènec: "Vida del bienaventurado san Severo, Obispo de Barcelona y màrtyr"

El santoral d'Antoni Vicenç Domènec, gironí de naixement, que va rebre l'hàbit dominic en el convent de Santa Caterina de Barcelona en 1580, és una altra mostra ben representativa de la primera hagiografia catalana reformada. Les principals notícies que tenim d'aquest dominic català provenen, curiosament, del capítol que s'afegí al començament de la segona edició que es féu del seu santoral el 1630 a Girona, i que relata una sort d'hagiografia del frare, considerat ja en vida un model de virtut[23]. El seu santoral és una exhaustiva compilació de vides de sants catalans, que inclou tant relats dels primers martiris com notícies de personatges virtuosos pràcticament coetanis[24].

La intenció de Domènec és clara: deixar constància de l'abundosa xifra de personatges santificats amb què Déu va gloriar aquell territori i que, al seu parer, el fan excepcional, encara que poc conegut per la gent d'altres nacions.

[23] Segons es narra a la seua biografia, ja en vida se li atribuïa la capacitat de fer miracles per guarir malalts, entre altres gràcies. De fet, quan morí en 1607, la fama de *santedat* era tal, que el soterrament s'hagué d'ajornar tres dies, a causa de la multitud de devots que acudiren a besar i acomiadar les despulles del frare. Sobre la qüestió, vegeu Arronis (en premsa1).

[24] Divideix així l'obra en dos llibres, un primer (fols. 1r-124r), que ordena per les festivitats dels mesos de l'any, dedicat a sants canonitzats; i un segon (fols. 1r-97r), dedicat a barons il·lustres i virtuosos en santedat que no han estat elevats als altars.

Aquesta, de fet, és la raó que addueix al pròleg per justificar que l'obra s'haja dut a les premses en castellà: el desig de donar-li una gran difusió, més enllà de les fronteres del Principat, encara que afirma haver-la escrit en un castellà que resulta suficientment entenedor als devots nadius. Sense dubte, un tret que singularitza aquesta compilació és el ressò que s'ha fet de documents procedents d'arxius d'esglésies, monestirs, viles, etc. en què basa molta informació que reuneix sobre els sants catalans. I és que, per preparar el santoral, Domènec va dur a terme una exhaustiva recerca de camp, recorrent el Principat diverses vegades durant set anys, per escorcollar personalment les fonts documentals, com evidencia al pròleg, "por enterarme de la verdad". És a dir, confegeix un alt grau d'autoritat a la informació treta de documentació d'arxiu, i així ho comprovarem en el cas de Sant Sever.

El relat de la vida de sant Sever que presenta la compilació de Domènec és, pràcticament, el mateix que hem llegit als apunts de Gil, i presenta els mateixos tres episodis essencials: el bisbe, en saber-se perseguit pels enemics, fuig, complint la màxima evangèlica de sant Mateu; de camí a Sant Cugat troba un llaurador i es produeix el miracle de les faves que creixen al moment; i finalment, té lloc el martiri, en el seu cas per la perforació del cap amb un clau. En el relat del dominic, però s'ha afegit a la fi el miracle de la curació del rei Martí, que hem vist en la versió del *Flos sanctorum*, i serveix alhora per justificar el trasllat que es féu de les relíquies des del monestir de sant Cugat a la Seu de Barcelona, per iniciativa d'aquest monarca. El capítol de Domènec, però, ocupa quasi dos folis i mig, una extensió bastant més llarga del que sol ocupar el relat de la vida del bisbe en altres obres coetànies (que sol oscil·lar entre una cara de foli, o el foli sencer, *recto* i *verso*), perquè ha inclòs molta informació de tipus històric, per tal de contextualitzar la vida del bisbe. I és que una altra particularitat d'aquest santoral és l'associació que s'estableix entre la història i l'hagiografia, ja que en moltes ocasions aprofita l'explicació de les vides de sants, per ocupar-se de qüestions referents a la història del Principat de Catalunya i dels seus monarques.[25]

Des de l'inici del capítol de sant Sever (fols. 104v-107r), el dominic mostra una actitud ben diferent respecte del jesuïta Pere Gil, i abans d'ocupar-se

[25] Sobre aquesta peculiaritat, vegeu Arronis (en premsa1).

pròpiament de la redacció de la vida del bisbe barceloní, prefereix esclarir quins motius li han estat erròniament atribuïts. En un apartat previ a la narració adverteix als lectors que, segons el Martirologi romà de Barònio, es compten tretze màrtirs de nom Sever –als quals enumera–, fet que explicaria:

> grandes equivocaciones en la historia de nuestro obispo [...], que le atribuyen muchas cosas de los otros Severos, en particular de San Severo arçobispo de Ravena, como que ha sido texedor y, casado, que tuvo una hija, y también el milagro que acontenciço con San Geminiano (fol. 105r).

L'únic episodi dels popularitzats sobre la vida del bisbe català que, al seu parer, és autèntic, és el miracle "que le aconteció con el labrador que sembrava havas", que "en ninguno de los otros Severos lo he podido hallar". És a dir, estima com a garantia d'autenticitat el fet que el prodigi sembla ser exclusiu, però no aporta cap documentació històrica o veu d'autoritat que així ho corrobore (encara que sabem que estava recollida al nou breviari reformat).

Tot seguit, enceta la disquisició sobre la data en què visqué. Segons Domènec, aquells que han barrejat la vida del bisbe català amb la del bisbe de Ravenna, li han atribuït com a data del traspàs l'any 289, com a conseqüència de les persecucions de Dacià en temps de Dioclecià. Però per a Domènec resulten més fiables les notícies que recull l'Episcopologi de l'arxiu de la Seu de Barcelona, que afirmen que Sever fou un "de los setenta obispos que hizieron las leyes góticas", afirmació que prové de l'"auto de la traslación de su sagrado cuerpo" del 1405. Per a Domènec aquesta informació, a més de servir per datar correctament la vida del bisbe, confirmaria que el bisbe tenia una formació erudita, i que de cap manera era teixidor.

Domènec defensa que aquesta al·lusió a l'elaboració de les lleis gòtiques fan referència a la creació del Codi d'Euric, del 480 *ca*., i aquesta evidència desacreditaria tant l'opinió d'aquells que situen el seu martiri en temps de Dioclecià, a les darreries del segle III o principis del IV, com també la dels autors que situen la mort del bisbe l'any 638 i que afirmen, alhora, que fou un dels setanta bisbes que redactaren les dites lleis gòtiques.

Segons es pot evidenciar, aquest error es reprodueix a l'obra de Joan Molano –i l'hem vist també en el text de Gil–; per a Domènec, "la causa del yerro deste autor gravíssimo" es deu al fet d'haver-se fet ressò d'un document del 1226,

quan els monjos de San Cugat, segons Domènec "visitaron" les relíquies del sant, "en que estava brevemente su vida escrita, con yerro del año, como es cosa fácil, porque ellos mismos dizen en el memorial desta visita que avía en el letrero algunas dictiones que con gran dificultad se podían leer". Argumenta Domènec que, a més, aquesta confusió es perpetrà quan, en la segona translació de les relíquies del sant a la Ciutat Comtal el 1405, tornaren a reproduir-se les mateixes dades: "tomaron el letrero que contiene brevemente su vida con este yerro", i així es traslladà també als breviaris antics de la diòcesi, "con el mismo engaño de donde lo ha sacado Molano".

És a dir, com d'aquest "letrero", de suposada difícil lectura, s'obtenen dues informacions que resulten incongruents –la mort el 638, i la participació en l'elaboració de les lleis gòtiques–, Domènec conclou que una de les dues dades ha de ser necessàriament errònia, i atribueix l'errada a la transcripció de la data. Però certament, no és una conclusió articulada per Domènec, segons afirma, és una qüestió que ha quedat esclarida amb el nou breviari de la diòcesi, enllestit pel bisbe Caçador en 1560, "afirmando que san Severo fue en tiempo de Eurico, que hizo las Leyes Góticas", i que "padeció martyrio en la persecución de este Rey", i que el seu martiri tingué lloc l'any 484.

I si en altres textos –que no cita– s'afirma que el bisbe Sever participà en el Concili de Toledo, celebrat al segle VII, "respóndese que aquello fue yerro del impressor, porque en muchos exemplares muy auténticos se halla en lugar de Severo, Eusebio, [...] y por esso podemos dezir que aquello a venido por estar descuydados los oficiales de la impressión". En conclusió, per a Domènec, les informacions que circulen sobre el sant, que no resulten coincidents amb les contingudes al Breviari del bisbe Caçador, es deuen bé a la reproducció de transcripcions dolentes, bé a descuits dels impressors.

El dominic conclou aquest prolegomen lamentant si "con su prolixidad" ha enutjat el lector, però assegura que "eran tantos los yerros que avía en su historia, que sin esto con que se responde a los *contrarios*, salir en público era temeridad muy grande" . No sabem ben bé a qui fa referència en al·ludir a aquests *contraris* en l'opinió. Alguns autors, com Valsalobre (2012, p. 112) o Torres (2014, pp. 80-81), han vist en el santoral de Domènec una suposada resposta a l'obra de Juan de Marieta, atesa la moderada atenció que el dominic basc dedica en el seu santoral a les devocions catalanes. I certament, Marieta és un dels autors que situen la vida del bisbe en el temps de les persecucions

de Dacià (1594, f.19v); però com ja hem vist més amunt, no era un cas aïllat, ja que les principals cròniques del Cinccents (Morales, Vaseo, etc.) també reproduïen aquesta data; i encara més, també apareixia així en obres d'altres frares dominics, bastant properes a Domènec, com el *Thesaurus Concionatorum* de Trujillo (1586, col. 2019), que s'havia imprés en 1583, a expenses del convent de Santa Caterina de Barcelona, al qual tots dos estaven vinculats[26].

Al foli 105v s'inicia el relat pròpiament; Domènec presenta sant Sever com a "catalán de nación, natural de la Ciudad de Barcelona", i tot seguit esclareix que "siendo de edad competente, pusose a los estudios, y aprovechó tanto en ellos que salió hombre célebre y muy docto", unes apreciacions que convergeixen en la seua participació en l'elaboració de les lleis godes, com s'afirma al Breviari de la diòcesi que Domènec segueix.

A continuació, s'allunya de la narració de la vida del sant per fer un llarg excurs històric sobre el regnat del rei Euric, per tal de justificar per què volgué crear unes lleis amb la participació de "todos los perlados de su reyno, [...] y dellos fue uno nuestro bienaventurado san Severo, que era entonces obispo de Barcelona". I quan acaba de tractar la qüestió, en lloc de reprendre el relat hagiogràfic, explica amb detalls quina fou la vigència d'aquestes lleis en Catalunya, fins que el comte Ramon Berenguer les va revocar al segle XI, i va ordenar els Usatges de Barcelona que les van substituir, informació que també explica abastament, fins i tot enumerant els noms dels principals barons catalans que donaren consentiment a les noves lleis.

Després d'aquesta digressió històrica sobre els Usatges, que poc té a veure amb la vida del sant o amb la suposada època en què visqué, torna novament a ocupar-se del regnat d'Euric, per explicar ara que era "heretge arriano", i que "no mostrava tanto odio a los romanos, sus capitales enemigos, quanto a los católicos christianos" (fol. 106r). Així doncs, es contextualitza la causa per la qual, segons el breviari reformat de Barcelona, el bisbe fou perseguit: perquè no abraçà l'heretgia arriana, i perquè "conservava los barceloneses en la santa fe catòlica romana". Sabedor de l'amenaça que l'assetjava, el bisbe fugí de

[26] Al colofó de la primera edició del *Thesaurus* s'indica: "Barcinone: ex typographia Petri Mali & expensis Conuentus Sanctae Catherinae Martyris Barcinonensis, anno Domini 1583" (Lamarca, 2015, p. 726), on romangueren alguns exemplars. Sabem que Domènec va rebre l'hàbit dominic en el mateix convent de Santa Caterina, en 1580.

Barcelona a sant Cugat, "siguiendo el consejo de Christo nuestro Senyor, el qual dize que si os persiguen en una Ciudad, huyd a otra".

En aquest punt Domènec s'ocupa de l'episodi de sant Emeteri, i explica –amb més detall del que ho ha fet Pere Gil–, per què aquest llaurador també fou pres i martiritzat. Quan els perseguidors li demanaren si havia vist el bisbe, i ell contà la veritat del que havia passat, miracle inclòs, "los ministros creyendo que se burlava dellos, y considerando que era christiano, le llevaron preso".

En canvi, i a diferència del que es pot llegir en altres textos, és bastant més parc en l'explicació del martiri de sant Sever, que resol ràpidament: "le hincaron un gruesso clavo por la cabeça y su santa ànima boló al cielo", i res apunta, per exemple, de la seua fortalesa d'ànim davant els turments previs. El dominic, a més, qüestiona la presència d'altres màrtirs en la història, com hem vist en els casos anteriors: "Dizen algunos que prendieron con san Severo quatro clérigos suyos que le seguían. Pero esto de los quatro clérigos no lo he podido hallar sino en el breviario de Barcelona, que cuenta la vida deste Santo con muchos yerros". És a dir, a l'antic breviari de la diòcesi, que considera ja desfasat, no li atribueix cap tipus d'autoritat[27]. Sí que dóna per vàlid el martiri d'Emeteri, que segons la narració fou degollat i esquarterat. I tampoc, com en els relats anteriors, esmenta si els cristians trobaren el cos del bisbe encara viu, sinó que directament s'informa que "los sepultaron en una capilla que estava allí cerca", i que, amb el pas del temps, els cossos dels dos sants foren traslladats al monestir de Sant Cugat.

En darrer lloc, s'ocupa de narrar l'últim trasllat de les relíquies del sant, ara a la Catedral de Barcelona (fols. 106r-106v). Arreplega el miracle del rei Martí l'Humà, i com la seua cama va curar gràcies a la mediació del sant bisbe, raó per la qual promogué el trasllat del seu sant cos a la Seu[28].

Aquest episodi l'exposa amb cert rigor documental, i explicita les diferents fases del procés, com ara demanar llicència al papa Benet XIII o sol·licitar-la

[27] Probablement es refereix al *Breviarium Barcinonense*, del qual es feren diferents edicions al llarg de la primera meitat de la centúria, en 1506 i 1508, i, per encàrrec del bisbe Joan de Cardona, novament en 1540. Actualment no es conserva cap exemplar d'aquestes edicions, i només les coneixem per notícies documentals (Lamarca, 2015, pp. 49, 177, 192 i 364).

[28] De fet, hi ha constància documentada de la participació directa del rei Martí en la cerimònia del trasllat (Serrano, 2015, p. 667).

a l'abat del monestir de sant Cugat. Argumenta, en aquest sentit, que el trasllat tingué lloc el 3 d'agost de 1405, i cita el nom de tots els testimonis que estigueren presents, que copia de l'acte del trasllat, del qual afirma que es pot consultar, "los que gustaren verle en el dicho Archivo de la Seo *numero constitutionum* 81". Però per aportar major rigor a la seua narració, decideix transcriure un fragment de l'acte "como está en su original", en concret el fragment on s'explica com fou oberta la sepultura, i, sobretot, què deia l'"antiquíssim pergamí" que s'hi incloïa:

> [...] in quodam pergameneo de quadam antiquíssima littera titulus sequens: "Iste Severus Barchinonensis Episcopus et martir sactissimus fuit, atque martyrio coronatus est octavo idus novembris, cuius corpus requiescit octavo milliario ab urbe Barcinonensi, in loco qui dicitur Octaviani in Monasterio Sancti Cucufatis. Iste fuit unus ex illis septuaginta Episcopis qui leges Gothicas in Hispania condiderunt [...] (fol. 106*v*).

En aquesta transcripció que ofereix del pergarmí, és a dir, aquell "letrero" de suposada difícil lectura, que s'hauria copiat a l'acte del trasllat, s'observa una dada curiosa. En la transcripció que Domènec ofereix s'han omés tres paraules: "anno Domini 638", és a dir, precisament l'única dada que no concorda amb la hipòtesi de datació que el dominic defensa.[29] Certament, no podem saber quina és la causa que va provocar tal omissió: descurança en la còpia? Mala praxi deliberada del dominic? O, tal vegada, senzillament, el document que consultà era ja incomplet i silenciava la data. En qualsevol cas, però, no deixa de ser una omissió sospitosa. I, de fet, aprofita aquesta informació continguda a l'antic pergamí, per concloure el capítol reafirmant la seua tesi:

> deste auto se saca claramente que hizo las leyes góticas con sessenta y nueve otros obispos, y por consiguiente, que floreció en tiempo de Eurico que las

[29] Les transcripcions que ofereixen altres autors permeten saber que el document deia: "Iste Severus Barcinonensis Episcopus, et martir sactificatus fuit atque martirio coronatus est octavo idus novembris anno Domini 638, cujus corpus requiescit octavo milliario ab urbe Barcinonensi, in loco qui dicitur Octaviani in Monasterio Sti. Cucuphatis Iste fuit unus ex illis septuaginta Episcopis qui legem Gothicam in Hispania condiderunt. [...]" (Martí Bonet, 2019, p. 135).

> mandó hazer, y no en tiempo de Diocleciano como dizen los que affirman que era texedor y casado, y que tenía hija (fol. 106*v*).

Comptat i debatut, per a Domènec, el manuscrit conservat, juntament amb les relíquies del bisbe, era el document més valuós per tal d'acreditar la historicitat de la vida del sant bisbe en una determinada època, a pesar que aquest pergamí continguera informació contradictòria, que curiosament, Domènec omet en la seua transcripció. És a dir, Domènec, com Gil, assumeix i reafirma l'autoritat del nou breviari de la diòcesi, però a diferència del que fa el jesuïta, el dominic opta per rebatre les opinions discordants i convèncer el seu auditori de la *veritat* de la seua història, que justifica aportant tot tipus d'arguments i de proves.

6. Conclusions

En aquestes pàgines hom ha pogut constatar com el *Flos sanctorum* català recull la llegenda del sant bisbe, que probablement circulava a finals de l'Edat Mitjana i que presentava la vida d'un sant del primers segles del cristianisme, d'origen humil i teixidor de professió, i que havia estat triat bisbe per la intervenció de l'Esperit Sant. És a dir, una història que, essencialment, exceptuant el martiri final, era una apropiació de la vida del bisbe Sever de Ravenna. Els primers hagiògrafs catalans postridentins que s'acostaren al relat posaren tots els seus esforços a dissociar la història dels dos bisbes, i s'enfrontaren a les notícies escasses i contradictòries sobre el sant, que contenien les fonts antigues i les autoritats reputades del moment.

Tant Gil com Domènec, per tant, són dos exponents representatius de la primera hagiografia catalana reformada. Tots dos són conscients que el text escrit no és sempre –com es considerava en el període medieval– una garantia d'autenticitat, per tal com el que està escrit pot haver estat alterat o malinterpretat, per la qual cosa cal discernir quina és l'opció més vàlida. Són, per tant, dos hagiògrafs que tracten d'escriure les vides del sant amb rigor, com demanava l'església de la Contrareforma, basant-se en la conjectura més plausible, o tractant d'argumentar parers, amb documentació que els avalen.

Certament, però, el seu rigor crític encara és limitat –i de fet, foren rebatuts per hagiògrafs posteriors[30]–, però no hem de deixar de reconèixer les primeres passes per allunyar-se de l'acrítica transmissió hagiogràfica medieval. Hem comprovat, així mateix, que aquests autors –ni d'altres posteriors–, no posaren en dubte, o tractaren d'eliminar els episodis prodigiosos que adornaven la vida del sant, com ara el miracle esdevingut en la seua fugida amb el llaurador Emeteri, del qual alguns historiadors, com Morales, recelaren. Era esperable que en la vida d'un sant es produïren episodis miraculosos, que en aquest cas manifesten que Déu protegeix el bisbe en la fugida a Sant Cugat, raó per la qual tots dos hagiògrafs assumiren la tradició devota, arrelada sobre el miracle de les faves a què hem al·ludit anteriorment.

Malgrat els esforços dels hagiògrafs per separar la vida del bisbe català de la història del de Ravenna, no deixa de sorprendre com els ressons del relat medieval es mantingueren latents en l'imaginari devot dels fidels durant l'Edat Moderna. Aquest fet explicaria que, per exemple, es considerara el bisbe català patró del gremi dels teixidors, i que en els segles XVII i XVIII es fundaren algunes confraries de paraires sota la seua advocació (Cobos, 2006, p. 300), o que es perpetuara el motiu iconogràfic de la seua elecció com a bisbe per designació divina, com el representava el gravat del *Flos sanctorum* de 1524. De fet, en el retaule barroc de la Capella de sant Sever de la Seu de Barcelona, realitzat a la fi del segle XVII, veiem encara així representada la seua ordenació episcopal (Imatge 3)[31]. I encara una dada més sorprenent, al *Costumari català* de Joan Amades (1983 [1952], p. 676), l'única versió de la vida de sant Sever de Barcelona que es recull és la versió medieval[32]:

> Segons una tradició, era teixidor de Barcelona, [...]. Teixia amb l'ajut de la seva esposa i una filla. [...] tot d'una va comparèixer a les catacumbes un colom [...], el qual, després de donar tres voltes per damunt de tots els reunits, va posar-se

[30] Vegeu, per exemple, com Flórez (1775, pp. 58-60) desacredita l'autoritat del suposat pergamí, en què Domènec basava les seues argumentacions, per situar la vida del sant bisbe en temps dels godes.

[31] Retaule obra dels escultors Francesc Santacruz i Jacint Trulls, finalitzat en 1683.

[32] Amades (1983, p. 678) reprodueix també un gravat mallorquí del segle XIX, que representa sant Sever i sant Lleonard "patrons dels Mestres teixidors de Ciutat de Mallorca".

> sobre el cap del teixidor Sever [...]. Tots els reunits van comprendre que el cel volia que fos en Sever llur bisbe.

7. Bibliografia

Amades, J. ([1983] 1952). *Costumari català*. Barcelona: Salvat, S.A. de Ediciones. Vol. V.

Arimany, J. (2013). *Sants tradicionals catalans*. Sant Vicenç de Castellet: Farell.

Arronis, C. (2019). El milagro mariano en el siglo xvi: entre las polémicas reformistas y la revalidación católica. A I. Tomassetti, *Avatares y perspectivas del medievalismo ibérico* (pp. 673-681). Logroño: Cilengua.

Arronis, C. (2020). El relato de la vida de san Vicente Ferrer antes y después de Trento. *Rilce: Revista de Filología Hispánica*, *36*(2), 499-526.

Arronis, C. (en premsa1). Les compilacions catalanes de vides de sants posteriors a Trento (1575-1602).

Arronis, C. (en premsa2). La tradició editorial cinccentista del *flos sanctorum* català.

Baños, F. (2020) "Lanzarían grandes carcajadas": Lo apócrifo del *flos sanctorum* y la burla de los protestantes. *Rilce: Revista de Filología Hispánica*, *36*(2), 428-452.

Betrán, J.L. (2010). Culto y devoción en la Cataluña barroca. *Jerónimo Zurita* (85), 95-132.

Càmara, H. (2013). *El Flos Sanctorum Romançat: Edició crítica dels dos incunables catalans de la Legenda aurea de Jacobus de Voragine* (Tesi doctoral). Alacant: Universitat d'Alacant.

Carbonell, P. M. (1997). *Cròniques d'Espanya* (Ed. A. Alcoberro). Barcelona: Barcino. Vol. II.

Cobos, J. M. (2006). *Pagesos, paraires i teixidors al Llobregat montserratí 1550-1850*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

Colomer, E. (1995). Contribució a l'estudi dels *Flos Sanctorum* catalans del segle XV; una nova edició de Carles Amorós. *Locus Amoenus* (1), 121-126.

Domènec, A. V. (1602). *Historia general de los santos y varones ilustres en santidad del Principado de Cataluña*. Barcelona: Gabriel Graells i Girald Dòtil.

Fàbrega, A. (1958). El P. Pedro Gil SJ (+ 1622) y su colección de vidas de santos. *Analecta Sacra Tarraconensia* (XXXI), 5-25.

Flor dels sants (1524). Barcelona: Carles Amorós.

Flórez, E. (1775). *España sagrada. Tomo XXIX. Contiene el estado antiguo de la Santa Iglesia de Barcelona*. (Ed. M. Risco). Madrid: Antonio de Sancha.

Galdeano, R. (2015). Historiografia catalana i model jesuític: la *Història moral de Cathalunya* del jesuïta Pere Gil (1550-1622). *Recerques* (70), 35-60.

Garcia Sempere, M. (2015). Algunes dades sobre els manuscrits de la versió catalana de la *Legenda aurea*. *Medievalia*, *18*(2), 155-178.

Gil, P. (1600). *Vides dels sants de Catalunya*. MS 235. Biblioteca Pública Episcopal de Barcelona.

Jorba, D. J. (1585). *Descripción de las excelencias de la muy insigne ciudad de Barcelona*. Barcelona: Huberto Gotard.

Lamarca, M. (2015). *La impremta a Barcelona (1501-1600)*. Barcelona: Generalitat de Catalunya / Biblioteca de Catalunya.

Manescal, O. (1602). *Sermó vulgarment anomenat del sereníssim senyor don Jaume segon.* Barcelona: Sebastià de Cormellas.

Marieta, J. (1594). *Historia eclesiástica y flores de santos de España: en la que se trata de todos los santos mártires que ha avido en ella desde los tiempos de los apóstoles hasta aora y de los santos confesores, pontífices y no pontífices del mismo tiempo*. Cuenca: Juan de Masselin.

Martí, J. M. (2019). *Los 79 abades de Sant Cugat del Vallés*. Barcelona: Bubok.

Morales, A. de. (1574). *La Corónica general de España*. Alcalá de Henares: Juan Íñiguez de Lequerica.

Padilla, L. de ([1538] 1521). *Catálogo de los Santos de España*. Toledo: Fernando de Santa Catalina.

Parramon, Ll. (1949). Una controversia historiográfica del siglo XVIII: Mayans, Aymerich, Caresmar. *Miscellanea Aqualatensia* (1), 153-158.

Serrano, M. (2015). Semblança del rei Martí l'Humà a través de la seva promoció artística. A M. T. Ferrer, *Martí l'Humà: el darrer rei de la dinastia de Barcelona, 1396-1410: l'Interregne i el compromís de Casp* (pp. 659-

678). Barcelona: Institut d'Estudis Catalans / Deputazione di Storia Patria per la Sardegna.

Torres, X. (2014). La ciutat dels sants: Barcelona i la historiografia de la Contrareforma. *Barcelona: quaderns d'història* (20), 77-104.

Trujillo, T. de ([1586] 1583). *Thesaurus concionatorum*. Venècia: Dominicus de Farris. Vol. II.

Uther, H. J. (2004). *The types of international folktales. A classification and bibliography based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

Valsalobre, P. (2012). Elements per a una Catalunya sacra: sobre alguns aspectes de l'hagiografia de l'Edat Moderna catalana. A M. Garcia i M. A. Llorca, *Vides medievals de sants: difusió, tradició i llegenda* (pp. 99-122). Alacant: IIFV.

8. Annex



Figura 1. Gravat de sant Sever (*Flos sanctorum* català, 1524, fol. cclxvr)



Figura 2. Gravat de sant Sever (*Flor dels sants*, 1575, fol. cxcviv)



Figura 3. Escena del retaule de la Capella de Sant Sever de la Catedral de Barcelona (Francesc Santacruz i Jacint Trulls, 1683)

CENSURAS, SILENCIOS Y MAGISTERIO FEMENINO EN LA *ADICIÓN* A LA TERCERA PARTE DEL *FLOS SANCTORUM* DE ALONSO DE VILLEGAS[1]

CENSORSHIP, SILENCES AND FEMALE TEACHING IN THE *ADICIÓN* TO THE THIRD PART OF ALONSO DE VILLEGAS'S *FLOS SANCTORUM*

M. Mar Cortés Timoner[a*]

Fechas de recepción y aceptación: 26 de enero de 2021 y 17 de febrero de 2021

Resumen: El presente artículo se integra en el desarrollo de una investigación sobre la configuración del magisterio espiritual femenino en el marco de la Contrarreforma, a partir del análisis de los diversos cambios que sufrió la *Adición* (publicada por primera vez en 1588) a la Tercera Parte del *Flos Sanctorum* de Villegas (Cortés 2021) y de la atención a las destacables ausencias hagiográficas. La *Adición* relata vidas ejemplares de mujeres y hombres, nacidos en la Edad Media o el Renacimiento, que se consideraban merecedores de alcanzar la canonización y que, en algunos casos, la Iglesia acabó oficializando su santidad. Entre las modificaciones destaca, por una parte, la eliminación de la vida de la dominica María de la Visitación que, a su vez, influyó en la revisión de la biografía de la visionaria María de Ajofrín y, por otra parte, la

[a] Facultad de Filología y Comunicación. Universitat de Barcelona.

[*] Correspondencia: Universitat de Barcelona. Facultad de Filología y Comunicación. Gran Via de les Corts Catalanes, 585. 08007 Barcelona. España.

E-mail: marcortes@ub.edu

[1] El estudio se enmarca en el Proyecto de Investigación I+D (financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España) dirigido por la profesora Rebeca Sanmartín Bastida, bajo el título "Catálogo de Santas Vivas (1400-1550): Hacia un corpus completo de un modelo hagiográfico femenino" (Ref. PID2019-104237GB-I00; 2020-2024).

incorporación del apartado dedicado a la jerónima Ana de Zúñiga, autora de un conjunto de biografías de religiosas vinculadas al convento de San Pablo de Toledo, que tiene muy en cuenta Villegas para la elaboración (en la segunda edición) de diez breves relaciones que se alzan en modelo de piedad afín a los valores tridentinos.

Palabras clave: Alonso de Villegas, *Flos Sanctorum*, Ana de Zúñiga, Teresa López, sor María de Ajofrín, sor Juana de la Cruz, sor María de Santo Domingo, Teresa de Jesús.

Abstract: This article is part of an investigation on the configuration of the female spiritual teaching within the framework of the Counter-Reformation, based on the analysis of the various changes that the *Adición* (first published in 1588) to the Third Part of the Villegas's *Flos Sanctorum* (Cortés, 2021) and the attention to the remarkable hagiographic absences. The "Addition" relates exemplary lives of women and men, born in the Middle Ages or the Renaissance, who were considered worthy of reaching canonization and whose sanctity, in some cases, the Church ended up making official. Among the modifications, it stands out, on the one hand, the elimination of the life of the Dominican María de la Visitación that, at the same time, influenced the revision of the biography of the visionary María de Ajofrín and, on the other hand, the incorporation of the section dedicated to Ana de Zúñiga, author of a set of biographies of nuns linked to the Toledo San Pablo's convent that Villegas takes into account for his elaboration (in the second edition) of ten brief reports that stand as a model of piety related to Tridentine values.

Keywords: Alonso de Villegas, *Flos Sanctorum*, Ana de Zúñiga, Teresa López, María de Ajofrín, sor Juana de la Cruz, sor María de Santo Domingo, Teresa de Jesús.

1. La *Adición* a la Tercera Parte del *Flos Sanctorum* de Alonso de Villegas

El presente artículo pretende profundizar en el análisis de la *Adición* a la Tercera Parte del *Flos Sanctorum,* impresa por primera vez en 1588, del teólogo Alonso de Villegas (1534-ca. 1603), por tratarse de una fuente interesante para el estudio de la configuración de modelos de santidad y devoción aceptados para las mujeres en el marco de la espiritualidad tridentina. Como ha indicado

Arronis (2017, p. 288), el santoral del presbítero toledano fue una de las obras hagiográficas fundamentales en los reinos hispánicos a lo largo de la Contrarreforma. Además, el suplemento al tercer volumen integra biografías de cristianas ejemplares que nacieron en la Castilla bajomedieval y despertaron una relevante devoción popular, incluso en vida, que las convirtió en figuras de autoridad para otras mujeres piadosas del ámbito hispánico, que pudieron conocerlas por medio de la tradición y fama popular, la iconografía, el culto sepulcral y la lectura (individual o comunitaria) de la recopilación escrita de sus méritos.

Es incuestionable que las hagiografías formaron parte del caudal de lecturas doctrinales para monjas (Cátedra, 1999) y seglares, como lo muestra la dedicatoria del tercer volumen del florilegio de Villegas, dirigida a la infanta Clara Eugenia. En esta se menciona el admirable interés de la hija de Felipe II por las lecturas de textos hagiográficos, fruto de su modélica honestidad y de su comportamiento virtuoso. La *Adición* incorpora las vidas de santos y (aunque no lo precisa la portada) santas "extravagantes" que, en el momento de la composición de la obra, todavía no habían sido canonizados (en algunos casos, la aprobación eclesiástica aún no se ha hecho efectiva).

Si partimos de la primera edición[2] y nos centramos en las hagiografías femeninas, encontramos cierto orden cronológico, pero no una clasificación por órdenes religiosas o por zonas geográficas. Se combinan biografías de mujeres de la corona hispánica con otras de diversas zonas del continente europeo; y se conjugan vidas de monjas (relacionadas con distintas órdenes religiosas, pero ninguna de la orden carmelitana; por tanto, no se menciona a Teresa de

[2] Aunque se han manejado varios volúmenes que remiten a la primera edición (algunos son citados en la sección bibliográfica), las alusiones y citas a la impresión de 1588 remiten al ejemplar de la Biblioteca Pública de Huesca con la signatura sig: A-5710 (2) accesible en línea (Villegas, 1588*a*). En la reproducción de fragmentos de este y otros ejemplares impresos de la obra de Villegas, se ha modernizado el empleo de mayúsculas, la puntuación y la acentuación (observando los actuales criterios de la Real Academia Española); sin embargo, se mantiene el uso del paréntesis para indicar observaciones digresivas según el texto original. Además, se han unido o separado las palabras siguiendo la normativa, excepto en las contracciones de pronombres. Asimismo, se mantienen formas cultas (-mpt-, -th-, -ct-) y las oscilaciones de las sibilantes, i/y, i/j, v/b, u/v. Por último, cabe indicar que se han desarrollado las abreviaturas y se han añadido comillas para reproducir los diálogos en estilo directo.

Jesús)[3] junto a relatos de devotas que no tomaron los hábitos y que, en ocasiones, podemos relacionar con el movimiento de las "beatas" que ofreció a las mujeres, según Muñoz (1995, p. 105): "un tipo de familia recurrentemente cimentado en la sororidad (con una hermana mayor o madre espiritual que ejercía de rectora), un modelo familiar que excluía o alejaba de las vivencias cotidianas los referentes parentales masculinos".

Concretamente, se narran siete biografías de mujeres nacidas fuera de la península ibérica: en primer lugar, la dominica Margarita, hija de los reyes de Hungría (fallecida en 1270); de Italia son las franciscanas Margarita de Cortona (fallecida en 1297) y Ángela de Fulgino (fallecida en 1303) y, además, la dominica Osanna de Mantua (fallecida en 1505); holandesa es la seglar Liduvina (fallecida en 1443); de Francia proceden la reformadora soror Colecta (fallecida en 1447 y relacionada con las órdenes franciscana y agustina)[4] y Juana de Arco (fallecida en 1431).

Excepto Ángela de Fulgino (que estuvo casada y tuvo hijos antes de ser terciaria), el resto de las mujeres mencionadas mostraron precocidad en su piedad y, desde niñas, sintieron atracción por la oración y la devoción al Santísimo Sacramento y a la Pasión. Además, defendieron su castidad, practicaron el ayuno severo, se infringieron duras penitencias y mostraron una admirable paciencia ante el sufrimiento (moral y físico). Este último aspecto destaca en la hagiografía de Liduvina, quien vivió postrada en la cama desde los 15 años padeciendo dolores extremos y diversos (como el fuego de san Antón y, en especial, dos llagas que Cristo le imprimió, pero mantuvo ocultas). Fue visitada y consultada por sus profecías, revelaciones y sanos consejos, aunque, subraya Villegas, solo hablaba cuando le preguntaban o podía guiar almas. Se explica cómo su sabiduría inspirada impresionó a un erudito teólogo dominico que la

[3] Sí aparece reseñado el carmelita florentino Andrés Corsini. En la impresión de 1773 realizada por Gibert se integra el nombre de santa Teresa de Jesús (Villegas, 1773, pp. 698-703). Se trata de una edición que agrupa en un volumen, y por meses, los santos que recogió Alonso de Villegas y otros añadidos posteriormente.

[4] Villegas cuenta que, tras la muerte de Colecta (en 1447), la mayoría de las monjas de su convento quisieron seguir la Orden de San Agustín y, por tanto, las defensoras de la Orden de Santa Clara tuvieron que trasladarse a otro lugar. Por parte de las fuentes fransciscanas que el escritor maneja se defiende que se conservaba un retrato que representaba a Colecta en hábito franciscano.

visitó para comprobar si era cierta su fama de santidad, y estuvo largo tiempo conversando con ella acerca de la Encarnación y de la Santísima Trinidad.

A la *docta ignorantia* también se alude en el caso de Osanna de Mantua, quien siguió el ejemplo de santa Catalina, cuya vida leía. Villegas explica:

> No hauía querido su padre que supiesse leer ni escreuir diziendo que es peligroso en mugeres y, sin maestro alguno, siendo bien niña, por medio de su oración lo alcançó de Dios de manera que leýa y escriuía muy bien y entendía latín aunque nunca lo estudió (Villegas, 1588*a*, f. 79v).

Siguiendo el modelo cateriniano (Sanmartín, 2019, p. 56), a los 28 años sufrió los estigmas de la Pasión y la herida del costado, de la que llegó a beber[5]. Asimismo, "descubriala Dios secretos de los coraçones" que le permitían aconsejar debidamente, como hizo con una religiosa que fingía visiones y la convenció de abandonar la "vanidad y presumpción en que andaua" (Villegas, 1588*a*, f. 56r).

En relación con el ámbito ibérico, la *Adición* ofrece la biografía parcial de la lisboeta María de la Visitación (que todavía vivía en el momento de la composición). Esta religiosa se vinculó al monasterio dominico de la Anunciada de Lisboa y mostró un comportamiento piadoso también anclado en el paradigma de Catalina de Siena. Fray Luis de Granada creyó en el carisma de la visionaria y compuso *Historia de sor María de la Visitación*, obra a la que alude Villegas. La biografía de la lisboeta (a la que el autor toledano nombra como María de la Anunciación) completa la vida de María de Ajofrín (fallecida en 1489), quien también experimentó arrobos y estigmas. Y, a su vez, los dos relatos quedan integrados en el apartado dedicado a María García (fallecida en 1464) donde se explica cómo la noble renunció a la comodidad y al poder para dedicarse a la caridad junto a su "buena amiga doña Mayor Gómez" (1588*a*, f. 44v). Años después, junto a doña María de Soria y otras mujeres nobles de Toledo, formó una comunidad de beatas (en la que ingresaría María de Ajofrín). Villegas relata cómo el beaterio, pasados 44 años del fallecimiento de María

[5] Beber del costado de Cristo o besar su herida será elemento recurrente en las visiones de místicas bajomedievales (como plasma el sermón de sor Juana de la Cruz en torno a santa Clara: García de Andrés, 1999, 1, p. 343).

García (a los 86 años), pasó a conformar el convento de San Pablo de Toledo, que es "casa de mucha religión y donde siempre a auido señoras de illustre sangre, y de grande vida y exemplo" (Villegas, 1588*a*, f. 45v).

Asimismo, el autor se detiene en otros cinco relatos de devotas que desarrollaron su vida ejemplar en Castilla: la dama portuguesa Beatriz de Silva[6] (fallecida en 1491), fundadora de la orden concepcionista, que se originó en la ciudad imperial gracias al apoyo de Isabel la Católica[7]; la devota casada Teresa López (fallecida en Toledo en 1469), y las franciscanas toledanas María la pobre (fallecida en 1507), fundadora del monasterio de Santa Isabel de los Reyes, y la terciaria Juana de la Cruz (fallecida en 1534), que llegó a ser abadesa del convento Santa María de la Cruz (que había sido años atrás un beaterio de franciscanas) situado en Cubas (cerca de Illescas, que pertenecía a la diócesis de Toledo).

En la edición impresa en 1589[8] la vida de María de la Visitación fue eliminada y, además, el Santo Oficio prohibió la circulación de los ejemplares de la primera edición (Antonio Palau y Dulcet, 1976, pp. 257 y 258) porque, tras varias examinaciones, la Inquisición declaró, en 1588, falsaria a la monja lisboeta (y el propio fray Luis de Granada publicó *Sermón contra los escándalos en las caídas públicas*).

Otro cambio que sufre la posterior edición de la *Adición* es la incorporación de las vidas de las devotas casadas (no relacionadas con ninguna orden) Bárbara de Santiago (de Burgos) y Ana de Cuéllar (pueblo del obispado de Cuenca). Ambas representan un modelo de santidad alejado de estigmas y revelaciones que, en cambio, observa una piedad más discreta. Villegas señala que las dos mujeres pactaron con los respectivos maridos llevar una vida casta y murieron vírgenes; además, desarrollaron una existencia dedicada a cuidar enfermos,

[6] El relato se integra en el apartado dedicado a fray Martín Ruy.

[7] Beatriz llegó a Castilla como dama de honor de la reina Isabel de Portugal. Posteriormente, ingresó como "señora de piso" en el monasterio toledano de Santo Domingo el Real, hasta que, motivada por visiones marianas, emprendió la fundación de la Orden Concepcionista, que, según Graña, fue "la rama femenina ibérica de la Orden de San Francisco" (Graña, 2008, p. 55).

[8] Para la consulta de la edición de 1589 se cita el ejemplar de la Biblioteca Nacional de España sig. R/32084 (Villegas, 1589) actualmente accesible en línea.

rezar, ayunar e infringirse diversas notificaciones físicas (como llevar un cilicio atado a su cuerpo y dormir en el suelo).

Asimismo, tras la vida de María Ajofrín –en el mismo apartado– Villegas añade (a partir de 1589) diez breves biografías[9] vinculadas al mencionado beaterio y posterior convento de San Pablo, porque las considera "dignas de que en los siglos por venir se tenga honorífica memoria, y su propia casa y la ciudad de Toledo reciban honra, y les sea de importante prouecho el tener y gozar de sus benditos cuerpos" (Villegas, 1589, f. 63v). Los relatos responden a: Aldonza Carrillo, condesa de Fuensalida (que murió en 1501) y su madre Teresa de Guevara (quien murió cerca de la fecha de fallecimiento de su hija)[10]; Inés de Cebreros (fallecida en 1525); la sobrina de María de Ajofrín, Inés de Santa Catarina (que murió en torno a 1550); Lucía de los Ángeles (la más longeva, murió en 1557 a la edad de 104 años); Catalina San Juan[11] (murió en 1562); María de San Ildefonso (nació en 1566); María de la Visitación (falleció en 1570); Paula de los Ángeles (murió en 1575) y, por último, Quiteria de San Francisco (murió en 1584).

Cabe indicar que las diez nuevas incorporaciones no sufren cambios en ediciones e impresiones posteriores y acrecientan el conjunto de reseñas biográficas, dedicadas a devotas ejemplares de la corona de Castilla. El que todas ellas se vinculen a Toledo se debería, entre otras razones, a que, como toledano, Villegas conversó con confesores y cargos eclesiásticos relacionados con el territorio (a los que cita en sus hagiografías), tuvo cerca documentos informativos y conoció la fama popular de algunas de las mujeres ensalzadas. Es el caso de la jerónima Ana de Zúñiga, a la que hace referencia como fuente directa y fundamental para su relato de las diez vidas, que aparecen a continuación de la

[9] He editado los relatos biográficos en el Catálogo de Santas Vivas, dirigido por Rebeca Sanmartín Bastida (Cortés, 2019). Hay que precisar que los diez relatos no aparecen en el ejemplar R/34800 de la BNE impreso en 1588 y posterior a la censura (Villegas, 1588*c*).

[10] Al final de la escueta biografía dedicada a madre e hija se refleja la importancia de la memoria conventual: "Grandes cosas acerca de la sanctidad destas dos señoras se platican entre las monjas del mismo monasterio de San Pablo que por tradición de vnas en otras se saben" (Villegas, 1589, f. 64r).

[11] Como seglar se llamaba doña Sancha de Guzmán. Fundó, junto a su tía María de Sepulcro, el monasterio de la Concepción Jerónima de Madrid para, posteriormente, volver con su pariente al convento toledano de San Pablo.

vida de María de Ajofrín. Además, Villegas cierra la edición de 1595 con una sección dedicada a la ejemplar autora que él mismo trató (ocupa el apartado 222). De esta manera, Ana de Zúñiga debe considerarse una muestra más de la relevante labor que realizaron escritoras del pasado[12] para conservar el recuerdo de sus compañeras o maestras y modelos de devoción religiosa. Sus relatos se nutrieron de una serie de motivos que la tradición cristiana había ponderado en la santidad femenina, y también ayudaron a conformar posteriores modelos de piedad femenina.

2. El discurso autorizado de Ana de Zúñiga

Es interesante destacar que Villegas sitúa en el mismo nivel de autorización la obra de Ana de Zúñiga (todavía viva en el momento de la elaboración de la edición de 1589) y las crónicas e historias de órdenes (en especial, en lengua latina, pero también italiana y española) que remiten a autoría masculina y que ha manejado para el florilegio:

> Lo que dixere será sacado de vn libro que recopiló de memoriales y relaciones antiguas y modernas de aquel conuento doña Anna de Çúñiga, monja en la misma casa, de cuyas virtudes pudiera yo escriuir mucho si llegara mi atreuimiento adonde llega el desseo y la verdad (Villegas, 1589, f. 63v).

Como se ha expuesto, la intención de ensalzar la vida modélica de la escritora se plasma en la edición de 1595[13], que cierra la *Adición* con una reseña dedicada a ella (1440-1594) basada, sobre todo, en el propio testimonio del autor:

[12] Podemos pensar en la *Vida y fin de la bienaventurada virgen sancta Juana de la Cruz*, compuesta, en gran parte, por sor María Evangelista (que conoció personalmente a la mística toledana Juana de la Cruz). Esta amanuense fue la principal mano encargada de recoger, por escrito, los sermones pronunciados en éxtasis por Juana de la Cruz, que conformaron el libro *Conorte*, al que aludimos más adelante.

[13] Se cita el ejemplar de la Biblioteca de la Universitat de Barcelona B-50/5/11, cuyo colofón indica que se acabó de componer el 30 de mayo de 1595. Ana de Zúñiga había fallecido el 4 de enero de 1594.

> Y aunque he escrito otras muchas [vidas], assí de santos canonizados como de varones illustres en santidad, siempre ha sido o coligiéndolo de lo que otros escriuieron dellos o de relaciones de varones fidedignos, mas lo principal que desta sierua de Dios dixere será lo que vi con mis ojos y oý con mis oýdos, auiéndola conuersado, aunque en tiempos diuersos, por más de veinte años y descubiértome ella lo secreto de su coraçón. Y si algo añadiere por relaciones de otras personas será tan cierto y verdadero que se atreua a parecer (como ya ha parecido) en presencia de setenta monjas de su convento sin que puedan contradezir lo que digo (Villegas, 1595, f. 459v).

Como en otras biografías (de hombres y mujeres ejemplares), se detiene en alusiones a su apariencia física. En el caso de Ana, se menciona su hermosura y larga cabellera rubia, que cortó (sin mostrar un ápice de vanidad) el día que tomó los hábitos, en 1556:

> […] hizo professión con grande gusto y voluntad suya como se manifestó en lo que dixo quando le cortaron los cabellos, que, por ser dorados y muy hermosos, hizo lástima el verlos cortar a los que se hallaron presentes. Y como ella lo entendiesse, dixo, con rostro muy regozijado: "Para esso los crié, para que se cortassen en seruicio de Iesuchristo" (1595, f. 460r).

Su relato sigue las directrices de las otras vidas relacionadas con el convento de San Pablo: devoción precoz, desinterés por el aspecto físico, rechazo del matrimonio, deseo de ingresar en el espacio religioso, donde se hallan parientes, actitud humilde y servicial, penitencia y ayunos. Y, en relación con la piedad tridentina, se subraya la veneración al Santo Sacramento, el respeto a la imagen de la Madre de Dios y la devoción a santos (en particular, san Juan Evangelista y san José).

Una lectura más detenida nos permite observar ciertas particularidades en la reseña de la religiosa (además del hecho de fundamentarse en el conocimiento personal del propio Villegas y señalar su labor de escritora); por ejemplo, se detalla el interés por recibir visitas de personas virtuosas, sobre todo letradas, para perfeccionarse. Aclara que esos encuentros se realizaron "quando ya por la edad y buen nombre que tenía podía sin nota de murmuración comunicarlos" (Villegas, 1595, f. 461r) y, de esta manera, ensalza el papel de los guías espirituales, pero también la inquietud espiritual de la devota:

> lo que trataua con ellos era informarse de lo que deuía hazer en su estado para agradar mucho a Nuestro Señor. Parecía imitar en esto al padre san Francisco, que, luego como se conuirtió, tenía grande ansia pidiendo a Dios le declarasse en que más le seruiría; assí esta señora pretendía lo mismo de sus ministros (1595, f. 461r).

Además, se carteaba con frailes jerónimos de otras ciudades para que "rogassen a Dios por ella" y, conviene destacar, también buscaba la ayuda de monjas y beatas reconocidas por su piedad modélica: "En estando cierta que alguna se señalaua en seruir a Dios, luego buscaua modo como dársele por amiga comunicándose, si podía por vistas y si no por cartas y recaudos" (1595, f. 461r). Aunque, a continuación, Villegas relata lo que la propia Ana le contó acerca de una beata –cuyo nombre no quiso desvelar– a quien daba limosna y, por seguir recibiéndola, le decía que el Señor estaba muy satisfecho con la religiosa jerónima. Explica Villegas:

> Viendo la discreta señora que era esto fingido y que lo dezía por la limosna que le daua, una vez le respondió con rostro risueño: "¿Por qué no me lo dize a mí Su Majestad? ¿Qué nescesidad tiene de tercería? Antes entiendo que lo leuantáis de vuestra cabeça porque os dé limosna y, si no queréis perderla, no me vengais con embelecos y mentiras" (1595, f. 461v).

La anécdota parece haberse escogido para autorizar la obra escrita de la prudente devota:

> La afición que tenía a los buenos le hizo que tomasse vn exercicio ageno de mugeres y salió bien con él y mejor que algunos hombres que dieron en lo mismo. Esto fue que hizo vn libro en que se escriuió las vidas de muchas monjas de su conuento que auían viuido santamente. Yo le vi y me pareció tan bien concertado que saqué dél algunas vidas, aunque breues, que puse en esta tercera parte del *Flos sanctorum* entre las personas illustres en santidad por no auerse visto en esta señora género de distraymiento desde que entró monja, sino que todos sus exercicios eran: oración, contemplación y asperezas de penitencias (1595, f. 461v).

Villegas acepta que la labor de escritura no es propia de mujeres y, por ello, necesita destacar el comportamiento ejemplar de la autora, que la exime de cualquier muestra de arrogancia censurable:

> Que era gran seguidora de la comunidad como es: coro, casa de labor[14] y refectorio. Que no auía relox más concertado que ella en estas cosas. Ocupola la obediencia desde monja diversos oficios: fue el primero de enfermera, donde con grande caridad seruía y regalaua a las enfermas sin fiarse de persona alguna. Ella, por su propria mano, les guisaua y adereçaua la comida y se la daua con tan buena gracia que las obligaua sin tenerlo gana a comer y a recibir otros beneficios con que más presto conualecían. Y para esto, madrugaua desde las quatro de la mañana por no faltar en sus exercicios de oración (Villegas, 1595, f. 461v).

Su comportamiento piadoso, servicial y obediente la condujeron a ser elegida "en oficios de más ser y autoridad" hasta alcanzar el de "perlada, que en este orden llaman priora" (1595, f. 461r). Como el cargo le causó diversas situaciones complejas, acabó por renunciar a este, teniendo en cuenta una conversación que había mantenido con el propio Villegas, quien le había aconsejado que la muerte no la hallase en el cargo:

> […] renunció el oficio para acabar la vida en paz, como adeuinando que era poco lo que della le quedaua, teniendo muy en la memoria vna palabra que yo le dixe dándole la en buena hora del priorato que lo fuesse assí y muy para seruicio de Dios como creýa que lo sería, mas que rogasse a Su Magestad que no la hallasse la muerte en aquel cargo. Ella, con alguna turbación, dixo: "¿Pues que es malo ser perlada? Respondile: 'No es sino bueno y santo porque este oficio no ángeles sino mugeres le han de tener, mas para morirse bueno es no tener que dar cuenta a Dios de almas agenas sino de la propria' (1595, f. 462v).

[14] Líneas atrás ha explicado como en la casa de labor "se juntauan otras monjas y leýa vna en algún libro deuoto y ella y las demás trabajauan de mano" (f. 460r). Son datos que permiten apreciar aspectos de la vida cotidiana de las mujeres que nunca estuvo alejada de la cultura (especialmente oral). Posiblemente, entre las lecturas de las monjas se encontrarían los textos hagiográficos.

Es interesante leer cómo el autor se proyecta en el discurso y se erige en testigo autorizador de su propio relato. En la narración encomiástica subraya el deseo de la monja por comulgar "vn día tras otro", comportamiento que Villegas relaciona con las directrices tridentinas y que le conduce a rebatir un predicador que pronunció un sermón en el convento contra las mujeres que tomaban la comunión diariamente. El presbítero expone:

> Esto fue inadvertencia y no acertado dezirlo en parte donde tan santamente y con tanto prouecho espiritual se hazía […] pues muchos santos lo alaban y dan por bueno, y el santo concilio tridentino, en la sessión veynte y dos, capítulo sexto, dize que dessea que todos los fieles comulguen cada día y porque esto no es possible que, a lo menos, sea espiritualmente oyendo missa. De modo que fue inaduertencia y no acertado reprehender obra semejante en tal lugar (1595, f. 463r).

Como los confesores del convento tuvieron en cuenta el citado sermón no dieron comunión cada día, y esto produjo gran sufrimiento espiritual a Ana de Zúñiga, quien, además de "frequentar la sagrada comunión" era muy devota de las misas "llegando a quatro mil las que se dixeron por ella en doze años antes de su muerte, como apareció en memoriales que dexó escrito" (Ibídem).

En la descripción de la piedad de Ana de Zúñiga, Villegas destaca otros aspectos defendidos por la espiritualidad de la Contrarreforma, como la devoción a "reliquias de santos, de imágenes y cuentas de perdones" (Ibídem). Finalmente, menciona los momentos que rodearon su óbito (ocurrido el 4 de enero de 1594 a la edad de "cincuenta y tres años y dos meses") recogiendo elementos propios de la hagiografía: "Quedó su rostro hermosíssimo, yvan las monjas vna vez y otra a verla, y hasta que la sepultaron, con admiración grande, sintieron en su cuerpo vn olor suave las que la adereçaron, y dezían que las confortaua" (1595, f. 463v).

El relato concluye con el dato de que el confesor de Ana de Zúñiga, fray Esteban de Huesca, que leyó la biografía compuesta por Villegas, también había redactado una vida de la ejemplar jerónima. De esta manera, la relación de Villegas queda doblemente autorizada, al haber sido revisada por el confesor de la religiosa y, además, porque el propio fraile, testigo directo de la piedad de Ana de Zúñiga, también consideró oportuno recordarla por escrito:

> El padre fray Esteuan de Huesca, del Orden de San Jerónimo, y confessor que fue de la misma doña Anna, persona docta y religiosa, vido esta vida como aquí va escrita y escriuió otra. Y aunque en lo essencial concuerdan ambas, mas el auer tratado a esta señora con más frequencia, auerla confessado generalmente y sacramentándola al tiempo de su muerte, será ocasión para yr más copiosa y assí será más estimada y preciada (1595, f. 463v).

Cabe añadir que el fraile José de Sigüenza, en el segundo volumen de la *Historia de la Orden de San Jerónimo*, compuesto en 1600, también menciona a Ana de Zúñiga. El cronista se basa en diversas fuentes (entre estas, podría ser el florilegio de Villegas) para referirse a las mujeres que destacaron en su orden y, en especial, las que se vincularon al convento de San Pablo de Toledo. De ellas subraya, sobre todo, como hiciera Alonso de Villegas, su humildad, oración devota y extrema capacidad de mortificación, que se combinaba con los cuidados a pobres y enfermos. Como ha expuesto Trillia (2016, p. 445) en relación con la obra de Sigüenza: "Las mujeres sirven de buen ejemplo católico al enfatizar, contra el protestantismo, el dogma de la eficacia de la oración, y el ascetismo como buen camino espiritual". El fraile jerónimo explicará que Ana de Zúñiga[15] recopiló la vida de más 74 monjas del convento, número que no precisa Villegas, pero que deja ver cómo ambos autores (en especial Sigüenza) realizaron una selección con la idea de fomentar un modelo de piedad femenina común[16].

3. El culto ejemplar: Teresa López

En relación con el diseño de un patrón de comportamiento devoto femenino que asuma las directrices tridentinas, es interesante mencionar la vida de Teresa

[15] Trillia (2016, p. 441n5) tuvo acceso a las primeras 50 páginas de una copia del manuscrito de Ana de Zúñiga, que podría corresponder con la fuente que manejan Villegas y Sigüenza. No he podido localizar el manuscrito.

[16] En este contexto es muy adecuada la reflexión de Atienza (2019, p. 9): "Donde las autoridades masculinas veían una comunidad de mujeres que debían estar dedicadas a la oración y a la contemplación en exclusiva, donde ellos veían una suerte de mujeres iguales, momificadas y uniformadas en esa función…, ellas veían mucho más, veían y distinguían a mujeres vivas y diversas, y mantenían un enfoque que no las fosilizaba en un determinado ideal".

López, que aparece en el apartado 196 de la edición de 1588, y no será apenas modificado en las impresiones posteriores del florilegio de Villegas. El autor se detiene en esta mujer casada por su ejemplar devoción a la sacra iconografía; en concreto, la veneración a la representación del paño de la Verónica, que se hallaba encima de la escultura del Cristo de la Columna, expuesta en la catedral de Toledo (Mata, 2018, p. 223).

> Determiné de poner aquí este acaescimiento assí porque piadosamente se puede creer que la misma Teresa López a quien le sucedió, según fue buena su vida y este millagro con que la aprobó Dios al fin della, está gozando de su Divina Majestad en el cielo, y assí puede escriuirse entre los varones illustres (que no están canonizados) deste libro, como también para confusión de los pérfidos hereges que persiguen el sancto vso de las ymágines, pues aquí se vee confirmado con milagro como el venerarlas es sanctíssimo y que premia Dios a quien con devoción lo haze. Lo qual sucedió en esta ciudad de Toledo auiendo en ella infieles, judíos y moros porque fue antes que los Reyes Cathólicos don Fernando y doña Ysabel los echassen de toda España; y pudo ser esto ocassión porque Dios lo quissiesse también para confussión suya (Villegas, 1588*a*, f. 49v).

Para su relato dice seguir (además de la información recabada ante el juez eclesiástico) el capítulo 26 de la obra de Blas Ortiz *Summi templi Toletani perq[uam] graphica descriptio*[17] y expone:

> Junto al Sagrario está vna capilla pequeña, y sobre el altar vn Christo de vulto, ligado a la columna, con las insignias de las heridas y açotes que padeció al tiempo de su Passión. Sobre esta ymagen se vee un rostro del mismo Christo de escultura releuado que vulgarmente se llama Verónica. A la cual teniendo devoción una devota mujer cuyo nombre era Teresa, casada con cierto ciudadano llamado Áluar López, como todos los días se leuantassen al alua, yua a oýr la missa que se dize en aquella hora en la capilla de Sant Illefonso de la misma sancta yglesia, y luego llegaua al altar de la columna, y puestos sus ojos y el coraçón en la Verónica y rostro de Christo adoráuale y offrecíale sus deuotas oraciones y plegarias. Esta deuoción quán grata fuese a Nuestro Señor declarolo después por milagro. Y fue assí que, estando la misma deuota muger Teresa

[17] Obra accesible en Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico: https://bvpb.mcu.es/es/consulta/

> enferma, cercana a la muerte, y dada la extremaunción, día iueves cinco de enero del año de Christo de mil y quatrocientos y sesenta y nueve, apareciose un rostro hermosíssimo de Christo a su lado derecho, siendo visto de muchas personas que concurrieron a la fama deste milagro. Los quales llegando cerca desaparecía el rostro y, apartándose, tornaua a mostrarse. Del qual milagro, hecha información por notarios, se guarda en los archivos desta sancta yglesia (Villegas, 1588*a*, ff. 49v-50r).

El propio Villegas menciona haber visto dos copias autorizadas de la "información que hizo sobre el caso Pero Gonçález de Mesa, arcipreste de Madrid, vicario en todo el arcedianazgo de Toledo" (1588*a*, f. 50r) y conocer quince testigos del suceso, aunque solamente reproduce dos. Finaliza el relato estableciendo una conexión entre la historia pasada y el momento de la compilación, para defender su vigente fama popular:

> Los testigos que tenían conocimiento con la dicha Teresa López dicen en sus dichos grandes bienes y virtudes della […]. Hay en esta ciudad de Toledo, por el año presente de mil y quinientos y ochenta y seys, muchos nobles ciudadanos que se tienen por sus parientes y affirman por tradicción deriuada de vnos en otros todo lo que della se ha dicho (1588*a*, f. 50v).

Villegas tiene en cuenta la autoridad que confiere la memoria popular y que sustentó el magisterio de varias mujeres religiosas de la baja Edad Media que, en algunos casos, fueron veneradas como "santas vivas"[18]. En este caso,

[18] Como se explica en el Catálogo de Santas Vivas dirigido por Sanmartín (2020): El término "santa viva" fue acuñado por la investigadora Zarri para un modelo semejante de mujer en Italia, influyente en la religión y en la política. Aunque hoy todavía son bastante desconocidas fuera del ámbito de la historia de la Iglesia, en su época las santas vivas gozaron de liderazgo social. El nuevo paradigma que establecían venía marcado, especialmente, por Catalina de Siena, y en algunos casos respondía a un movimiento "cateriniano", auspiciado por los seguidores de Jerónimo de Savonarola, en el que se promovía el don de profecía y la reforma monástica. Si durante toda la Edad Media había existido un patrón de santidad femenina en Europa, que se remontaba al siglo XIII, basado en el ayuno extremo, la penitencia intensa y el éxtasis eucarístico, encarnado en beguinas en Centroeuropa, y en beatas y terciarias en el Mediterráneo, a los carismas, que eran el rasgo más acusado, se añadían, a partir de Catalina de Siena, los estigmas.

resulta interesante prestar atención a los apartados que Villegas dedica a María de Ajofrín y Juana de la Cruz, porque tejen entre sí varias similitudes y, en sus diferencias, evidencian los límites a los que tuvo que enfrentarse el autor para adecuarse a los dictámenes oficiales en torno al binomio mujer y magisterio espiritual[19].

4. El magisterio de María Ajofrín y Juana de la Cruz: similitudes y diferencias

Las biografías de María de Ajofrín y Juana de la Cruz son las más excepcionales entre las compuestas por Villegas sobre mujeres de Castilla. Villegas explica cómo ambas mujeres evidenciaron muestras de una ejemplar piedad desde la infancia; rechazaron un matrimonio ventajoso, enfrentándose a miembros de su familia e ingresaron en un beaterio que, posteriormente, se convertiría en monasterio o convento[20]. Asimismo, expone que fueron ejemplo de obediencia y paciencia, para afrontar diversos sufrimientos físicos y, en especial, fueron "regaladas" con estigmas en los pies y con la llaga del costado, que testimonios de la época pudieron describir "como un real": en ambos casos, las heridas sangraban los viernes. Las dos sanaron cuerpos y almas de distintas personas y mostraron el don de profecía. Por todo ello, se explica que su fama en vida condujo a ser visitadas por personajes poderosos y, tras su fallecimiento en olor a santidad, su sepulcro se convirtió en lugar de culto.

Ahora bien, mientras la redacción de la vida de Juana de la Cruz se mantuvo prácticamente intacta en las diversas impresiones del siglo xvi, la vida de María de Ajofrín, en una segunda versión de 1588, se redujo y varias impresiones,

[19] Ambas hagiografías pueden leerse en edición modernizada del Catálogo de Santas Vivas (Cortés, 2020*a* y 2020*b*).

[20] En el caso de María de Ajofrín, la conversión del beaterio en el convento jerónimo de San Pablo acaeció años después de su muerte. En cambio, Juana de la Cruz era abadesa cuando el beaterio de Santa María de la Cruz se convirtió en el monasterio de Santa María de la Cruz, adscrito a la Orden de San Francisco.

que escaparon al expurgo causado por la mención a María de la Visitación, se conservan con tachaduras o papeles pegados[21].

Detengámonos en los elementos más incómodos para los lectores enmarcados en la Contrarreforma. Antes de concluir el relato de María Ajofrín, Villegas aclara que ha manejado fuentes reconocidas, pero ha pasado por alto detalles en torno a las revelaciones de la beata, narrados por su confesor:

> Anda la vida de esta sierua de Dios escripta de mano por vn religioso confessor suyo, y en ella se ponen muchas reuelaciones que tuuo. Yo he querido passarlas en silencio, como también lo hizo el que escriuió la chrónica de los frayles Hierónimos donde está la vida desta bendita monja, aunque con la limitación que digo[22] (Villegas, 1588*a*, f. 63v).

En su puntualización, Villegas parece aludir al confesor Juan de Corrales (Redondo, 2018, pp. 145 y 146). El prior de la Sisla sería el autor del relato copiado por fray Bonifacio de Chinchón en el manuscrito escurialense C-III-3[23], que conserva una hagiografía de María de Ajofrín. El texto sirvió de base para el cronista jerónimo Pedro de Vega, quien compuso una crónica latina, cuya traducción, publicada en 1539[24], muestra varias coincidencias con el texto de

[21] Se estudia con más detalle la censura efectuada en la hagiografía de María de Ajofrín en Cortés (2021, en prensa).

[22] Sigüenza también refleja cautela en el manejo de las fuentes de la hagiografía de María de Ajofrín, integrada en la segunda parte de *Historia de la Orden de San Jerónimo*. Expone que escribe "lo que ya otros han publicado y lo que en un cuaderno antiguo de mano he hallado" (2000, II, p. 106). Entre sus fuentes estaría el relato del confesor Juan Corrales y, posiblemente, la obra de Villegas. Trilla (2006, pp. 129 y 130) defiende que, tanto el confesor Corrales como el cronista jerónimo, interpretaron y elaboraron la hagiografía de María de Ajofrín con la intención de corroborar criterios tridentinos; en especial, subrayan la relevancia de la penitencia y la eucaristía en la piedad de la beata y "en consecuencia, la posición privilegiada de los sacerdotes como administradores de los sacramentos, y, por tanto, como medio de acceso a lo divino". En esa línea se enmarcaría el texto de Alonso de Villegas.

[23] En el Catálogo de Santas Vivas, Redondo (2018) ha editado la biografía recogida en los folios 192r-231v del manuscrito.

[24] Pedro de la Vega, *Cronica de los frayles de la orden del bienaventurado sant Hieronymo* (1539, fols. 94v–103v. Lib. III Chs 41–50). Puede consultarse la edición de Morrás (2020) en el Catálogo de Santas Vivas.

Villegas; aunque el escritor toledano no atiende a episodios como el de la escritura inspirada de la analfabeta beata[25].

En su primera versión de la hagiografía, Villegas quiso autorizar la certeza de los estigmas de María de Ajofrín, mencionando el caso de la portuguesa María de la Visitación, a quien dedica una biografía, que, como ya se ha explicado, fue eliminada en las ediciones posteriores, tras la caída en desgracia por cuestiones religiosas y políticas (Echániz, 1995). Varios ejemplares que se salvaron de la censura ofrecen el texto rayado, como evidencia el volumen conservado en la Biblioteca de Huesca (Villegas, 1588*a*). En otros casos, el texto ha sido ocultado con papeles adheridos, como es el caso del volumen custodiado en la Biblioteca de la Universitat de Barcelona (1588*d*). En cambio, el ejemplar con la signatura 740/2-4, consultado en la Biblioteca Nacional de Catalunya (1588*b*), nos permite leer el apartado completo, por lo que se intuye que la censura no solo quiso eliminar la referencia a la visionaria juzgada de "embaucadora", sino también atenuar el tono beligerante con el que Villegas defendía las muestras de santidad cristocéntrica en mujeres:

> Del testimonio que dio de la llaga de su costado Gracián de Berlanga notario tengo yo un traslado por donde parece que fue certíssimo. Acerca de lo qual digo que algunas personas atreuidamente en mi tiempo han contradicho (y aun algu-

[25] Sin embargo, Villegas no elimina la experiencia de la enseñanza inspirada en otros relatos, como el de Osanna de Mantua o el de sor Colecta. En este último caso, leemos que teólogos y doctos la interrogaban acerca de diversas cuestiones, a las que ella, a pesar de no gustarle exhibir su sabiduría, contestaba: "sabiendo en su spíritu que no la preguntauan por curiosidad, respondía y declaraua tan alta y profundamente lo que le preguntauan que ellos quedauan con grande admiración confessando que el Spíritu Sancto le reuelaua semejantes secretos y altos mysterios" (Villegas, 1588*a*, f. 49r). En el caso de María la pobre se explica cómo, cinco días antes de la muerte, perdió temporalmente el entendimiento y pronunció "palabras muy sanctas, puesto que las dezía en latín, que ella no entendía" (1588*a*, f. 87v). También en el apartado dedicado a sor Juana de la Cruz se alude a la sabiduría emanada de Dios. En la edición de 1589 (f. 65v) se menciona, sucintamente, que la jerónima Paula de los Ángeles, en su senectud, tras experimentar arrobos, era capaz de explicar "cosas tan leuantadas y de spíritu que parecía no ser possible dezirlas sin particular gracia del Spíritu Sancto. Su discreción era de suerte que hablar con ella era como tratar con algún insigne theólogo […] hablaua de Dios y de sus sanctos estando en la cama a los que la visitauan tan altamente como vn famoso predicador de modo que todos eran edificados de sus razones".

> nos predicándolo públicamente) semejantes llagas en alguna persona después que el Hijo de Dios las padeció, sino es en el bienauenturado sant Francisco. Y pareciéndoles que en esto hazen seruicio quieren atar las manos a Dios. A estos digo que, quando no creyeren a los auctores tan graues y fidedignos que lo escriuen de algunas sanctas como de sancta Catharina de Sena y de otras y que, en particular, en Roma se pinta y estampa la misma sancta Catherina con las llagas en sciencia y paciencia de los Summos Pontífices que lo veen y lo permiten y aun por lo mismo, por ser negocio tan graue, parece que lo aprueuan; si esto no basta, pueden, por vista de ojos y tocándolo con sus manos, certificarse en este caso con lo de presente (creo que para confussión destos) ha permitido Nuestro Señor y es que, en este año de mil y quinientos y ochenta y seys en que esto escriuo, está viua una bendita muger señora de illustre linage, priora en el monasterio de la Anunciada de Lisboa […] (Villegas, 1588*b*, f. 46v).

En cambio, no se manipuló la biografía de Juana de la Cruz, que aparece prácticamente idéntica (y sin censuras manuales) en sucesivas impresiones. Algo que puede extrañarnos si pensamos que Villegas relata aspectos de la vida de Juana de la Cruz, que podemos conectar con la dominica lisboeta, en especial, los estigmas; pero también el don de la bilocación y el ser capaz de mover a la conversión de infieles (sucesos que, en cambio, no aparecen en la vida compuesta por Villegas de María de Ajofrín). Se explica que Juana de la Cruz conmovió a dos moras traídas de Orán, que se negaban a bautizarse y, además, estando en el convento, fue vista junto a la alcoba de doña Ana Manrique, a quien logró sanar de su grave dolor de costado. En el caso de la monja lisboeta se narra cómo fue vista en un barco donde viajaban un moro y un turco, a los que convenció para recibir las aguas bautismales.

En el relato de Juana de la Cruz, Villegas parece seguir la biografía (con fragmentos autobiográficos) *Vida y fin de la bienaventurada virgen sancta Juana de la Cruz*. Se conserva manuscrita en la Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo del Escorial[26] y, en gran parte, su escritura se vincularía a sor María Evangelista, quien había conocido personalmente a Juana de la Cruz.

Villegas resume amplios fragmentos de la fuente mencionada. Coincide en explicar cómo Juana nació en el pueblo toledano de Azaña, y muy pronto

[26] Lleva la signatura K-III-13 y ocupa los folios 1r a 137r (Luengo y Atencia, 2019). Véase n. 12 del presente artículo.

sintió la llamada de la fe. Disfrazada de hombre, escapó de casa de sus tíos de Illescas para ingresar en el beaterio que, poco después, se convertiría en el monasterio de Santa María de la Cruz. Leemos cómo, en ocasiones, se quedaba arrobada y ofrecía una instructiva predicación tratando temas de fe que, incluso, los pájaros se acercaban a escuchar. Se expone que fue visitada por personas relevantes del poder eclesiástico y político:

> y assý fue vista y oýda diversas vezes del cardenal y arçobispo de Toledo don fray Francisco Ximénez[27], que fue frayle de su orden; de muchos obispos, inquisidores, predicadores, duques, condes y marqueses (Villegas, 1588*a*, f. 64v).

Sin embargo, Villegas no precisa los temas de los discursos extáticos, ni tampoco, a diferencia de la fuente anónima, menciona el libro conocido con el título *Conorte*, que ofrece los sermones[28] transcritos por religiosas del convento y, sobre todo, por la mencionada sor Evangelista. La obra se conserva en la Biblioteca de El Escorial y existe un ejemplar (posible copia del escurialense) custodiado en el Archivo Vaticano de Congregación de Ritos (Proceso 3074).

El que no se mencione el *Conorte*[29], que en la época de composición de la obra de Villegas ya había sido copiado y enviado a Roma en espera de ser revisado, podría deberse a que despertó suspicacias, como evidencian las tachaduras y los borrones que ensucian varios folios del ejemplar escurialense. Villegas prefiere obviar la faceta de autora y no recalcar la función de predicadora (Graña, 2008, pp. 60-64) y teóloga de Juana de la Cruz, para subrayar, en cambio, sus extremas penitencias relacionadas, precisamente, con la capacidad de guardar silencio y lastimar su boca (introduciéndose piedras o gran cantidad de agua)[30]. Asimismo, se opta por destacar su comportamiento humilde, como

[27] Precisamente, el apartado anterior al de Juana de la Cruz se dedica a Jiménez de Cisneros.

[28] La fuente anónima lo denomina *Conforte* o *Luz Norte*. Si tenemos en cuenta la documentación de la causa de canonización y los estudios recientes, aludimos a 70 o 72 sermones (Cortés, 2004*a*, p. 25).

[29] Entre sus sermones se trata el tema de la necesidad de reformar parte del clero. Esta preocupación también se proyecta en las visiones de María de Ajofrín, que Villegas no reproduce.

[30] En las diversas biografías femeninas de la *Adición* se elogia la conversación prudente y discreta de las devotas, que huyen de murmuraciones, discusiones y muestras de envanecimiento.

evidencia el hecho de afrontar pacientemente la injusta acusación de prevaricación que condujo a quitarle el cargo de abadesa, que recuperaría gracias al apoyo de sus compañeras.

La reseña biográfica de la conocida popularmente como "La Santa Juana" resulta ser la más extensa de las dedicadas a santas "extravagantes", mientras que la de María de Ajofrín fue reducida y completada[31] (¿ensombrecida?) con las mencionadas diez vidas de mujeres relacionadas con el beaterio y/o posterior convento adscrito a la orden jerónima. Las concisas vidas añadidas ofrecen modelos de piedad menos extraordinarios, que las configuran como ejemplo de caridad, penitencia y constante oración.

5. Silencios significativos

Considerando la reseña biográfica de Juana de la Cruz, resulta elocuente el silencio en torno a su coetánea sor María de Santo Domingo, quien fuera una terciaria dominica relacionada también con el movimiento de beatas y místicas, auspiciado por el cardenal Cisneros. Pronunció revelaciones en público (no solamente en su celda), padeció una herida en el costado y fue respetada por personajes célebres, como Fernando el Católico, el II duque de Alba, Fadrique Álvarez de Toledo y el mencionado cardenal. En 1509 fue examinada por un tribunal eclesiástico, que consideró muy favorable la doctrina reformadora de la beata de Piedrahita[32]. De esta manera, se le permitió fundar un nuevo monasterio de religiosas terciarias en Aldeanueva, que recibiría el nombre de Santa Cruz de Magdalena, costeado por el duque de Alba. En torno a 1518 se compuso un libro[33] que recogía algunos de los discursos inspirados de sor María, que recibió el título *Libro de la oración* (Blecua, 1948). Además, se con-

[31] Al completarse con estas vidas, el relato de María de Ajofrín pierde protagonismo.

[32] Aunque nació en Aldeanueva, se crió en casa de unos familiares de Piedrahita. Para una presentación de su vida y doctrina, véase Cortés (2004*b* y 2015, pp. 77-90 y 173-188).

[33] Concretamente, el libro ofrece: dos visiones, una respuesta en rapto y dos cartas. Se dedicó a Adriano Florenz, quien nació en Utreh en 1459, fue tutor del futuro emperador Carlos V y, a la muerte del rey Fernando, actuó de vicemonarca. En 1552 fue elegido Papa, pero murió en septiembre de 1523.

serva un *Libro de revelaciones* (Sanmartín, 2014) que también recopila parte de su doctrina cristocéntrica y el valor que la oración adquiere en su devoción.

Las diferencias fundamentales que podemos subrayar entre sor Juana de la Cruz y sor María de Santo Domingo girarían en torno a que esta última no asumió los cuatro votos, vivió tanto fuera como dentro de los espacios sagrados y mostró un comportamiento llamativo. Si revisamos los documentos conservados sobre el proceso de examinación de la ortodoxia de sor María constatamos que recibía en su celda visitas de religiosos y, en estado de rapto, conversaba (acompañada de gestos y cambios de voz) con la Virgen, los santos y Jesús; exponía profecías sobre temas seculares o religiosos, y respondía a cuestiones de teología o de las Sagradas Escrituras. Además, era aficionada a los bailes y a los juegos de entretenimiento (como el ajedrez). Incluso se explica cómo solía vestir un sombrero, brazaletes y elegantes telas de color blanco y negro (Sastre, 1991, pp. 368-369).

Es decir, sor María se singularizó frente a un modelo de piedad femenina fundamentada en la reclusión, la discreción y la humilde obediencia (que, en ocasiones, podía incluir el discurso extático e inspirado, pero siempre comunicado en espacios interiores, bajo la supervisión de representantes de la Iglesia). Esta diferenciación podría explicar, en parte, que Villegas no dedique, en la composición inicial de la *Adición*, una sección a la escritora y mística Teresa de Jesús, que, a pesar de represalias y obstáculos de la jerarquía eclesiástica, viajó por diversas zonas de la península, para llevar a cabo la reforma de la Orden del Carmelo.

Precisamente, en 1588 fray Luis de León[34] publicaba la edición príncipe de gran parte de los escritos de la carmelita, quien por aquel entonces ya era bien conocida. Además, entre sus primeras fundaciones destaca el convento de San José, en la ciudad natal de Villegas. Ciertamente, extraña el hecho de que Villegas no se detenga en mencionar las intenciones reformistas de Teresa de Jesús, cuando sí había aludido a la fundadora de la Orden de la Inmaculada Concepción, y, también, a los diversos viajes de sor Colecta de Santa Clara para edificar y reformar conventos. También causa cierta sorpresa que ni siquiera

[34] Recordemos que, en la edición de 1588, Villegas había tenido presente la obra de fray Luis de Granada, dedicada a María de la Visitación (quien vivía en el momento de la publicación de la *Adición*, que incorpora vidas de religiosos fallecidos años después de Teresa de Jesús).

describa la piedad de la carmelita abulense que, en gran parte, es heredera de comportamientos propios de místicas medievales (Sanmartín, 2013, p. 276) que el propio Villegas había recordado en su florilegio (valor de la Eucaristía, culto a las imágenes, oración constante, ayunos, sufrimientos físicos, arrobos y visiones).

Entre algunas razones de ese silencio cabe destacar, tal vez, que Villegas no contara con ninguna biografía autorizada de la futura santa carmelita, quien había despertado las sospechas del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición; tampoco había recibido el apoyo de ciertos sectores poderosos de la Iglesia, como evidencian las palabras atribuidas al nuncio papal Filippo Segga, quien consideraba a Teresa de Jesús:

> fémina inquieta, andariega, desobediente y contumaz que a título de devoción inventaba malas doctrinas, andando fuera de la clausura contra el orden del concilio tridentino y prelados, enseñando como maestra contra lo que San Pablo enseñó mandando que las mujeres no enseñasen (Fernández Collado, 1991, p. 345).[35]

6. Conclusiones

A modo de conclusión, podríamos interpretar que Villegas apoyó el magisterio femenino, aunque con cautela (sobre todo a partir del escandaloso caso de la visionaria lisboeta), y tuvo que seleccionar, especialmente en el caso del ámbito castellano, biografías adecuadas a la visión tridentina, que propugnaba para las mujeres una piedad poco "alborotadora" y cobijada entre las paredes de espacios domésticos o sagrados[36]. Ahora bien, tras la escritura uniformadora se adivina una realidad más heterogénea y rica.

[35] Es interesante señalar que el jesuita toledano Pedro de Ribadeneyra tampoco integra a Teresa de Jesús en su reconocido florilegio, que cuenta con un volumen dedicado a santos extravagantes, publicado en 1604 (Pérez González, 2019). La mística abulense aparecería en ampliaciones póstumas de los dos fundamentales santorales de la Contrarreforma (Arronis, 2017, p. 288), una vez su doctrina y carisma fueron sancionados por la Iglesia del Barroco.

[36] Frente a las biografías de hombres expuestas por Villegas, donde hallamos devotos que desarrollan su santidad por medio de la vida eremita y solitaria (que resultaría peligrosa para

Un análisis pormenorizado del florilegio permite apreciar una constelación de singulares vivencias religiosas femeninas y, además, las sugestivas relaciones de magisterio y sororidad que emergieron alrededor de mujeres carismáticas, como evidencia el apoyo de Isabel la Católica a los deseos fundacionales de Beatriz de Silva, la congregación de amigas en torno al beaterio de María García, la intención de dejar constancia de compañeras y maestras admiradas en el libro de Ana de Zúñiga o el interés por los discursos de la abadesa Juana de la Cruz, que contó con el apoyo de sus feligresas, ante ciertas represalias de altos cargos eclesiásticos.

7. Bibliografía

Arronis, C. (2017). La evolución del género de las vidas de María en el siglo xvi. *Studia Aurea* (11), 273-296. Doi: https://doi.org/10.5565/rev/studiaaurea.255

Atienza, Á. (2019). *"No pueden ellos ver mejor…"*. Autonomía, autoridad y sororidad en el gobierno de los claustros femeninos en la Edad Moderna. *ARENAL*, (26)1, 5-34.

Blecua, J. M. (1948). Ed. facsímil: Sor María de Santo Domingo. *Libro de la Oración*. Madrid: Hauser y Menet. https://www2.uned.es/bieses/libros-pdf/M-Sto_Dom.pdf

Cátedra, P. (1999). Lectura femenina en el claustro (España, siglos xiv-xvi). En Dominique de Courcelles y Carmen Val Julián (Dirs.), *Des femmes et des livres*. *France et Espagne, xive-xviie siècle* (pp. 7-53). Paris: Publications de l'École nationale des chartes.

Cortés, M. (2004*a*). *Sor Juana de la Cruz*. Madrid: Ediciones del Orto.

Cortés, M. (2004*b*). *Sor María de Santo Domingo*. Madrid: Ediciones del Orto.

---

la honra de una mujer) o tras una vida embarcada en las tentaciones mundanas (en cambio, el arrepentimiento no suele aparecer en las biografías femeninas en las que, al contrario, se resalta la precocidad en la ferviente piedad). En algunos casos, además la penitencia masculina pasará por la capacidad de sobreponerse a las tentaciones que aparecen encarnadas en mujeres seductoras (como relatan las vidas de fray Gil de la orden de los menores, de fray Ambrosio de Sena y del fundador de la Orden de los Celestinos).

Cortés, M. (2015). *Primeras escritoras en lengua castellana*. Barcelona: Edicions i Publicacions UB.

Cortés, M. (2019). Edición vidas impresas: Aldonza Carrillo. Teresa de Guevara. Inés de Cebreros. Inés de Santa Catarina. Lucía de los Ángeles. Catalina San Juan. María de San Ildefonso. María de la Visitación. Paula de los Ángeles. Quiteria de San Francisco. En Rebeca Sanmartín (Dir.), *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/P%C3%A1gina_principal

Cortés, M. (2020). Vida impresa (3) María de Ajofrín. En Rebeca Sanmartín (Dir.), *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/P%C3%A1gina_principal

Cortés, M. (2020). Vida impresa (1) Juana de la Cruz. En Rebeca Sanmartín (Dir.), *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/P%C3%A1gina_principal

Cortés, M. (2021). La autoridad espiritual femenina en la Castilla bajomedieval y su reflejo en el *Flos sanctorum* de Alonso de Villegas. *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica* (3), en prensa.

Echániz, M. (1995). El cuerpo femenino como encarnación de Cristo. María de la Visitación, la monja de Lisboa (s. XVI). *Duoda. Revista d'Estudis Feministes* (9), 27-45. https://www.raco.cat/index.php/DUODA/article/view/61994

Fernández Collado, Á. (1991). Gregorio XIII y Felipe II en la nunciatura de Felipe Sega (1577-1581). *Aspectos político, jurisdiccional y de reforma*. Toledo: Estudio Teológico de San Ildefonso.

Franco, Á. (2018). La Capilla del Cristo de la Columna de la Catedral de Toledo. Derivaciones iconográficas del retablo. *Eikón Imago* (13), 219-230. https://xjournals.com/collections/articles/Article

García de Andrés, I. (1999). *El Conhorte: Sermones de una mujer. La Santa Juana (1481-1534)*. Salamanca: Fundación Universitaria Española / Universidad Pontificia de Salamanca, 2 vols.

Graña, M. Mar (2008). Sacralización femenina y experiencia mística en la prerreforma castellana. *Duoda: Estudis de la Diferència Sexual* (34), 55-65.

Huerga, Á. (1959*a*). La vida pseudomística y el proceso inquisitorial de Sor María de la Visitación. *Hispania Sacra*, XII, 35-130.

Huerga, Á. (1959*b*). La monja de Lisboa y Fray Luis de Granada. *Hispania Sacra* (XII), 333-356.

Luengo, M. y Atencia, F. (2019). Vida manuscrita (1) de Juana de la Cruz. En R. Sanmartín (Dir.), *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/P%C3%A1gina_principal

Morrás, M. (2020). Vida impresa (2) de María de Ajofrín. En Rebeca Sanmartín (Dir.), *Catálogo de Santas Vivas*. http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php

Muñoz, Á. (1995). *Acciones e intenciones de mujeres: vida religiosa de las madrileñas (ss. XV y XVI)*. Madrid: Horas y Horas.

Ortiz, B. (1549). *Summi templi Toletani perq[uam] graphica descriptio*. Excusum Toleti: apud Ioann e Ayala. Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico. https://n9.cl/mjdcz

Palau, A. (1976). *Manual del librero hispanoamericano: bibliografía general española e hispano-americana desde la invención de la imprenta hasta nuestros tiempos: con el valor comercial de los impresos descritos.* Barcelona: Librería Palau, t. XXVII.

Pérez González, M. J. (2019). Pedro de Ribadeneyra SJ, ¿autor de una Vida de la Madre Teresa de Jesús? *Revista de Espiritualidad* (78), 297-310. http://www.revistadeespiritualidad.com/upload/pdf/2675articulo.pdf

Redondo, C. (2018). Vida manuscrita (1) de María de Ajofrín. En Rebeca Sanmartín (Dir.), *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/P%C3%A1gina_principal

Rivera, M. (1998), La libertad femenina en las instituciones religiosas medievales. *Anuario de Estudios Medievales* (28), 553-566. Doi: https://doi.org/10.3989/aem.1998.v28.i0.599

Sanmartín, R. (2013). Santa Teresa y la herencia de las visionarias del medievo. De las monjas de Helfta a María de Santo Domingo. *Analecta Malacitana*, XXXVI(1-2), 275-287. https://cutt.ly/VxFmN6M

Sanmartín, M. (Ed.) (2014). María de Santo Domingo. *Revelaciones*. *Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar* (74). London: Queen Mary, University of London.

Sanmartín, R. (2019). Un episodio en la vida de Juana de la Cruz sobre la autoridad espiritual femenina a comienzos del siglo XVI. *Edad de Oro* (XXXVIII), pp. 55-73. https://cutt.ly/YxFm6l9

Sastre, L. (1991). Proceso original de la venerable sierva de Dios Sor María de Santo Domingo. II. *Archivo Dominicano*, XII, 352-386.

Sigüenza, Fray José de (2000). *Historia de la Orden de San Jerónimo*. Ed. Francisco J. Campos, Fernández de Sevilla y Ángel Weruaga, 2 vols. Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura.

Trillia, R. (2009). El retrato de María de Ajofrín: en apoyo de la ortodoxia de la Iglesia Católica. *ARENAL* (16)1, 105-132. https://revistaseug.ugr.es/index.php/arenal/article/view/1490/1674

Trillia, R. (2016). "Todas estas vidas son unas": las monjas jerónimas retratadas y su reticente pintor, José de Sigüenza (1544-1606). En Leonardo Funes (Coord.), *Hispanismos del mundo: Diálogos y debates en (y desde) el Sur* (pp. 439-447), Anexo digital, Sección II. Buenos Aires: Miño y Dávila srl. https://cutt.ly/fxFQapk

Villegas, Alonso de (1588*a*). *Addicion a la Tercera Parte del Flos sanctorum: en qve se ponen vidas de varones illustres, los quales, aunque no estan canonizados, mas piadosamente se cree dellos que gozan de Dios por auer sido sus vidas famosas en virtudes*… Huesca: en casa de Iuan Perez de Valdiuielso. Biblioteca Pública de Huesca, sig. A-5710 (2). http://bibliotecavirtual.aragon.es/bva/i18n/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=3715404

Villegas, Alonso de (1588*b*). *Tercera Parte del Flos sanctorum: en que se ponen vidas de varones illustres, los quales, aunque no estan canonizados, mas piadosamente se cree dellos que gozan de Dios por auer sido sus vidas famosas en virtudes*… Huesca: en casa de Iuan Perez de Valdiuielso. Biblioteca Nacional de Catalunya, sig. 740/2-4.

Villegas, Alonso de (1588*c*). *Tercera Parte del Flos sanctorum: en que se ponen vidas de varones illustres, los quales, aunque no estan canonizados, mas piadosamente se cree dellos que gozan de Dios por auer sido sus vidas famosas en virtudes*… Toledo: Iuan y Pedro Rodriguez hermanos. Biblioteca Nacional de España, sig. R/34800.

Villegas, Alonso de (1588*d*). *Tercera Parte del Flos sanctorum: en que se ponen vidas de varones illustres, los quales, aunque no estan canonizados, mas piadosamente se cree dellos que gozan de Dios por auer sido sus vi-*

das famosas en virtudes… Barcelona: Hieronimo Genoues. Biblioteca de Reserva Universitat de Barcelona, sig. B-59/2/15.

Villegas, Alonso de (1589). *Tercera Parte del Flos sanctorum: en que se ponen vidas de varones illustres, los quales, aunque no estan canonizados, mas piadosamente se cree dellos que gozan de Dios por auer sido sus vidas famosas en virtudes*... Toledo: Iuan y Pedro Rodriguez hermanos Biblioteca Nacional de España, sig. R/32084.

Villegas, Alonso de (1595). *Tercera Parte del Flos sanctorum: en que se ponen vidas de varones illustres, los quales, aunque no estan canonizados, mas piadosamente se cree dellos que gozan de Dios por auer sido sus vidas famosas en virtudes*… Toledo: Pedro Rodriguez Biblioteca de Reserva Universitat de Barcelona, sig. B-50/5/11.

Villegas, Alonso de (1773). *Flos sanctorum: historia general de la vida, y hechos de Jesu-Christo, Dios, y Señor nuestro, y de todos los Santos, de que reza, y haze la Iglesia Catholica. Conforme al breviario romano, reformado pr Decreto de Santo Concilio Tridentino. Junto con las Vidas de los Santos Proprios de España, y de otros Extravagantes*. Barcelona: Imprenta de Carlos Gibert y Tutó. Biblioteca Valenciana. Colección: BV Fondo antiguo. sig. XVIII/1397. https://bivaldi.gva.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1005144

GALENISME I MEDICAMENTS EN ELS SERMONS DE SANT VICENT FERRER[1]

GALENISM AND MEDICINES IN THE SERMONS BY SAINT VINCENT FERRER

Carmel Ferragud Domingo[a*] *y Ricardo M. Olmos de León*[b]

Fechas de recepción y aceptación: 25 de febrero de 2021 y 3 de marzo de 2021

Resum: Les fonts que inspiraren els sermons de sant Vicent Ferrer han estat objecte de nombrosos estudis. No ha estat tan freqüent, però, que s'hi hagen dedicat investigacions sobre l'ús que el predicador valencià va fer de la ciència i de la medicina per tal d'explicar al seu auditori els continguts propis de la teologia. Els sermons vicentins es troben ben atapeïts d'elements relacionats amb la salut i la malaltia, les teràpies i els seus practicants. En particular, el galenisme, com a sistema mèdic imperant, apareix reflectit d'una manera molt precisa. En aquest cas, ens centrarem en els medicaments com a recurs homilètic, com a teràpia molt comuna i, per tant, ben comprensible pels oients. Aquesta

[a] Institut Interuniversitari López Piñero. Universitat de València.

[*] Correspondencia: Universitat de València. Institut Interuniversitari López Piñero. Plaça Cisneros, 4. 46003 València. España.

E-mail: carmel.ferragud@uv.es

[b] Investigador independent.

[1] Aquest treball s'emmarca dins el projecte "Narpan II: Ciencia vernácula en el Occidente mediterráneo medieval y moderno (VerMed)" MICIU-AEI/FEDER PGC2018-095417-B-C64, del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades - Agencia Estatal de Investigación / Fondo Europeo de Desarrollo Regional. Volem agrair a Lluís Cifuentes i Carles Vela els seus consells.

aproximació ens permetrà no només entendre millor els recursos del predicador, sinó també obtenir un major coneixement de la percepció que els homes i les dones tenien d'aquests remeis terapèutics, la seua acceptació i el seu rebuig.

Paraules clau: predicació, sermons, medicaments, galenisme, sant Vicent Ferrer.

Abstract: The sources inspiring the sermons of Saint Vincent Ferrer have been investigated in many studies. Yet, research on how the Valencian preacher used science and medicine to explain to his audience the contents of theology have scarcely been published. The sermons of Saint Vincent Ferrer are filled with aspects related to health and disease, therapies and their practitioners. Galenism appears constantly, being the leading medical system during that time. In this case we will focus on drugs as a homiletic resource, as a widespread therapy and, therefore, a comprehensible aspect for the audience. This approach will lead us, not only to further understand the resources of the preacher, but also to widen our knowledge on the perception that men and women had of these therapeutic remedies, their acceptance and their refusal.

Keywords: preaching, sermons, medicines, galenism, Saint Vincent Ferrer.

1. Introducció

Durant la segona meitat del segle xiii, la medicina va experimentar un creixent paper com a instrument per convèncer els creients que el control eclesiàstic sobre els seus cossos descansava sobre bases científiques; la teologia es medicalitzà i, alhora, la medicina es teologitzà (Ziegler, 1995; Ziegler, 1998, pp. 165-169, 170-175; Ziegler, 1999, p. 210). Diversos teòlegs i predicadors, franciscans i dominics, van utilitzar en abundància en els seus sermons nombroses analogies morals, basades en la medicina, sofisticats exemples mèdics, i van citar autors de reconegut prestigi en la filosofia natural i la medicina. Aquesta aproximació de la teologia a la medicina va ser possible per la profunda transformació que havien experimentat els coneixements mèdics arran de l'allau de traduccions produïdes en aquella època. Aquell corpus entrà a formar part dels textos que s'estudiaven en les universitats, i que foren la base per a una renovada pràctica mèdica i l'encimbellament del seu practicant.

Efectivament, en temps de fra Vicent Ferrer la societat europea occidental havia experimentat una profunda medicalització, relacionada amb l'alta consideració que es va tenir del galenisme mèdic i dels seus artífexs, que havien assolit per aquell temps un extraordinari prestigi social (Ferragud, 2005; McVaugh, 1993; Siraisi, 1989). Un potent sistema de coneixements mèdics i una xarxa de practicants (físics, cirurgians, barbers i apotecaris) s'estenia ara no tan sols per atendre quotidianament les malalties, sinó també per millorar les condicions de les ciutats i aconsellar els seus governants en molts diversos assumptes. Juntament amb ells, el mercat assistencial, plural, es veia nodrit per una variada gamma de curanderos, endevins, conjuradors, empírics, homes i dones de les tres religions del llibre, que convivien en diverses parts d'Europa, i, particularment, a València.

Fra Vicent va utilitzar aquest context social, científic i mèdic, que va diluir en els seus sermons, per fer així entenedores algunes de les complexes qüestions teològiques que intentava explicar a un públic divers (clergues, nobles, burgesos, artesans i camperols). Així, va utilitzar amb gran freqüència temes com el dolor, la mort, la malaltia i els més diversos remeis que s'hi aplicaven, tant si eren acceptables, com seria el cas dels practicants versats en l'humoralisme galenista, com aquells altres sospitosos de vincular-se al diable i al pecat (Ferragud, 2018*b*).

En la medicina, com en molts altres àmbits, el nostre predicador es va debatre entre la matèria doctrinal i l'experiència quotidiana de l'oient. Ara bé, que les alambinades disquisicions intel·lectuals dels tractats estigueren allunyades de les capacitats de la major part de l'auditori d'entendre-les, va conduir sant Vicent Ferrer a decantar-se per recursos retòrics que evocaven situacions que partien de l'experiència concreta dels fidels i que descrivien costums, maneres de fer o de parlar, que al·ludien a nombrosos aspectes de la vida quotidiana. El dominicà no feia sinó seguir també els consells de les *artes predicandi*, com feien també els altres predicadors (Morenzoni, 1989, pp. 271-272).

En aquest sentit, una anàlisi detallada dels continguts sobre la salut i la medicina que apareixen als sermons vicentins no solament ens ajuda a conèixer millor les tècniques homilètiques i apreciar l'àmplia gamma de recursos de què podia presumir el predicador, sinó també ens mostra una imatge quotidiana de l'acte mèdic, que és quasi impossible de trobar en altres fonts. En concret,

volem ací fer una aproximació a la realitat del medicament, els seus usos i la percepció, d'acceptació o de rebuig, que en tenien els homes i les dones dels temps medievals.

2. La malaltia i el medicament en el sermó vicentí

La doctrina humoral, base del galenisme, que explicava la salut i la malaltia, està pràcticament absent dels sermons de fra Vicent. Si bé el dominic es va moure amb una certa ambigüitat sobre la relació entre el pecat i la malaltia, pròpia de teòlegs, sermonadors i metges, cert és que va tendir a vincular de forma molt estreta ambdós conceptes. La renovació espiritual que promulgava passava en bona mesura per l'acceptació del patiment, la malaltia i la mort, la pròpia i la dels altres. Pretenia domesticar la mentalitat rebel del creient, remisa a les propostes de la fe, que sostenia que aquestes proves que enviava Déu s'havien de suportar per redimir el pecat i assolir la gràcia. L'accent es va posar permanentment en la dualitat entre la salut del cos i la de l'ànima, com a realitats inseparables; el predicador era el metge de l'ànima i sense la salut d'aquesta era impensable aconseguir la del cos (Ferragud, 2018*b*, pp. 3-5).

Jesucrist, el fill encarnat de Déu en Maria, és la medicina que el Totpoderós va enviar per a bé dels homes, de la mateixa manera que un bon metge ordena medicines per a guarir les nafres.[2] Ara bé, la superioritat de la capacitat guaridora del nostre Senyor sobre els coneixements dels filòsofs i dels metges es posa en evidència en el Nou Testament. Ferrer s'encarregarà de remarcar el poder guaridor que tenia, fins i tot, el tacte de la vestimenta de Jesucrist. Res hi ha per damunt d'aquesta força. Les virtuts guaridores del nom de Jesús són extraordinàries i sobrepassen el poder sanador de les herbes i dels medicaments, ja que ha estat el creador qui els ha atribuït les seues virtuts. Per tant, el recurs a Déu és essencial, si hom vol recuperar-se de les seues malalties. Però, com es pot accedir a la força guaridora de Déu? No hi ha altres opcions

[2] "Et est bona racio istius provesiones Dei, qui fecit et adibuit ordinacionem istam, nam ordinavit medicinam contra llagas, quas sciebat certisime venturas per peccatum ade et aliorum; et fecit ut bonus medicus sapiens, qui ordinat suas medicinas contra llagas" (Gimeno i Mandingorra, 2002, p. 514).

que la confiança plena, l'ús de l'oració, la celebració dels sagraments i l'ús dels símbols apropiats en la forma correcta.

És per això que Vicent Ferrer insisteix en la conveniència d'utilitzar el senyal de la creu, que s'havia d'aplicar amb suavitat sobre la ferida, de la mateixa manera que un bàlsam o l'oli d'oliva, amb propietats medicinals, i dir el nom de Jesús devotament, pensant en la seua passió, quan hom es troba afligit per nafres o dolors en els queixals o els ulls. Així havia estat proclamat des de l'Antic Testament. A més a més, afegia que aquestes mateixes fórmules valien per guarir els animals, i recomanava a jueus i sarraïns que ho provaren[3]:

> E encara havem empastre de universal curació. Bona gent: nostre senyor Jesuchrist, per virtut de la creu no solament nos ha volgut dar cura en la ànima, mas encara al cors. Ell sap quantes malalties havem, e ha'ns donat empastre: la creu. E has-ne un miracle. Antigament legim (Numeri, caº XXIº) que los fills d'Israel, eixint de Egipte, havien a passar per hun desert en lo qual havie serpents gitats fochs (vide textum). E veus com la creu fo medicina de aquell verí e de totes malalties… Més vos diré: que a les bèsties aprofite tal empastre: *Homines et jumenta salvabis*, [*Domine*] (David, psalm [35]). E axí jaquiu adevins o fetillers. Diu aquell doctor Rabanus: "O bona et sancta crux, tu remedium egrotantium (Schib, 1975, p. 303).

La barreja dels elements de guarició espiritual (la creu) comparats amb els medicaments (empastre) es mostra en aquest sermó com l'exemple clar del que serà una constant en molts altres. Partint, això sí, de la superioritat del poder guaridor diví, sant Vicent Ferrer posarà en valor la figura del metge galenista amb formació universitària, i subratllarà la conveniència d'acudir-hi, com

[3] "Et ita, bona gent, ponatis devocionem vestram in hoc nomine Iesus in quo est tota nostra salvació, non solum per significatum, sed etiam per Scripturam figuratum, et maiorem virtutem habet quam aliqua res mundi, nam omnes virtutes erbarum et medicinarum sunt in hoc hodie Iesus. Et ideo, si habetis llagam vel dolorem in dentibus vel oculis, cum signo crucis suaviter et devote dicatis 'Iesus' cogitando in pasione Christi, nam inpastrum non prodest nisi ponatur suaviter et calidus etc. Et hec virtus tanta est istius nominis Iesus, quod prodest etiam bestis,... Et ideo, in infirmitatibus vestris et tribulacionibus non accedatis ad divinos, etc. Et ideo, bona gent, non oporteret quod veneretis ad me quia si devote facitis super infirmitate crucem cum nomine Iesus..." (Gimeno i Mandingorra, 2002, p. 677). Una idea semblant de nou apareix al mateix sermonari (Ibídem, p. 788).

també l'afany que solen posar els malalts a cercar el més adient (Ferragud, 2018*b*, pp. 6-8).

No tenim notícies sobre les visites que el sant valencià poguera fer al metge. En realitat, el nostre predicador portava un estil de vida que, d'alguna manera, l'obligaria a rebre atenció, per la duresa de les condicions del trajecte i l'estil de vida, però també per la seua avançada edat, quan es llançà a predicar incansablement. Amb tot, tenim poques notícies de les seues malalties. Tanmateix, ell i els seus seguidors bregaven amb la seua salut, que posaven a prova a força de càstigs corporals i privacions. Vicent Ferrer va estimular pràctiques penitencials rigoroses: la deixuplina, el dejuni i la vigília. Especialment, es va fer famós per ser fervent partidari i practicant de la primera. Tot i que voluntària, la pràctica de l'autoflagel·lació entre la companyia que viatjava amb ell es convertí en un element essencial de la *performance* destinada a commoure la feligresia que s'acostava a presenciar l'arribada de l'insigne predicador i escoltar els seus sermons (Ferragud, 2014, p. 31).

Quan, la Quaresma de 1413, sant Vicent va arribar a València amb uns quaranta seguidors, el consell municipal ordenà que es tingueren en compte totes les atencions que necessitava la companyia i, en particular, les medicines "que a tots qualsevols malalts, així hòmens com dones, de la companyia del dit mestre Vicent, sien ministrades per lo specier o apothecari de la ciutat, e de la pecúnia comuna d'aquelles". El 10 de juny de 1413, l'especier Ramon Comes cobrà certa quantitat per diversos conceptes, i entre ells: "medicines preses per previsió del consell per als malalts de la companyia del molt reverent e honorable mestre Vicent Ferrer" (Sanchis Sivera, 1927, pp. XIX-XX). No s'ha de dubtar que tant el predicador com els seus seguidors acudiren a metges, físics i cirurgians, barbers i apotecaris. A la naturalesa dels medicaments i el consum es donarà una important consideració, dins el conjunt dels remeis terapèutics habituals.

Partint, doncs, d'aquesta acceptació i ús de la medicina científica, fonamentada en el galenisme, en diversos sermonaris i sermons predicats es poden trobar llistes d'accions convencionals, des de les operacions per arribar a un diagnòstic (observar el rostre, prendre el pols o examinar l'orina) com la terapèutica (dieta, medicaments i cirurgia) (Ferragud, 2018*b*, pp. 6-7). Prenem com un exemple molt genuí de la similitud entre la medicina galenista i la manera de guarir l'ànima, un dels sermons predicats a València la Quaresma

de 1413 (Schib, 1977, pp. 115-120), en què el dominicà ens va posar al corrent d'algunes modalitats d'intervenció, a les quals podia acudir el metge per guarir els malalts: "Ara, yo he cerquat en philosophia e en teologia quantes maneres té per guarir lo malalt, e é'n trobat deu, e són aquestes: suor, vòmit, dieta, untament, sagnia, cauteri, cristiri (clister o lavativa), dormir, exercici, purga". En va descartar d'altres, com ara els banys o els massatges, també molt comuns en aquell temps, per bé que, sovint, sota sospita per conductes poc decoroses que s'hi produïen. Però és clar que, al capdavall, els interessos teològics eren els que feien triar les opcions del predicador.

El sermó en qüestió comença fent al·lusió al passatge evangèlic en què a Jesús li posaren al davant un malalt hidròpic perquè el guarís en dissabte. Tot plegat, era un estratagema més dels fariseus per poder-lo enxampar fent cas omís de la llei hebraica. Però Jesucrist, el bon metge, no podia renunciar a l'ajuda d'aquell necessitat. En el sermó es fa una vinculació explícita entre el pecat i la malaltia, citant, fins i tot, un psalm del rei David. Heus ací que Jesucrist vol guarir l'ànima per guarir a la vegada el cos. L'ocasió que li brindava al predicador l'actuació del metge per explicar amb una clara similitud per quines vies nostre Senyor guaria l'ànima dels pecadors, era del tot evident. Tot seguint aquest sermó podem explorar alguns dels punts bàsics de la terapèutica galenista, ben coneguts i emprats en la societat baixmedieval.

Cal tenir present el funcionament del cos dins la doctrina humoralista sobre la qual es fonamentava la medicina galenista medieval, per tal de poder entendre els remeis als quals es refereix el predicador, i els mecanismes que tenien els metges per mantenir-los en equilibri i aconseguir la salut, com recuperar-la quan esdevenia la malaltia (Nutton, 1994, pp. 281-291). Aquests remeis no eren altres que el maneig dels sis aspectes no naturals que afectaven les persones en la seua vida quotidiana: l'ambient i l'aire, el menjar i el beure, l'exercici i el descans –i, unit a aquest, els banys i la neteja del cos–, el son i la vigília, la repleció i el buidat, i les passions o accidents de l'ànima. L'acció del metge consistia a vetlar per una adequació de la vida del pacient. Un gènere mèdic, els regiments de sanitat, va estar precisament destinat a garantir la salut individual i col·lectiva a través dels consells sobre com havia de governar-se la vida de les persones (Carré, 2017, pp. 34-43). El mateix Ferrer escriuria un tractat sobre la vida espiritual que, en bona mesura, estaria inspirat en aquests principis (Robles, 1996, pp. 312-323).

Amb la llibertat que el caracteritzava, sant Vicent va jugar amb aquests elements típics de la doctrina galenista, sense seguir l'ordre habitual dels llibres de medicina. Dels deu remeis que cita, tres casen amb tres elements no naturals: el son, l'exercici, la dieta, i sis accions que tenen a veure amb una altra, l'evacuació, a través de mecanismes diversos: suor i vòmit (mecànics), sagnia i cauteri (quirúrgics) i clister i porga (farmacològics). Queda, finalment, l'esment als untaments.

Cada "consell" mèdic pretén emmirallar-se amb un d'espiritual. L'exercici, per exemple, li serveix per dir que si no es fan obres de penitència el cos es rovella, com el ferro que no s'usa. Amb el recurs a la dieta les coses es compliquen bastant. El canvi de dieta era el primer i més habitual dels remeis manejats pels metges. La complexitat que tenia aquest element anava molt més enllà dels anteriors, i també li donava més marge per a crear metàfores i símils. De fet, Ferrer hi recorreria bastant en els seus sermons. En aquest cas concret, va fer esment al consum de l'ordiat en malalts amb febre i a la renúncia a la fruita i a la carn de bou. L'ordiat era un preparat d'aigua d'ordi que es barrejava amb algun producte que l'endolcia, com ara llet d'ametles, i que sovint era administrat als malalts. La seua naturalesa freda el convertia en un aliment especialment indicat per a les febres. La fruita, per la seua banda, mai va ser ben considerada pels metges, i el seu consum sempre havia d'estar subjecte a prescripcions puntuals. Malgrat el delit i el gust pel seu consum, tant entre els monarques com entre els seus súbdits més humils, els físics consideraven que exercien un mal efecte sobre la salut.

Sobre el consum de la carn i en quins moments podia ser inadequada, també es va parar molta atenció (Ferragud, 2014, pp. 37-39). En qualsevol cas, tothom tenia per cert que quan hom emmalaltia la primera cosa que anava a canviar en la seua normalitat era l'alimentació, un trastorn, perquè això significava fer créixer les despeses en menjars que no els eren habituals.

Però la major atenció se centrarà, com hem dit, en els remeis evacuants. En el cos humà tenien lloc tres digestions: a l'estómac, al fetge i als membres, on la sang es transformava en substància, que generaven diversos residus expellits de manera natural per l'organisme. Tanmateix, quan apareixien productes nocius, com a resultat del desequilibri dels humors o de les coccions produïdes en les tres digestions, el metge havia d'intervenir amb diferents tècniques. Aquestes es desenvolupaven d'acord amb uns criteris, que menaven de les

teràpies més còmodes i senzilles a les més agressives (Garcia Ballester, 1988, pp. 14-18). Totes elles es trobaven presents en el sermó vicentí.

Ferrer va començar per assenyalar dos remeis casolans, que tothom havia de conèixer: provocar la sudoració abrigant el malalt (tot i que al sermó l'ordena el metge), i causar el vòmit posant-se els dits a la gola. L'ús del cauteri i la flebotomia eren els remeis més agressius, més dolorosos i incòmodes per als pacients. Cal dir, amb tot, que la sagnia terapèutica fou el procediment curatiu més habitual en el galenisme, indicat per a multitud de malalties. Consistia en l'extracció de sang de manera controlada, en el moment més adequat, però atenent a quina vena calia seccionar i durant quant de temps. Eren operacions rutinàries executades per un grup molt nombrós de barbers, que habitaven viles i ciutats, i pels cirurgians. Ferrer mostra en el seu text el desgrat ("són alguns que n'han terror") d'alguns pacients quan havien de rebre aquest tractament. A més, el predicador feia esment també a la funció preventiva (reis i senyors, com també membres d'ordres religiosos se sagnaven periòdicament per eliminar sang sobrant) i terapèutica d'aquesta (eliminar la sang podrida). Després feia esment a l'ús dels cauteris, "hun ferre cremant, que fot fa 'xii, xii'", en particular per l'ús en fístules. De nou, Ferrer recorda el turment que suposava rebre una teràpia com aquesta. I, finalment, el predicador va recórrer a un parell de remeis evacuatius de caire farmacològic, el clister i la porga, als quals dedicarem atenció detinguda.

Per acabar, cal reparar que el predicador es va referir als ungüents, uns medicaments amb propòsit i aplicació ben diferent, i contrastada amb els evacuants esmentats. En aquest mateix punt introduí la figura de l'apotecari, l'artesà que es dedicava a la preparació dels medicaments, per parlar de l'elaboració dels confits "de suavitat" que precedirien el consum de la "medicina de sanitat", aspecte sobre el qual tornarem. Aquesta qüestió li serveix per a introduir un matís respecte a la diferència que existeix entre un confit i un medicament, o el que és el mateix, entre un aliment i un medicament (Ferragud, 2014, pp. 37-39). També caldria reparar que en aquest punt fra Vicent dota de certa autonomia l'apotecari, com sabem que ocorria sovint, en la prescripció de medicaments, sense fer al·lusió al metge, que era a qui realment pertocava receptar.

Amb tot aquest recorregut terapèutic, sant Vicent insistirà en diverses ocasions que "una medicina no val a totes malalties", com no es pot salvar sempre una ànima per moltes misses que es vulguen dir. El predicador posa l'exemple

del metge castellà que tot ho volia guarir posant una ceba, tant era si l'afecció estava al taló o a l'ull. Lògicament, tal personatge és escarnit (Schib, 1977, p. 40). El pecador ha d'entendre que ha de deixar la cura de la salut espiritual al guia, que li dirà el remei adequat, com ho farà el bon metge. Ferrer sabia que el seu auditori comprendria de seguida les dificultats que comportava assumir la penitència, quan ho comparara amb els tractaments mèdics als quals estaven acostumats.

3. Les sensacions del malalt i el pecador

Quan fra Vicent va utilitzar el recurs a diversos medicaments era ben conscient de la familiaritat que el seu auditori tenia. L'aplicació dels tractaments farmacològics es podia donar en contextos molt diversos, on es materialitzava la pràctica mèdica. En el cas dels sermons vicentins tot fa pensar que el predicador té en ment l'espai terapèutic més habitual: la intimitat de la llar. Només hem trobat una excepció: els exèrcits durant les campanyes militars. Des dels temps de Jaume I els practicants de la medicina acompanyaven l'exèrcit, molt en particular els cirurgians i també els apotecaris que hi subministraven medicaments. Però a mesura que va passar el temps n'hi hagué una organització prèvia, cada vegada més àmplia i sofisticada que comportava el reclutament d'un contingent de practicants de la medicina (Cifuentes i García Ballester, 1990; Cifuentes, 2011). Ferrer va mostrar interès i coneixement sobre les conteses bèl·liques, i narra vívidament escenes de combat (Soler, 2019, p. 411). En un sermó utilitza la imatge de les atzembles carregades de materials de suport per a la host, que també transporten medicaments, que compara amb tot el clergat, metges d'ànimes:

> La setena cosa per a la batalla són reques o adzembles que porten armadures, e vitualla, e medecines: aquests són los qui han cura de ànimes, prelats, rectós, vicaris e altres havent cura de ànimes; perquè si has peccat, ha's trencat la armadura, o trencat lo dejuni, dar-li ha més armes. Si és naffrat en peccat de supèrbia, dar-li ha estopada de humilitat; si de luxúria, lavar-la ab vi e metra·y oli, penitència e almoynes; e si és flach algú, dar-li ha menjar aquella hòstia sagrada... Vosaltres, curats de ànimes, que sots adzemblés pexeu lo poble de Déu (Sanchis Sivera, 1927, p. 134).

Una forma d'administrar un medicament ben popular, i ben íntima, era el clister[4] o lavativa, procediment pel qual s'introdueixen líquids al recte i al còlon a través de l'anus, més conegut en l'actualita com ènema. Segons Ferrer, aquesta és "la medicina que pus tost guareix". Amb això feia referència a la reacció ràpida que provoca en l'organisme el seu ús (Schib, 1977, p. 119). L'aplicació d'ènemes és coneguda des de l'antiguitat i va continuar gaudint de gran consideració durant segles, fins travessar tota l'època moderna. Durant l'Edat Mitjana assolí una gran consideració com a remei, i els metges, físics i cirurgians la prescrivien amb diverses intencions, però fonamentalment evacuativa. Els grans autors, com Henri de Mondeville o Guiu de Chaulhac, la recomanaven i usaven sovint amb els seus clients, especialment els monarques, de vegades amb una persistència increïble (Friedenwald i Morrison, 1940, pp. 79-81). També tenia usos veterinaris i hi era freqüent l'aplicació en animals com gossos, cavalls i, fins i tot, lleons (Vela i Aulesa, 2003, p. 392 *ad indicem*).

Avicenna havia recomanat l'ènema com un agent excel·lent per desfer-se de les superfluïtats del tracte intestinal, a més d'alleujar els dolors als ronyons i la bufeta i per tractar les afeccions inflamatòries d'aquests òrgans, també per fer d'analgèsic i extraure superfluïtats dels òrgans vitals de les parts superiors del cos (Friedenwald i Morrison, 1940, p. 74). El metge persa descrivia els diversos tipus de clisters, els materials dels quals havien d'estar composts, i el moment en què s'havia d'aplicar el tractament, particularment en ancians[5].

L'ús d'ènemes era habitual entre individus de totes les consideracions socials. Eren administrats de dues maneres: a través d'una xeringa ja descrita per Albucasis, o bé amb l'instrument, que en el territori de la Corona d'Aragó es conegué com "mànega" o "manegueta", una mena de bossa o embut connectat a un tub rígid. En tenim una descripció acurada d'aquest aparell en una llista de medicaments que el noble valencià Jofre de Tous devia al seu apotecari Macià Martí: "una mànega de cuyro de ca nova ab lo canó d'argent, la qual tengués

[4] És sorprenent la gran varietat de formes que adopta la paraula "clister" en la documentació, símptoma inequívoc del seu maneig freqüentíssim. En un llibre de comptes de Francesc ses Canes, apotecari barceloní, que en serví una bona quantitat als seus clients, apareix recollit amb més d'una dotzena de variants (Vela, 2003, p. 379).

[5] Un exemple per al seu ús en ancians en l'àmbit valencià a ARV, Governació, Litium, vol. 2444, mà. 12, f. 35 r-v (4-9-1431).

a tota la malaltia del noble en Pere de Thous [el fill de Jofre] e tornaren-la'm tota apedaçada... que no podia pus servir" (Ferragud i Vela, 2018)[6]. Parem atenció a les informacions valuoses que aporta aquesta notícia. En primer lloc, l'objecte està compost d'una bossa elaborada amb pell de gos (utilitzar la pell dels gossos per a diferents instruments era freqüent) enganxat a un canó fabricat de plata. En segon, el fet que siga llogada fa pensar que en aquest cas es tractava d'una eina d'especial valor, compartida per molts pacients, i només indicada per a una casa d'aquesta categoria. I, en tercer lloc, l'estat inservible en què va quedar la mànega és indicatiu que el noble rebria una bona dosi de lavatives durant la seua convalescència. No obstant això, altres nobles podien tenir la mànega entre els seus propis béns. Així, a l'inventari de Pere Galceran de Cartellà, senyor dels castells de Falgons i Granollers de Rocacorba, en la vegueria de Besalú, de 1523, es troba "una mànegue de cuyre de crestiri" (Alòs-Moner, 1910, p. 163). L'objecte també apareix esmentat, aquesta vegada com a diminutiu, manegueta –pot ser susceptible de ser més feble i fabricat amb materials menys nobles–, a la llar camperola. Així ocorre a Alcoi en 1353, on un notari, en l'elaboració d'un inventari de béns arriba a recollir: ".I. manegueta de dar crestiri"[7]. Una petitesa que aquell home no es va resistir a registrar en la llista. Fet i fet, seria indicatiu que a les llars es posseïa com un instrument d'ús comú, fins i tot sense ser prescrit pels metges[8]. Jaume Roig blasmava al seu *Espill* contra les dones que aplicaven remeis mèdics sense consultar els metges, i l'ús del clister n'era un d'aquests, alleujador de martiris:

[6] La referència es troba exactament a l'Arxiu del Regne de València, Justícia Civil, vol. 3746, mà 22, f. 3v (13-10-1447). Tenim notícia de la presència d'aquestes mànegues en inventaris d'apotecaris. Francesc Satorre, de Manresa, tenia tres "maneguetes de crestiri" i un "canó de crestiri d'argent" (Batlle i Costa, s. d., p. 11).

[7] Arxiu Municipal d'Alcoi, Cort de Justícia, 1352-53, f. 43rv (febrer). Un notari barceloní tenia un paperet entre els folis d'un protocol on resava: "Primerament, per .I. clisteri - III sous". Arxiu Històric de Protocols de Barcelona, notari Berenguer Escuder, Sextum manuale (29-10-1382/19-10-1383), f. 88r.

[8] A les llars no és estrany que es puguen documentar petites "farmacioles" domèstiques on es conserven flascons amb aigües, herbes i productes senzills, a l'abast, que s'utilitzen per preparar remeis casolans (Bénézet, 1999, pp. 248-249).

> Metge no y cal, | maten de fam | he dien 'da'm', | no y cal despendre. |Si voleu pendre | sols d'aygua-sal, | peucrist, orval, | ab hun diner | yo·l poré fer, | hun bon cristiri: | vostre martiri | no durarà, | prest passarà (Peirats, 2010, II, p. 169; Carré, 2014, p. 235).

Al sermó que abans hem comentat com a exemple de tractaments mèdics, Vicent Ferrer comparava la manegueta a la consciència, i el clister com a remei per als pecats. El dominicà advertia que el cristià ha de prendre aquest "cristiri", que és una medicina "vergonyosa", però necessària per obtenir el perdó (Schib, 1977, p. 119)[9]. Efectivament, la manera en què s'administrava aquest medicament, en particular la postura que havia d'adoptar el malalt, ho fa comprensible. Alguns manuscrits exhibeixen imatges que ens ho ajuden a entendre. Dues miniatures a sengles caplletres d'un manuscrit alemany del segle XV mostren una escena, en la qual s'està aplicant un clister a un pacient. En totes dues un metge ben abillat, que representa Galè assegut a la seua càtedra o de peu, ordena als adjunts –ben protegits per mandils– l'administració del clister a un pacient que, a quatre potes, rep la manegueta dalt d'un llit; pel darrere ha d'estar elevat, mentre que el cap roman inclinat cap avall, com ordenaven les instruccions dels manuals als apotecaris. En un cas, el clister s'aplica amb una mena d'embut connectat a un canó, per on s'està introduint el preparat que s'aboca des d'una ampolla, i en l'altra es tracta d'una gran bossa connectada al canó. És significatiu que el malalt estiga pràcticament cobert per un llençol o les seues robes, excepte pel darrere i per les cames, potser amagant-se d'aquesta vergonya de la qual parlava el predicador[10].

Un altre remei medicamentós fou la porga. Ara bé, la porga no es pot donar si abans el cos no ha estat preparat. Sant Vicent Ferrer en fa al·lusió en diverses

[9] La manera en la qual està reportat el sermó fa pensar en una possible errada. La idea és clara: el clister és un medicament ordenat per a diverses malalties, i la imatge serveix per a crear la similitud amb la penitència i els pecats. Per això, quan es diu "la manegueta és la tua consciència, e lo cristiri, que és ordenat de molts materials, són los peccats", cal pensar que en realitat ha de voler dir que és ordenat per a moltes malalties, que són els pecats. Si no fóra així, no tindria sentit.

[10] Es tracta d'un manuscrit del segle XV amb diverses obres de Galè. Sächsische Landesbibliothek (Dresden), Db 93, ff. 392v i 535v. (Mscr.Dresd.Db.93). http://digital.slub-dresden.de/id337794197

ocasions: "lo metge, pus que ha donat lo exarop, aprés done la purga" (Schib, 1977, pp. 119-120). Efectivament, tal com recomanava Guiu de Chaulhac a la seua *Chirurgia magna*, tot seguint Avicenna, calia preparar el ventre prèviament a rebre el medicament amb diferents tipus de xarops (McVaugh, 1996, 1, pp. 411-412). Encara més, sabem que en els obradors dels apotecaris les compres de xarops i porgues es feien a la vegada (Vela i Aulesa, 2003, pp. 97, 158, 289-290 i 296).

Convé que reparem que la via d'administració oral era la més habitual en els medicaments de l'Edat Mitjana, i el predicador sabia que el seu auditori hi estava amplament familiaritzat. Els xarops, cocció d'aigua amb mel o sucre, a la qual s'afegien substàncies medicinals, constituïen una de les formes farmacèutiques més freqüents. Constituïen un grup de medicaments força heterogeni, tant per la seua composició com per les indicacions terapèutiques, òptim també per a la fàcil conservació (Bénézet, 1999, pp. 552, 576-580). La seua consistència i composició el convertia en una beguda agradable. Deia fra Vicent en un altre sermó quaresmal:

> La cinquena obra és al malalt exaropar, donar lo exarop, que és dolç... lo exerop se pren de matí e vespre, e ab certes cullerades, a demostrar que deuen ésser certes oracions a matí e a vespre; e lo exerop se mescla ab aygua calenta, aquell fa la obra... Axí les culleretes sien certes, he hajen aygua calda, ço és, làgrimes de contricció (Sanchis Sivera, 1927, p. 30).

L'administració del medicament, matí i nit, és comparada amb la importància de pregar amb la mateixa insistència, però també amb la barreja d'una acció adequada: la contrició, manifestada en les llàgrimes, de la mateixa manera que el xarop s'ha d'abocar en aigua calenta.

Tanmateix, després del consum d'una medicina agradable n'arribava una que no ho era tant: la porga. La contrició vol un acte penitencial, que no és agradable, però necessari:

> La sisena obra és porgua: és restitució de torts. Si haveu molts humors, ço és, riquees de mal just o de rapina, haveu pres res injustament dels vasalls, o ab demandes gracioses, o ab vexacions... la restitució és necessària... Dirà lo metge: "Preneu, preneu un poch de magrana agra": e què és la magrana agra? la mort... (Sanchis Sivera, 1927, pp. 30-31).

De nou, el galenisme humoralista es fa present en manifestar que la porga actua per eliminar humors sobreabundants o corromputs. En aquest cas s'esmenta la magrana agra, desagradable, però encara resistible. Tanmateix, la porga era administrada sovint en forma de píndoles. El fet que restaren prolongadament en el tracte gastrointestinal les feia especialment indicades per a aquesta funció. Però si alguna cosa va interessar als metges, per damunt de tots els avantatges d'aquesta forma farmacèutica, fou la capacitat d'ocultar el mal gust i la mala olor del medicament (Bénézet, 1999, p. 596)[11]. Així ho manifestava el pare Vicent: "per ço que no fasse fastí al pacient, lo metge cobre-la ab una neula blanqua, e lo malalt rep-la, e axí ha sanitat" (Schib, 1977, p. 120). El mal sabor dels medicaments és un recurs que apareix en altres ocasions als sermons: "Déu fa axí com lo bon metge, que per sanitat done medicines amargues" (Schib, 1988, p. 36). I no tan sols fou cosa del nostre dominicà. Francesc Eiximenis va recórrer també al mateix símil:

> quan lo camarlench corregex lo príncep, que ell pens que u faça axí com lo metge qui vol dar al malalt desmenjat píl·lulas amargoses per procurar-li fam e salut; per què, per tal que les píl·lulas no·l provoquen a vòmit, envolcha-les dins coses dolces, axí com dins un mugol d'ou o dins panses reversegades, per tal que la dolçor de la cosa ajustada a la píl·lula amargosa los tolga tota la amargor de la píl·lula (Wittlin, 1986-1987, II.2, pp. 145-146).

Eiximenis deixa entreveure que en ocasions ni les mateixes píndoles eren suportables, i calia ocultar-les dins alguna llaminadura. Per això es comprén també que Ausiàs March se'n referisca en els seus versos fins a tres ocasions (Ferragud, 2020, p. 175).

En realitat, el mal gust de les medicines fou una preocupació rellevant dels metges. Gilles de Corbeil (metge actiu a mig camí entre els segles XII i XIII) manifestava que calia administrar-los en les millors condicions possibles, per garantir la seua màxima eficàcia. Calia, doncs, prendre el producte seguint les ordres oportunes, quant a la forma i el moment adequats. Però l'èxit terapèutic

[11] Bénézet ha insistit també en el fet que les píndoles s'aconsellaven per una millor posologia, en permetre una divisió de la massa medicamentosa en petites divisions esfèriques, anomenades "magdalions", que eren dessecades posteriorment.

passava també per establir una relació de confiança amb el pacient i fer-li veure la importància de seguir el seu consell. Així s'aconseguia l'eficàcia, però també tenir satisfet el malalt. El metge francès aconsellava que calia evitar la por i el rebuig provocats pel fàstic; i per això recomanava l'administració del medicament en forma de píndoles (Ausécache, 2018, pp. 60-61).

Els apotecaris podien cobrir les píndoles de diverses maneres, com ara amb làmines d'or o plata, o també endurides amb cera. Tanmateix, sant Vicent Ferrer al·ludeix a un recobriment amb neula blanca. Evocar la sagrada hòstia sagramental en la comunió, a la qual estaven tan acostumats els fidels d'aquell temps, és inevitable. El dominic justifica l'ús de la forma en què el cristià pren el cos de Crist, per tal d'evitar l'angúnia de menjar un cos humà. El sermonari ho proposa: "propterea quia habet comedi caro Christi, et no provocet vomitum, Christus voluit coperire, sicut bonus medicus pilloram" (Gimeno i Mandingorra, 2002, 1, p. 159). I el sermó ho descriu amb nitidesa:

> algunes medecines són, que los pacients avorrexen, així com píndoles o altres, per rahó de la sabor o color; així la sacratíssima hòstia, cuberta de aquella blanquor, és píndola medecinal, e és la carn gloriosa, preciosa de Jhesu Xrist. E per ço, que no·n do oy, o que no·u avorresques per la color de la carn, ne sabor: per ço la volch cobrir la medecina (Sanchis Sivera, 1927, p. 292).

Ferrer hi afegeix un altre motiu de rebuig: el color del producte. Fet i fet, el predicador sap que els sentits no acompanyen per prendre la decisió de seguir el consell mèdic i cal ennuvolar-los. I torna al seu interès, una altra vegada, de donar rellevància a la comunió, el més gran dels remeis, de valor universal:

> E Jesuchrist fa així com lo bon metge, que quan ha en sa cura alguna bona persona, hom o dona, que és delicat, per tal que guaresca, ordonar li ha una purga de pídol·les, que són comunament negres, e diu; "Veus ací, vós haveu a rebre açò". "Oo, senyor no poria". Donchs, què fa lo metge? Per tal que no li done fasti, cobre-les-li ab una òstia; e ell, quan la rep, veu la òstia, e no veu la negror, ne sent la sabor, e així reb la purga, e aprés obra-li. Sus així ha fet Jesuchrist. Oo, com és bon metge! Per tal que degú no se'n puga escusar de rebre'l, és cubert dins aquella blancor, car alguns ne haurien fasti de menjar carn de home; mas ell li ha donat bon remey (Sanchis Sivera, 1932, pp. 260-261).

N'hi ha altres medicaments que, per contra, evoquen suavitat i confort en el pacient. Aquest seria el cas dels ungüents, d'ús també molt ampli i comú en temps medievals, que s'han d'aplicar amb calor i suavitat, atesa la seua essència greixosa (Bénézet, 1999, pp. 615-616). Es converteixen en un bon contrapunt a les "penitències" anteriors; i per això, el predicador els utilitza com a exemple. Són comparats amb la manera amb la qual el confessor amonesta en primera instància, o com el marit hauria de corregir l'esposa que no creu:

> unguenti corporalis proponitur dupliciter, scilicet calidum et suaviter... Tu si vis apponere unguentum correccionis, calefacias igne caritatis, non cum superbia... Secundo, quod ponatur suaviter et dulciter, quia alias non haberet pacienciam. Deffectus uxoris non cum baculo, nec aspere, dicendo: "Va putana!", etc. Idem faciat uxor de viro, quoniam ipsum videbit letum (Robles, 1995, pp. 124-125).

Però, de vegades, l'ungüent no és suficient i, clou el sermonari, cal recórrer a un tractament més contundent, com la cirurgia: "Sed sicut aliqua vulnera, que unguento non possunt sanari, ideo scinduntur a barbitonsoribus, si eciam de peccatis et notoriis".

4. La reina de les medicines: la triaga

La triaga fou, sens dubte, el medicament compost més popular i complex de la farmacopea medieval, si bé havia estat heretat dels temps antics i va romandre en ús fins al segle xix (Watson, 1966). Es tractava d'un polifàrmac que, amb una composició variada, segons les tradicions locals i els antidotaris, podia contenir més de 80 ingredients. En realitat, el principi actiu present en major mesura era l'analgèsic de l'opi, i la major part de substàncies que l'acompanyaven, si exceptuem algunes com l'all, el pebre i l'escil·la, que tenien efectes laxants, totes eren aromàtiques i hi participaven en proporcions molt reduïdes. Encara que concebut des d'un principi com un contraverí, es constituí com a remei universal per a moltes malalties del sistema nerviós, l'aparell digestiu, l'aparell respiratori, les vies genitals i urinàries, les malalties de la dona, els infants i els ancians, i també remei contra el verí provocat per la pesta (Karamanou i Androutsos, 2019, pp. 179-181; Nockels Fabbri, 2007, pp. 253-254).

En termes galenistes protegia d'humors perniciosos flegmàtics i malencònics, restablia la complexió adequada, confortava el cor i l'estómac, calmava el dolor i allargava la vida.

La triaga era un medicament de prestigi, al qual els apotecaris reservaven els seus millors envasos i ocupava un lloc d'honor en els prestatges. La major part dels obradors d'apotecaria de la Mediterrània occidental el posseïen, malgrat que les quantitats que pogueren conservar eren ben diverses. I cal ressenyar, finalment, que per evitar sospites, a moltes ciutats s'organitzava anualment una cerimònia, en la qual es fabricava públicament la triaga (Bénézet, 1999, pp. 675-678).

Aquesta importància substancial i prestigiosa de la triaga no lleva que, al voltant de la seua prescripció i administració, se suscitaren grans disputes. Així ocorregué amb el cercle mèdic de Montpeller en temps d'Arnau de Vilanova. Tant ell com el seu col·lega Bernard de Gordó redactaren els seus propis tractats, a propòsit de les virtuts de la triaga. Arnau es mostrà contrari a l'opinió d'Averrois, que seguint Avicenna i menyspreant l'opinió de Galè, manifestava que la triaga no s'havia de prendre quan algú estava bé de salut, ja que això podia ocasionar un greu perjudici. Arnau l'acusava d'haver fet una pèssima anàlisi de la triaga i de com actuava sobre l'organisme (McVaugh, 1972; Vilanova, 1985, pp. 58-71). A l'*Antidotari* atribuït al gran metge valencià s'evidencia un gran entusiasme vers les propietats del que es considerava *domina medicinarum*, per les variades i grans utilitats que tenia per al cos humà, per davant de qualsevol altra (Vilanova, 1994, 1, cap. 169)[12].

Segurament, seguint aquesta convicció sobre les virtuts de la triaga, que s'havia volgut dotar d'autoritat en vincular-la amb el gran metge valencià, els monarques de la Corona d'Aragó la consumiren amb regularitat i freqüència. El fill de Pere el Cerimoniós, l'infant Joan, i la seua esposa la reina Elionor, la prenien sovint sota la supervisió estreta dels metges. Les instruccions do-

[12] Sobre l'autoria d'aquesta obra s'ha discutit bastant. La darrera aportació és la de Gil-Sotres (2011-2013). L'obra s'escrigué amb la intenció de crear unes bases per a la naixent activitat dels apotecaris en el regne valencià. De fet, aquest text va gaudir d'una gran acceptació en les terres on nasqué Arnau, fins ben entrada l'època moderna. En realitat, s'han d'atribuir a Arnau els capítols anteriors a la col·lecció de receptes, les quals es pot afirmar que foren un compendi no original, basat en altres antidotaris molt populars.

nades per a la seua correcta administració eren molt minucioses, i el rei els les recordava[13]. Per això, entre les provisions subministrades pels apotecaris a la casa reial mai faltava aquest medicament[14]. Per a la reialesa i per a l'altra noblesa tenia usos preventius, era molt adient en temps de pesta, i convenia tenir-lo a l'abast regularment per si algun enemic introduïa un verí en els àpats (Ferragud i Vela, 2018, p. 98; Ferragud, 2020, pp. 153-156).

Però no hi ha dubte que la popularitat d'aquest medicament anà molt més enllà dels palaus reials i nobiliaris, i que penetrà en totes les capes socials. El temor a un eventual enverinament feia que alguns veïns de València conservaren a casa petites quantitats de triaga per a consumir a la menor sospita (Ferragud, 2018*a*, pp. 386-387). És aquesta popularitat la que va utilitzar fra Vicent per a introduir en el seu discurs homilètic la triaga i una part important de la seua composició –les serps i els seus capturadors– en clau metafòrica, un recurs que, tot s'ha de dir, gaudia d'una llarga tradició entre els sermonadors (Ziegler, 1998, pp. 145-148).

Fra Vicent va comparar la triaga com a l'antídot contra el verí de la serp, que representava el pecat, amb la penitència, l'abstinència, els dejunis, les privacions i mortificacions que ajudaven a evitar les temptacions, especialment les pròpies de la luxúria (Gimeno i Mandingorra, 2002, 1, pp. 789-790). Semblantment, la triaga era comparada, en tant que antídot, amb la benedicció del menjar, el remei contra el verí, amb el qual la serp del paradís intoxicà amb la seua intervenció tots els aliments: "ex quo in primo cibo corporali infernalis serpens omnes cibos corporales quasi in radice intoxicavit, nisi cum tiriacha premisse orationis seu benedictionis sumni non debent*"* (Gimeno i Mandingorra, 2006, 1, pp. 568-569). En un sermó predicat s'observa aquesta mateixa idea:

[13] Arxiu de la Corona d'Aragó (ACA), Reial Cancelleria (C), reg. 1230, f. 82r-v (20-11-1370).

[14] ACA, C, Reial Patrimoni (RP), Mestre Racional (MR), vol. 861, ff. 4v i 13r (1363). La triaga era adquirida habitualment per lliures, a raó de 60 sous la lliura, a la casa de Pere el Cerimoniós. L'administració que se'n féu amb motiu de diverses malalties i la compra discrecional, juntament amb molts altres productes de l'obrador de l'especier Miquel Tosell, fa pensar que la seua utilització era molt freqüent. ACA, RP, MR, vol. 344, f. 100r (1362). ACA, RP, MR, vol. 504, f. 78r (1374); vol. 505, f. 65v (1375). Les referències que hem obtingut dels registres de les tresoreries són nombrosos, i ací només citem alguns exemples, a tall de mostra.

> E pot se'n gitar la serpent ab la oració, que axí com en les coses que són envirinades, abans que les menja deu metre la triaga, que és la oració "Pater noster", o "Ave Maria", e si és tan golós que no vol dir lo "Pater noster" almenys faça lo senyal de la creu, o almeys faça, dementre se met lo bocí a la boca diga: "Iheús" (Perarnau, 1985, p. 282).

Fra Vicent Ferrer va incloure en diversos sermons unes referències als ingredients i a la preparació d'aquest medicament que són força interessants. Una part important del contingut de la triaga era la carn d'escurçó. Realment, no és estranya la presència d'aquestes serps en la geografia mediterrània, i també en la valenciana. L'*Antidotari* atribuït a Arnau de Vilanova, autèntic referent per als apotecaris valencians, fa referència a les serps que han de capturar-se per fabricar la triaga. La descripció de l'ofidi en qüestió –jove, groc, gros i femella– i que, a més, descriu amb més de dues dents, els ulls rojos, la llengua mòbil, la gran mandíbula, la banya, el cap ample i el coll gràcil, sembla fer esment als escurçons que habiten en l'àrea valenciana i, en general, a la mediterrània. També s'hi esmentava el seu costum d'ocultar-se als matolls, i que no s'havien de buscar a prop de fonts d'aigua, segurament per no confondre'ls amb les culebres. Després explicava com calia dominar-los, matar-los i preparar-los com a medicament (Vernia, 1994, 2, p. 158). El text deixa entreveure que calia tenir uns coneixements de l'animal i dels seus costums, però també unes habilitats per a la seua captura. Tot suggereix que Ferrer devia tenir alguns coneixements sobre els personatges que capturaven les serps i les seues destreses.

Les fonts escrites que inspiraven els coneixements del dominicà sobre els animals foren, com era habitual entre sermonadors i literats, les enciclopèdies i els bestiaris. Entre les poques ocasions en què fra Vicent cità aquests recursos explícitament, cal citar un sermó castellà i un català, on es va referir, en el primer cas, al llibre *De propietatibus rerum* de Bartomeu l'Anglès (Bartolomaeus Anglicus, s. XIII) (Barrera, 2015, pp. 42-54), amb una modificació en el segon sermó referit: *De proprietatibus animalium*, confusió segurament amb el títol del llibre 18, *De animalibus*. Es tracta d'una enciclopèdia que es trobava ben present a l'àmbit de la Corona d'Aragó. Als inicis del segle XV en mostra gran interés Martí l'Humà. El 17 d'agost de 1404, i des del Vendrell, demanava al batlle general d'Aragó que li fera arribar, entre altres coses, un manuscrit on es trobava el text en qüestió. El rei desitjava ansiosament rebre'l ja feia temps, i per això havia enviat el seu capellà Martín López, sense obtenir resultats.

Més endavant, un 28 d'agost de 1405, tornava a reclamar el volum al merino de Saragossa, ara dient que per ell s'havia de pagar un preu "e quel haviesse del prehicador". No sabem a quin predicador es referia, potser sant Vicent Ferrer, però la dada demostra l'interés posat pels professionals de la predicació en aquest tipus de materials (Rubió i Lluch, 2000, docs. 493 i 497).

El llibre 18 del volum de Bartomeu l'Anglès versava sobre els animals, com s'ha dit, i en concret, en el capítol 102, es va inspirar fra Vicent per parlar d'una mena d'escurçons anomenats *tigris*, aptes per fer medicines:

> Sabed qué dize el libro *De propietatibus rerum*. Cuenta que hay una natura de vívoras que ha nombre tigris e son buenas para fazer melezinas. E quando son grandes, non las pueden tomar e los que las toman para fazer melezinas aguardan quando son pequeñas e toman un espejo grande e rredondo e liévanlo a la tierra donde están, e aguardan quando la tigris non está en el nido, e tómales los fijos e cavalga en un cavallo muy apriesa, e echa a foýr por miedo a la madre, ca si lo sentiesse, aunque fuese a media legua, lo alcançaría: tanto corre la tigris. E quando viene la tigris, que non falla los sus fijos, va en pos del omne por lo alcançar. E quando el omne vee que la tigris viene çerca dél por lo alcançar, echa en tierra el espejo. E quando ella llega al espejo, míralo e vee allí la su ymagen, e piensa que son los fijos, e párase e ponles la tecta por que mamen. E, entre tanto, el otro pónesse a salvo. E desque está assí un rrato, véesse engañada, porque toma la ymagen de la cosa por la cosa, e tórnasse (Cátedra, 1994, p. 399).
>
> Vejats hun exemple "De proprietatibus animalium": que és una natura de serpens que ha nom tigris, molt bones a medicines, mas no les poden pendre, perquè són forts, e los triaguers aguayten los fills quan són petits, e tenen aquest art; que han un spill molt gran, e quan lo tigris se'n va, lo triaguer pren los fills e va-sse'n, e ve lo tigris en encalce'ls e lexe lo spill, e aquesta mire lo spill. Vejats quiny engan. Tal lo fan les riquees del món que són ymaga de les riquees del cel, que no les porien entendre sinó per semblança de les riquees temporals, que tot quan val la creatura, tot o as: axí és de les riquees celestials. E los richs pensen en la riquesa que és ymaga, e pren-los enaxí com al tigris. No era foll l'om que tenie la ymaga? No ere folla la tigris? Sí. Axí és de l'hom rich (Schib, 1975, p. 293).

L'exemple, en ambdues versions, mereix diversos aclariments. Ferrer va barrejar informacions de dues fonts, el *De proprietatibus rerum* i el bestiari

català. En el llibre de Bartomeu l'Anglès el protagonista del capítol 102 no és una serp, sinó un tigre, el mamífer i no cap ofidi (Bartholomaeus Anglicus, 1492, f. 289r [*De tigride*])[15]. Això sí, Ferrer va recollir del text de l'enciclopedista l'actitud de la femella que cau en el parany de l'espill que li ha posat el caçador; la imatge dels seus fills reflectida provoca l'engany.

Però el mateix ardit, de nou amb una serp com a protagonista, és explicat per Ferrer al sermó valencià d'una altra manera; és ara la banalitat de les riqueses temporals allò que simbolitza l'actitud de la serp que es mira a l'espill. El que pot sobtar és que el mamífer s'ha confós amb la serp *tyris* o *tyro*, una serp molt verinosa, que apareixia en altres bestiaris llatins. Però no resulta estrany, si atenem al fet que en la tradició del bestiari català el mamífer es va confondre amb el rèptil, possiblement per la semblança del nom, i també pel desconeixement d'ambdós animals. Això sí, la descripció sempre és del gènere femení de l'animal, com ocorria en la tradició dels bestiaris antics. La confusió en Ferrer arriba al punt que la serp alleta les seues cries reflectides a l'espill, sense que al predicador semble importar-li una incongruència semblant. Fra Vicent havia de tenir per força com a referent el bestiari català, que havia assimilat completament ambdós noms *tyris* i tigre (Martín, 1996, pp. 21-30). No es tracta sinó d'un exemple més, extret de les famoses interpretacions moralitzants que es feien dels animals en alguns dels bestiaris, per bé que alguns estigueren més a prop de la filosofia natural (Bellés, 2016, pp. 11-12). Del que no hi ha dubte és que els bestiaris constituïren una eina més que disposava el predicador per poder explicar a la seua feligresia el missatge bíblic.

Seguint amb les suggerents informacions del bestiari, el predicador va aprofitar per recórrer a la figura del triaguer o encantador. Ho hem vist ja en els casos anteriors, i també apareix en un dels seus sermonaris:

> Et dicit: "serpentes", nam sicut dicunt naturales quod est quedam, nam serpentis, scilicet aspis cuius ungentum est bonum, et ideo, cum incantator incantat eam, habet tantam prudenciam quod ponit unam aurem super petra et aliam

[15] Realment és al capítol 115 [De vipera], darrer de la part dedicada als animals en el llibre 18 del *De proprietaribus rerum*, on realment es parla dels escurçons i de la tyrius, però en cap cas apareix la història de l'espill. Al capítol 110 explica que la carn d'escurçó forma part de la triaga i, per això, és buscada.

> claudit cum capite caudet, et de hoc habetur in Biblia, ut in Ps "Si vere utique" [57, 2, 5, 6]: "Furor", etc. "sicut serpentes", nam, si volumus fugere ab incantacionibus de demonis, habeamus prudenciam serpentis aspidis ut ponamus super petram unam aurem, de qua petra habetur 1 Cor X, 4: "Petra autem erat Christus", et habetur in Veteri Testamento XXVIIIº Ysaye; et aliam claudere cum cauda mortis, nam mors cauda et finis est vite (Gimeno i Mandingorra, 2002, 1, pp. 716-717).

De nou, tornarà a tenir presència el triaguer i el moment de la captura de la serp en un altre sermó, on s'aprofitarà la idea:

> Estats així com les serps. ¿Quinya prudència han les serps? Màxime aspis, e los triaguers desigen-les e encanten-les per la malea, que si primerament no les encanten, no les poden haver. E què fa lo triaguer? Diu les paraules. E què fa la serp? Per ço com la pugue encantar, pose la una orella en una pedra fermament, ab què la tanque, e pren la sua coa e met-la en l'altra orella, enaxí que no hou les paraules de l'encantador, ans lo fa treballar de bades. Veges quinya prudència ha la serp. Tal la devem haver nosaltres, que som creatures racionals, e Jesuchrist no·u diu de bades. ¿Saps qui és l'encantador? Lo dimoni; quan ve a temptar l'om, vol-lo encantar per ymaginació del dimoni. Llavors la persona deu haver la prudència de la serp (Schib, 1975, p. 57).

L'aspis, apris o àspid és una serp que es tapa una orella amb la cua i l'altra l'enganxa al terra, per no sentir el so de l'instrument de l'encantador. Fra Vicent aprofita l'exemple. De fet, el bestiari ja ho explicita quan esmenta que la serp actua com el mal cristià, que es tapa l'orella i no vol sentir el predicador que estén la paraula de Déu com un dolç cant[16]. Però Ferrer al seu sermó ofereix una versió particular, i argumenta que el cristià ha de ser prudent com la serp, enfront la veu temptadora del dimoni (triaguer, encantador), i ha d'enganxar l'orella a la pedra (el nostre Senyor). El bestiari compleix el seu mestratge, i a través del comportament d'un animal, tan bon punt siga positiu com negatiu, alliçona al fidel cristià.

[16] Al capítol 89 del llibre 18 del *De proprietatibus rerum*, on s'al·ludeix a les serps, es recull la informació que les serps enganxen l'orella al terra per no escoltar els encantadors.

El bestiari explica que a les serps apris se les encanta per fer-les fugir de l'arbre del bàlsam que custodien, i que realment és el que interessa per poder aprofitar-se'n, i no directament la serp (Panunzio, 1963, I, pp. 86-87). Però en el sermó vicentí els termes han canviat; l'arbre del bàlsam no apareix enlloc. De fet, les serps se cerquen entre la malesa, i el que sí que sembla clar és que el valor de l'acció està en la captura de l'animal, pròpiament. En tots quatre casos esmentats, Sant Vicent es refereix als que persegueixen les serps, coneixedors de les fórmules secretes i procediments per poder capturar-les, i, en particular, utilitza un terme que mereix la nostra atenció: triaguer (Ferragud i Cifuentes, 2021). Fa tot l'efecte que en el sermó vicentí es barregen elements propis de la literatura en circulació de caire moralitzant, de la qual es va aprofitar, però també situacions reals. Els triaguers són personatges que no s'han pogut localitzar amb aquest nom a les fonts d'arxiu. Sí, en canvi, els tenim descrits en el sermó de Ferrer, i en l'*Espill* de Jaume Roig: "les adivines, | he potecaris, | los erbolaris | e triagués, | hon que pogués | remey trobar" (Peirats, 2010, II, p. 102; Carré, 2014, p. 185). Aquesta enumeració d'individus dedicats a proporcionar remeis medicamentosos podria indicar que els triaguers no tan sols traficaren amb les serps, sinó també amb altres productes medicinals, que en alguns casos proporcionarien als apotecaris, i, sobretot, amb remeis preparats suposadament prodigiosos.

En aquest context, aquests remeis podien rebre el nom popular i genèric de "triaga", entesa com a panacea, sense correspondre a cap de les fórmules especificades als antidotaris, menys encara a la triaga major o magna. Podria tractar-se d'una figura semblant a la recollida per al context italià des dels inicis del segle XV, un tipus de *montanbanchi* anomenat *pauliani* i *ciurmatori* (Katrizky, 2001, pp. 131, 145 i 147; Park, 2001, pp. 104-105). Aquests eren individus itinerants que als mercats de les ciutats manipulaven serps i venien remeis diversos per a les seues mossegades i les d'altres animals verinosos. Proclamaven tenir uns coneixements, amb els quals ja havien nascut, o bé els havien aprés, que els feia hereus directes d'una tradició entorn de la figura de sant Pau, segons la qual aquest fou mossegat per una serp, sense que patira cap mal. Amb tot, s'ha de dir que hi ha constància del risc enorme per a les seues vides, que Jaume Roig va manifestar al seu conegut relat: "serps, escurçons [...] | Viu ab prou plagua | ab semblant osta | tant indisposta | qui y participa: | mort s'anticipa, | com l'urcheller | he triaguer" (Peirats, 2010, II, p. 174; Carré,

2014, p. 239). Aquest mateix risc, temerari en ocasions, també es posava de manifest en els *ciurmatore* (Park, 2001, pp. 115-116).

Per garantir-se els serveis d'aquests personatges, i per evitar fraus, acabaria per donar-se una regulació d'aquests oficis, amb exàmens i llicències, com també la seua contractació per autoritats municipals. Aquesta tendència la trobem a València a la fi del segle XV i, especialment, durant l'època moderna (López Terrada, 2002, pp. 118-119).

Fet i fet, serps, verins i triaguers tenen una presència notable i ambivalent en els sermons. En aquest sentit, la serp pot esdevenir tant un exemple positiu com un de negatiu, per al cristià. La dualitat de la serp és tan real en el sermó com ho és en la vida quotidiana i en l'imaginari col·lectiu. Si bé pot servir per a fabricar un medicament molt important, a la vegada és un animal perillós que s'usa per individus que fan servir arts obscures i demoníaques[17]. Són una mostra més de les habilitats discursives del nostre predicador, que connecta la realitat amb la literatura, en un joc de malabars que sedueix, captiva, commou i emociona l'auditori. Ens forneix informació que roman oculta a la documentació, però latent al sermó.

5. Entre la ficció i la realitat: els límits de la medicina

L'experiència d'emmalaltir, de patir i de recuperar-se gràcies a la intervenció terapèutica del metge, reconegut socialment com a més valuós, de formació galenista, entrenat a la universitat, són recursos que proliferen als sermons de Vicent Ferrer. Entre les diverses variables que entren en joc en l'acte mèdic, allò que el metge fa per guarir el malalt, una de ben important per la seua freqüència és la prescripció de medicaments. Fra Vicent sabia que era un recurs al qual acudir per fer-se entendre.

[17] Val a dir que tampoc les serps apareixen, amb prou feines, a la documentació. Quan ho fan res de bo aporten sobre els seus possessors i el que hi fan. Un exemple excepcional el documentem en un procés judicial lleidatà contra Caterina, hostalera del bordell de Santa Creu. Posseïa una serp "fort bella", que a "certa hora de la nit la dita Caterina li done a menjar hi la conjure e com li ha donat a menjar la dita Caterina li diu: 'via fylla, via a dormir en bona hora'" (Montanya, 2007, p 184). Sobre els usos diversos, simbòlics i pràctics de les serps en el Renaixement florentí, vegeu Demeter (2017).

El predicador explicava que cal rebre una medicina desagradable, ordenada pel metge per tal de guarir, així com el nostre Senyor imposa, a través dels seus ministres, penitències dures per obtenir el perdó del pecat. Però el procediment de l'administració del tractament havia de ser l'adequat; així com el metge o l'apotecari ordenen com s'ha de prendre el medicament, igualment s'ha de fer amb un remei per a l'ànima. No s'hi valen queixes o dreceres, o no funcionarà. Sant Vicent aprofita l'experiència sensorial del malalt en consumir un medicament: la vergonya, la por, el desgrat... Sap que prendre un medicament, especialment alguns de ben agressius amb l'organisme, no és ben rebut. Tampoc ho són les penitències. Tanmateix, no hi ha un altre camí per assolir la salvació, corporal i espiritual. Malauradament, pocs semblen els remeis que poden produir plaer en el seu consum.

El dominicà utilitza tot l'arsenal de recursos a l'abast per predicar la paraula de Déu i la seua ensenyança. Una literatura de procedència variable, en la qual el coneixement de la natura i la interpretació són fonamentals, era consumida des del segle XIII pels predicadors. Fra Vicent la utilitza i la barreja amb l'experiència quotidiana del seu auditori. La triaga, un medicament de gran prestigi i present amb freqüència en la vida de les persones, resulta ideal per posar de manifest que per al predicador qualsevol història, encara que no s'ajuste als textos, si es barreja amb la realitat, obté el crèdit de la versemblança i serveix als objectius establerts.

Encara els medicaments li serviran per matisar una qüestió sobre els límits del poder guaridor de Déu i de la medicina. En un sermó sant Vicent exposa un argument per rebatre aquells que contradiuen la validesa del remei més universal: la comunió. "Com és que aquells que combreguen poden romandre malalts?" diran alguns. Ferrer contesta que el sagrament cura l'ànima de qui ho mereix. Per contra, pot haver qui peca i guareix, però no així la seua ànima. I ho compara una altra vegada amb la medicina. Els metges requereixen dos criteris: disposició i utilitat. Per al primer, torna a recórrer a l'exemple del xarop i la porga. Per al segon, dirà que hi ha malalties que és millor no tractar, perquè seria pitjor el remei; per a les morenes o fluix de sang és millor no actuar, o la conseqüència serà fatal. Tampoc per a les quartanes, per a les quals els metges prefereixen no intervenir, perquè seria pitjor. No és culpa, doncs, dels metges que no es puga fer res enfront d'algunes malalties (Sanchis Sivera,

1927, p. 291). La intersecció medicina espiritual i corporal queda reflectida en un espill permanent en mans del sermonador.

6. Bibliografia

Alòs-Moner i de Dou, R. (1910). Inventaris de castells catalans (segles xiv-xvi). *Estudis Universitaris Catalans* (4), 129-192.

Ausécache, M. (2018). Le médicament au coeur de la relation médecin/patient chez Gilles de Corbeil. A Ph. Rieder i F. Zanetti (Eds.), *Materia medica: savoirs et usages des médicaments aux époques médiévales et modernes* (pp. 53-71). Ginebra: Droz (Rayon Histoire de la Librairie Droz, 7).

Barrera, N. (2015). *Mundo espiritual y mundo material en el* De proprietatibus rerum *de Bartholomaeus Anglicus* (Tesi doctoral). Barcelona: Universitat de Barcelona. http://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/102107

Batlle, J. Inventari *post mortem* de Francesc Torra, apotecari manresà (any 1386). *Academia.edu*, inèdit (s. d.), 1-14.

Bartholomaeus Anglicus (1492). *De proprietatibus rerum*. Norimbergae: Antonius Koberger. http://alfama.sim.ucm.es/dioscorides/consulta_libro.asp?ref=X531669164&idioma=0

Bellés, E. (2016). *Els bestiaris catalans: estat de la qüestió* (Treball de fi de grau). Barcelona: Universitat de Barcelona. http://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/102650

Bénézet, J-P. (1999). *Pharmacie et médicament en Méditerranée occidentale (xiiie-xvie siècles)*. Paris: Honoré Champion.

Carré, A. (Ed.). (2014). Jaume Roig, *Espill*. Barcelona: Barcino.

Cátedra, P. M.ª (1994). *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media: san Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*. Salamanca: Junta de Castilla y León / Consejería de Cultura y Turismo.

Cifuentes, L. (2011). La cirurgia i la guerra en temps de Jaume I. A M. T. Ferrer i Mallol (Ed.), *Jaume I: commemoració del VIII centenari del naixement de Jaume I* (pp. 843-862). Barcelona: Institut d'Estudis Catalans. Vol. 1.

Cifuentes, L. i García Ballester, L. (1990). Els professionals sanitaris de la Corona d'Aragó en l'expedició militar a Sardenya de 1354-1355. *Arxiu de Textos Catalans Antics* (9), 183-214.

Colon, G. (Dir.). Vocabulari de la llengua catalana medieval de Lluís Faraudo de Saint-Germain. https://www.iec.cat/faraudo/

Demeter, B. J. (2017). Reappraising Piero di Cosimo's serpents: the role of vipers in Renaissance Florence. *Renaissance Studies*, *32*(4), 638-659.

Ferragud, C. (2005). *Medicina i promoció social a la baixa Edat Mitjana (Corona d'Aragó, 1350-1410)*. Madrid: CSIC.

Ferragud, C. (2014). Medicina i religió a la baixa Edat Mitjana: el rerefons mèdic de les pràctiques penitencials en els sermons de sant Vicent Ferrer. *Scripta* (3), 27-45.

Ferragud, C. (2018*a*). A Multiple Poisoning in the City of Valencia: the Sanxo Calbó's Crime. A L. Tracy (Ed.), *Medieval and Early Modern Murder* (pp. 371-394). Woodbridge: The Boydell Press.

Ferragud, C (2018*b*). La enfermedad y la práctica médica en los sermones de Vicente Ferrer. *eHumanista*, *39*(1), 1-11.

Ferragud, C. (2020). 'Si col· malalt': la medicina en l'entorn dels ducs de Gandia. A F. Garcia-Oliver (Ed.), *Una comunitat humana al llar de la història: la Safor. Estudis dedicats a Vicent Olaso Cendra* (pp. 147-186). Catarroja / Barcelona: Afers.

Ferragud, C. i Cifuentes, L. Triaguer. Sciència.cat DB voc76 (03/02/2021).

Ferragud, C. i Vela, C. (2018). De l'apothecaire à la maison: la distribution des médicaments au Bas Moyen Âge à partir du cas de la maison nobiliaire des de Tous (Valence, 1446). A Ph. Rieder i F. Zanetti (Eds.), *Materia medica. Savoirs et usages des médicaments aux* époques *médiévales et modernes* (pp. 87-104). Ginebra: Rayon Histoire de la Librairie Droz.

Friedenwald, J. i Morrison, S. (1940). The history of the enema with some notes on related procedures. *Bulletin of the History of Medicine*, *8*(1), 68-114.

Garcia Ballester, L. (1988). *La medicina a la València medieval. Medicina i societat en un país medieval mediterrani*. València: Alfons el Magnànim.

Gil-Sotres, P. (2011-2013). El Antidotario de Arnau de Vilanova: a vueltas con la autenticidad. *Arxiu de Textos Catalans Antics* (30), 239-253.

Gimeno, F. M. i Mandingorra, M. L. (Eds.). (2002). *Sermonario de San Vicente Ferrer.* València: Ajuntament de València, 2 vols.

Gimeno, F. M. i Mandingorra, M. L. (Eds.). (2006). *Sermonario de Perugia (Convento dei Domenicani, ms. 477)*. València: Ajuntament de València, 2 vols.

Karamanou, M. i Androutsos, G. (2019). Theriaca Magna: The Glorious Cure-All Remedy. A P. Wexler, *History of Toxicology and Environmental Health* [I, *Toxicology in Antiquity*] (pp. 175-183). Waltham / San Diego / Oxford / London / Amsterdam: Academic Press (Elsevier).

Katrizky, M. A. (2001). Marketing medicine: the image of the early modern mountebank. *Renaissance Studies*, *15*(2), 121-153.

López Terrada, M. L. (2002). Las prácticas médicas extraacadémicas en la ciudad de Valencia durante los siglos XVI y XVII. *Dynamis* (22), 85-120.

Martín, L. (1996). El tigre transformat en serp i la tigressa emmirallada: algunes notes sobre la configuració dels bestiaris catalans. *Miscel·lània Germà Colón* (5), 15-31.

McVaugh, M. R. (1972). Theriac at Montpellier 1285-1325. *Suchoffs Archiv* (56), 113-124.

McVaugh, M. R. (Ed.). (1985). Arnau de Vilanova, *De amore heroico. De dosi tyriacalium medicinarum* (AVOMO, III). Barcelona: Universitat de Barcelona.

McVaugh, M. R (1993). *Medicine before the Plague: Practitionners and their Patients in the Crown of Aragon (1285-1345)*. Cambridge: Cambridge University Press.

McVaugh, M. R. (Ed.) (1996). Guigonis de Caulhiaco, *Inventarium sive Chirurgia magna*. Leiden / New York / Colonia: Brill.

Montanya, M. (2007). *El tribunal de coltellades. Alguns aspectes processals*. Lleida: Ajuntament de Lleida / Pagès Editors.

Morenzoni, F. (1989). Exempla et prédication: l'exemple de Jourdain de Saxe. A J. Berlioz i M. A. Polo de Baulieu (Eds.), *Les Exempla médiévaux: Nouvelles perspectives* (pp. 269-289). París: Honoré-Champion.

Nockels, Ch. (2007). Treating Medieval Plague: The Wonderfuel Virtues of Theriac. *Early Science and Medicine* (12), 247-283.

Nutton, V. (1994). Humoralism. A W. F. Bynum i R. Porter (Eds.), *Companion Encyclopedia of the History of Medicine* (pp. 281-291). Taylor & Francis.

Peirats, A. (Ed.). (2010). Jaume Roig, *Spill*, València: Acadèmia Valenciana de la Llengua. 2 vols.

Perarnau, J. (1995). La compilació de sermons de sant Vicent Ferrer de Barcelona, Biblioteca de Catalunya, MS. 477. *Arxiu de Textos Catalans Antics* (4), 213-402.

Panunzio, S. (Ed.). (1963). *Bestiaris*. Barcelona: Barcino, 2 vols.
Park, K. (2001). Country medicine in the city Marketplace: snakehandlers as itinerante healers. *Renaissance Studies*, 15(2), 104-120.
Robles, A. (Ed.). (1995). San Vicente Ferrer, *Colección de sermones de Cuaresma y otros según el manuscrito de Ayora*. València: Ajuntament de València.
Robles, A. (1996). *Obras y escritos de San Vicente Ferrer*. València: Ajuntament de València.
Rubió i Lluch, A. (2000). *Documents per l'història de la cultura catalana mig-eval*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans [reimpr.], 2 vols.
Sanchis Sivera, J. (Ed.). (1927). *Quaresma de Sant Vicent Ferrer predicada a València l'any 1413*. Barcelona: Institució Patxot.
Sanchis Sivera, J. (Ed.). (1932). Vicent Ferrer, *Sermons*. Barcelona: Barcino. Vol. 1.
Schib, G. (Ed.). (1975). Vicent Ferrer, *Sermons*. Barcelona: Barcino. Vol. 3.
Schib, G. (Ed.). (1977). Vicent Ferrer, *Sermons*. Barcelona: Barcino. Vol. 4.
Schib, G. (Ed.). (1988). Vicent Ferrer, *Sermons*. Barcelona: Barcino. Vol. 6.
Siraisi, G. (1990). *Medieval and Early Renaissance Medicine: An Introduction to Knowledge and Practice*. Chicago / London: The University of Chicago Press.
Vernia, P. (Ed.). (1994). Arnau de Vilanova, *Antidotario*, València: Ajuntament de València, 2 vols.
Watson, G. (1966). *Theriac and Mithridatium: A Study in Therapeutics*. London: Wellcome Historical Medical Library.
Wittlin. C. *et al.* (Eds.) (1986-1987) Francesc Eximenis, *Dotzè llibre del Crestià, II.1 i II.2*. Girona: Col·legi Universitari de Girona / Diputació de Girona (Obres de Francesc Eximenis, 3 i 4), vols. 2-I i 2-II.
Ziegler, J. (1995). Medical similes in religious discourse. The case of Giovanni di San Gimignano OP (ca. 1260-ca. 1333). *Science in Context*, *8*(1), 103-131.
Ziegler, J. (1998). *Medicine and Religion c. 1300: The Case of Arnau de Vilanova*. Oxford: Clarendon Press.
Ziegler, J. (1999). *Ut dicunt medici*: Medical knowledge and theological debates in the second half of the 13th century. *Bulletin of the History of Medicine*, *73*(2), 208-237.

CC BY NC ND

LA CONTEMPLACIÓN EN IGNACIO DE LOYOLA Y EN JUAN DE ÁVILA

THE CONTEMPLATION IN IGNACIO DE LOYOLA AND JUAN DE AVILA

Rogelio García Mateo[a*]

Fechas de recepción y aceptación: 4 de febrero de 2021 y 6 de marzo de 2021

Resumen: Contemplar es una capacidad cognoscitiva del ser humano que se vive particularmente en el ámbito religioso. Partiendo de las enseñanzas de dos maestros del siglo XVI, Ignacio de Loyola y Juan de Ávila, el presente artículo trata, en primer lugar, de delimitar los diferentes tipos de contemplación, según sea considerada como unión mística, o contemplación adquirida, mediante el esfuerzo o la actividad espiritual. En Ignacio de Loyola y en Juan de Ávila se evidencian ambos tipos de contemplación. Ambos autores coinciden en no pocos aspectos: viven momentos muy similares, en los primeros decenios del siglo XVI, en un contexto en el que resulta necesaria una reforma de la vida en oración. En este artículo se describe cómo cada uno de los autores estudiados concreta la experiencia mística de un modo propio, aunque ambos convergen en una enseñanza de la oración contemplativa que se puede llevar a la práctica hasta en nuestros días.

Palabras clave: contemplación mística, contemplación adquirida, meditación, contemplación, Ignacio de Loyola, Juan de Ávila

[a] Facoltà di Teologia. Pontificia Università Gregoriana.

[*] Correspondencia: Pontificia Università Gregoriana. Facoltà di Teologia. Piazza della Pilotta, 4. 00187 Roma. Italia.

E-mail: garcia@unigre.it

Abstract: Contemplating is a cognitive capacity of human being that is found particularly in the religious sphere. Starting from the teachings of two 16th century masters, Ignacio de Loyola and Juan de Ávila, this article tries, first of all, to delimit the different types of contemplation, depending on whether it is considered as a mystical union, or contemplation acquired, through effort or spiritual activity. In Ignacio de Loyola and Juan de Ávila both types of contemplation are evident. Both authors agree on many aspects: they live very similar moments, in the first decades of the 16th century, in a context in which a reform of the life in prayer is necessary. This article describes how each of the authors studied concretizes the mystical experience in their own way, although both converge in a teaching of contemplative prayer that can be put into practice even today.

Keywords: mystical contemplation, acquired contemplation, meditation, contemplation, Ignacio de Loyola, Juan de Ávila

1. Introducción

Las religiones suscitan y fomentan, directa o indirectamente, vivencias contemplativas, aunque estas no se agotan en el ámbito religioso, ya que "contemplar" es un quehacer que concierne al ser humano como tal. Significa, en su acepción más general, *observar con atención afectiva*, por lo que existe contemplación filosófica, científica o también artística, estética; constituye, pues, una forma selecta de conocimiento y de amor, caracterizada por la simplicidad del acto, connota cierta inspiración o intuición, y no precisa del raciocinio o del esfuerzo mental.

Fue en la antigüedad grecorromana cuando más se apreció la vida contemplativa como una liberación de la vida laboral de sirviente y esclavo, dando lugar a la contraposición "theoría"-"praxis" (contemplación-acción). El valor de la contemplación para la Espiritualidad es fundamental. Grandes y milenarias religiones, como el hinduismo o el budismo y el confucianismo conceden, como es sabido, un considerable espacio a la actividad contemplativa.

En la Biblia, sin embargo, no aparece propiamente la "contemplación" como un modo particular de orar; lo que en ella más se acerca a esta forma de conocimiento se evidencia en los libros sapienciales, que a su vez estuvieron

bajo el influjo del pensamiento helénico, que lo aceptaron, hasta llegar a la convicción de que la sabiduría alcanzada por los sabios era una participación de la sabiduría divina (Sab 6, 12-22). Las referencias más claras del Nuevo Testamento a la contemplación se hallan en los escritos paulinos, cuando aluden al "conocimiento interno" (*epígnosis*, Col 1,9), pero no se afirma que tal conocimiento sea resultado de la actividad contemplativa, aunque no se niega un cierto influjo. El propio Pablo dedicaba largas horas a la oración, sobre todo al comienzo de su conversión (He 9, 10-11).

La temática del "conocimiento interno" muestra cómo la fe cristiana no se reduce a aceptar un catálogo de verdades (*fides quae*), sino que es también experiencia de Cristo con el Padre en el Espíritu (Jn 14, 15-17) (*fides qua*). Por lo que se refiere a la contemplación mística, su fundamento teológico-espiritual está en la *inhabitación* de Dios en la vida del creyente (Jn 14-16) y Pablo (Rm 8). Tal presencia divina es afectiva, dinámica y creativa.

El don de la contemplación mística consiste en el hecho de que el creyente asume la conciencia de Dios como una persona amiga que cohabita, comparte y obra con él. Teresa de Ávila, por su parte, lo expresa simbólicamente asimilando el alma a un *castillo interior* de múltiples moradas; en la séptima, que es la central, se realiza el encuentro más íntimo con Dios, que ella denomina "matrimonio espiritual".

Aunque la terminología varía según los autores, se puede llamar contemplación propiamente dicha la que se vive en la unión mística, mientras que la que se logra por medio de cierto método se suele llamar *adquirida* o *incipiente*, alcanzada con el propio esfuerzo espiritual ayudado de la gracia ordinaria. Tanto en Ignacio de Loyola como en Juan de Ávila encontramos ambas formas. La primera como experiencia propia, de la cual sacaron provecho para orientar *ad extra* en la oración contemplativa.

El binomio contemplación/acción (teoría/praxis), así como la superioridad de la primera, proceden del pensamiento helénico, para el cual la dignidad del ser humano consiste sobre todo en lo contemplativo, donde las actividades y los oficios de tipo práctico se consideran una etapa previa o secundaria[1].

[1] "Vie active, vie contemplative, vie mixte" (*Dictionnaire de Spiritualité*, Ed. 1932-1995, vol. XVI, col. 592-622).

Los cristianos aceptaron esta valoración, pero con nuevos enfoques: "acción" significa no solo una actividad manual, externa o pública, sino igualmente los ejercicios ético-ascéticos y la práctica de las virtudes, condición previa para poder contemplar lo divino.

El concilio Vaticano II confirmó la distinción ya existente entre vida contemplativa y vida activa, pero rebatió que se hiciera una separación, subrayando su estrecha semejanza: "Toda la vida religiosa ha de estar saturada de espíritu apostólico, y toda obra apostólica ha de estar animada por el espíritu religioso" (*Perfectae Caritatis* 7-11). Este principio general del Vaticano II se constata tanto en la espiritualidad avilina como en la ignaciana. En ambas, toda relación con Dios, sea contemplativa o no, no está vista como una actitud intimista que busca únicamente la propia perfección. Como si la sociedad y el mundo fueran un constante peligro, del que se debe huir lo antes posible para reencontrar la quietud contemplativa. Semejante actitud reduciría la vida de oración a un egoísmo espiritual, que se olvida del prójimo. El polo opuesto está representado por el activismo o la llamada "herejía de la acción" de aquellos que abandonan o relegan a un segundo puesto la vida de oración, a favor de un compromiso intenso con los necesitados, los marginados o enfermos, etc. Ni en Ávila ni en Loyola se produce tal dicotomía.

La mutua estima que unía al fundador de la Compañía de Jesús y al Apóstol de Andalucía, Patrono del clero español y Doctor de la Iglesia (Navas, 2011, pp. 205-208), lleva a preguntar hasta qué punto existen puntos en común en sus respectivas enseñanzas. Ambos vivieron momentos históricos similares, sobre todo en la España de los primeros decenios del siglo XVI. En esta centuria ya se dejaban sentir deseos serios de reformas, cuyos primeros brotes remiten a las llamadas *Observancias* religiosas, que se remontan al siglo XV[2]. Coinciden con el movimiento observante en el convencimiento de que una auténtica reforma de la vida cristiana debía comenzar con la renovación de la vida de oración. Presentar algunas de sus propuestas es el objetivo principal del artículo.

[2] El llamado movimiento observante tiene sus comienzos con el franciscano Pedro de Villacreces (+ 1422), que se orientó hacia el eremitismo, vivido en las cuevas de Arlanza y más tarde en La Salceda (Guadalajara). Cf. Martín (1976, pp. 44, 302, 404).

2. La contemplación en Ignacio de Loyola

2.1 *La contemplación mística*

Como sucede en la teología, la filosofía, la literatura, el arte, etc., las corrientes espirituales en España presentan una estrecha relación con las del resto de Europa. Esto se vio fomentado en el siglo xvi por el cardenal Cisneros, no solo a través de la publicación en castellano de obras espirituales de autores europeos, como el *Vita Christi Cartujano* de Ludolfo de Sajonia, *De imitatione Christi* (*Kempis)*, *Escalera Espiritual* de J. Juan Clímaco, *Epístolas y oraciones de Santa Catalina de Siena,* algún escrito de Savonarola, etc., sobre todo con la fundación de la Universidad Complutense (1508) en Alcalá de Henares. Es esta la obra que Cisneros más cuidó y en la que más puso sus esperanzas para una reforma eficaz de la vida cristiana, que debía contemplar con eficiencia la renovación de la formación teológica y cultural, en particular la del clero, como fuerza directiva no solo de la Iglesia, sino también de la sociedad. A la Universidad Complutense llegaron a impartir docencia profesores que habían estudiado en París, incluso Erasmo. En esta estudiaron Juan de Ávila (1520-1526) e Ignacio de Loyola (1526-1527). Aunque no coincidieran en los estudios, sí es más que probable que llegaran a conocerse durante el 1526.

En Alcalá se encontró Ignacio con un ambiente espiritual que él ya de algún modo debió conocer en el tiempo anterior a la conversión, cuando vivió en Castilla (Arévalo-Valladolid), al servicio del Contador Mayor de este reino (1504-1517), y durante los cuatro años que pasó entre la Rioja y Navarra en la corte del virrey Antonio Manrique de Lara, de 1518 hasta la herida de Pamplona en 1521, es a saber, el de los *alumbrados*. Estos profesaban, en sus grupos más extremos, una espiritualidad tan pneumática, que a partir de unas ciertas vivencias contemplativas no consideraban necesaria la Biblia ni los sacramentos, ni, por supuesto, la Iglesia (Fernández, 1983, pp. 585-679). Al principio las autoridades eclesiásticas lo calificaron dentro de esos grupos; fue procesado tres veces y llevado a prisión en Alcalá y en Salamanca, si bien fue absuelto por no haber hallado en sus escritos aspectos de índole heterodoxa

(Au 60-70)[3]. Cuando llegó a Alcalá tenía 35 años, diez más que Juan de Ávila; sobre todo traía consigo una honda, a veces, turbulenta y dramática experiencia de conversión[4], como se describe en su relato autobiográfico (Au 6-29), que culminó con la vivencia mística junto al río Cardoner en Manresa:

> Y estando allí sentado, se le empezaron abrir los ojos del entendimiento, y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de la fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande que le parecían todas las cosas nuevas. Y no se puede declarar los particulares que entendió entonces, aunque fueron muchos, sino que recibió una grande claridad en el entendimiento; de manera que en todo el discurso de su vida, hasta pasados sesenta y dos años, coligiendo todas cuantas ayudas haya tenido de Dios, y todas cuantas cosas ha sabido, aunque las ayunte todas en uno, no le parece haber alcanzado tanto como de aquella vez sola (Au 30).

Todos los ignaciólogos argumentan que sin esta experiencia no existiría san Ignacio de Loyola, como sin la experiencia en el camino de Damasco no hubiera existido san Pablo. Significa ciertamente un cambio fundamental y fundante, una transformación tal que no se puede entender sin una especial acción divina. Su marcado aspecto cognoscitivo no remite obviamente al conocer conceptual, sino a los dones místicos del Espíritu Santo: sabiduría, entendimiento, ciencia, que, junto con el consejo, la fortaleza, la piedad y el temor de Dios (Is 11, 2), recibe todo cristiano en el bautismo, aunque pocos los desarrollan a nivel místico.

Precisamente a este respecto, el Maestro Ávila argumenta: El Espíritu Santo "da lumbre al entendimiento, infunde amor a la voluntad y fortaleza en el cuerpo" (Ed. 2003, carta 121, 4 ss.). González Arintero, tratando la evolución

[3] Los textos ignacianos se citan según Ignacio de Loyola (Ed. 1997), con las siguientes abreviaturas, Au = Autobiografía, Ej = Ejercicios espirituales.

[4] Lo que más le afligía en esta fase era la sensación de ser culpable de su estado de pecado, con fuertes escrúpulos y de intensa aridez, de no sentir ningún consuelo espiritual, lo que le llevó incluso a la tentación de suicidio (Au 24). Pero vista en su conjunto tal experiencia, fue más bien señal de que empezaba una nueva relación con Dios, que perdona al pecador no por sus obras de penitencia, sino como al hijo pródigo (Lc 15, 11-22), por su misericordia (Au 25). Cf. García Mateo (2000, pp. 87-125).

de la vida espiritual, observa que cuando el creyente se consolida en el seguimiento de Cristo:

> empieza a *sentir* y *notar* ciertos deseos, impulsos o instintos del todo nuevos y verdaderamente *divinos,* que no provienen ni pueden provenir de ellos mismos […]. En este venturoso estado, la oración habitual suele producirla notoriamente el divino Consolador, que "pide por nosotros con gemidos inenarrables" (1921, p. 20).

En efecto, la historia de la salvación muestra claramente en la Biblia cómo el Espíritu divino ("ruach", "pneuma") designa generalmente una energía que, aunque no sea visible en sí misma, puede ser percibida, sentida, experimentada como una fuerza personal que actúa en el ser humano y en el mundo (Gn 1,1-2; Gn 2,7; Ez 37, 1-10; Hech 1, 8-11; 2, 1-16, etc.).

La experiencia mística del Espíritu, como muestra Ignacio, se hace presente en aptitudes, palabras y obras humanas, que en un principio no parecían posibles en alguien como Íñigo, que era "dado a las vanidades del mundo…" (Au 1); lo saca de sí mismo, animándolo a superarse[5]. En el llamado *Diario espiritual* es donde se revela con mayor precisión cómo su experiencia contemplativa no fue simplemente un hecho puntual, sino que bajo diversos aspectos lo acompañó durante el resto de su vida.

Una vez elegido superior general de la nueva Orden, situado en Roma, redactando sus Constituciones (Au 101), en la forma de vivir la pobreza evangélica, Ignacio se había decidido por no admitir rentas, ni para las casas de los jesuitas profesos, ni para las iglesias en las que ellos ejercían los ministerios. Una vez tomada esa decisión, la presenta a Dios, para que la acepte y confirme. Con esta intención celebra la eucaristía durante un tiempo, a partir del 2 de febrero de 1544. Lo que en esas misas o entorno a ellas sintió es lo que constituye el contenido de las notas íntimas, que fueron publicadas en 1934 íntegramente con el título de *Diario espiritual*. Es, sin duda, el texto ignacia-

[5] El conocido pneumatólogo Mühlen afirma: "La experiencia del Espíritu, prometida (proféticamente), a todos los cristianos, se hace presente en las aptitudes, palabras y obras humanas que, desde cualquier punto de vista, vienen desde fuera de sí mismas" (1975, p. 87).

no más autobiográfico y personal que se conoce, en el que la contemplación mística del Cardoner se convierte profundamente en trinitaria:

> Al preparar el altar, veniendo en pensamiento Jesú, *un moverme* a seguirle, pareciéndome internamente, seyendo él la cabeza "o caudillo" de la Compañía, ser mayor argumento para ir en toda pobreza que todas las otras razones humanas… Con estos pensamientos andando y vestido, creciendo en incremento, y pareciéndome una confirmación, aunque no recibiese consolaciones sobre esto, y pareciéndome *en alguna manera* ser <obra> de la santísima Trinidad el mostrarse o el sentirse de Jesú, veniendo en memoria cuando el Padre me puso con el Hijo (Diario [66-67]).

Es obvio que, por encima de razones sociológicas, humanitarias o de justicia social, el "mayor argumento" para la pobreza en la Compañía se encuentra en la persona de Jesús, o sea, disponibilidad ante la voluntad del Padre (Jn 4, 34) y solidaridad con los pobres, los atribulados e injustamente perseguidos (Mt 5, 3-12). Igualmente, la presencia del Espíritu aparece con un perfil mucho más concreto, según el modo simbólico con que se halla en la historia de la salvación: viento, fuego, luz, etc.:

> un rato adelante, coloqüendo con el Espíritu Santo para decir su misa, con la misma devoción y lágrimas, me parecía verle o sentirle en claridad[6] espesa o en color de flama ignea, *modo insólito*: con todo esto se me asentaba la elección hecha (Diario [14]).

La trascendencia inaccesible e inefable de lo divino se puede hacer intensamente experiencial mediante determinadas vivencias, por lo que es posible aludir, incluso, a experiencias sensoriales. La propia Biblia invita a una articulación sensitiva de la relación con Dios: "Gustad y ved cuán bueno es el Señor" (Sal 33, 9). Por ello, lo divino es, en cierta medida, accesible a la realidad humana, no solo espiritual, sino también corporalmente, toda vez que Dios en Jesús "se ha hecho carne" (Jn 1-14). En este sentido, no respondería

[6] "Claridad" pertenece a las metáforas que se encuentran en la Escritura para indicar la gloria de Dios: "Dios es luz" (Sal 27,1; 1Jn 1, 3-7); el adjetivo "espesa" califica a la claridad no, obviamente, como turbia, sino como muy intensa.

a la fe cristiana un concepto de la contemplación de tipo platónico-dualista, separando lo espiritual de lo corporal; lo que no significa que esta percepción sea de la misma calidad de las vivencias subjetivas de un pintor o pensador, o que se consiga como las operaciones sensitivas comunes a través de sensaciones externas. Los dones y los frutos del Espíritu, los sentidos espirituales, los carismas, la inhabitación trinitaria en el ser humano expresan cómo lo divino se vive desde dentro del creyente. Ignacio subraya:

> sólo es de Dios nuestro Señor dar consolación a la ánima sin causa precedente; porque es propio del Criador entrar, salir, hacer moción en ella, trayéndola toda en amor de su divina majestad. Digo sin causa, sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún objeto, por el cual venga a tal consolación mediante sus actos de entendimiento y de voluntad (Ej 330).

Se trata, pues, de una autocomunicación directa o infusa de lo divino. La forma ordinaria del conocer humano es siempre deficiente y, con frecuencia, errónea. La realidad divina solo se podrá contemplar si Dios lo considera oportuno (García de Castro, 2001), como un anticipo imperfecto y transitorio de la "visio beatífica", que Ignacio vivió en su forma más profunda en la ilustración junto al río Cardoner.

2.2 *Ejercicios contemplativos*

Partiendo de su propia experiencia, Ignacio estructuró una forma de espiritualidad con el fin de servir de ayuda a otros a realizar vivencias semejantes a las que él tuvo, en lo que denominó *ejercicios espirituales*:

> Porque así como el pasear, caminar y correr son exercicios corporales, por la mesma manera todo modo de preparar y disponer el ánima, para quitar de sí todas las affecciones desordenadas, y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima, se llaman exercicios espirituales (Ej 1).

En esta descripción se evidencia que Ignacio se remonta a la tradición de la práctica medieval de los *exercitia spiritualia*; es decir, un quehacer espiritual

que requiere esfuerzo y empeño. El texto del NT, que con mayor probabilidad puede haber sugerido esta práctica, es 1Tim 4, 7-8: "Ejercítate en la piedad, pues el ejercicio corporal es de poca utilidad, pero la piedad es útil para todo". Con *exercitia spiritualia* se entienden, obviamente, las diversas formas de oración que la piedad cristiana ha desarrollado: vocal, mental, meditativa, contemplativa, de petición, de adoración, alabanza, acción de gracias, etc., en particular, la oración metódica de la *Devotio moderna*.

Pero, a diferencia de la piedad medieval, para Ignacio, no se trata simplemente de desempeñar algún ejercicio espiritual a determinadas horas del día, sino de acuerdo con un plan, con un fin y en vistas a un resultado: 1.º "quitar de sí las affecciones desordenadas" (1.ª fase (Semana) y después, 2.º "buscar y hallar la voluntad divina" en la vida del ejercitante "para la salud del ánima", esto es, la elección vocacional; y si ya se ha conseguido, renovarla y mejorarla (2.ª, 3.ª y 4.ª semanas), todo ello teniendo como base la obra salvadora de Cristo (Garcia Mateo, 2002), que culmina en la *Contemplación para alcanzar amor* (Ej 230-237), en la que se resume y profundiza afectivamente todo el itinerario de los ejercicios.

Cabe puntualizar en este punto que no se trata de textos pensados únicamente para ser leídos, sino para ser practicados, vividos. La comparación deportiva concreta el resultado general: así como los "ejercicios corporales" sirven para la salud del cuerpo, los espirituales deberán servir para la salud del espíritu. El creyente es, para Loyola, una especie de deportista, que, para estar en forma, necesita ejercitarse en su vida de fe con una cierta asiduidad. Ya Pablo comparó la vida cristiana con la de los atletas en los estadios que "corren para ganar una corona corruptible, en tanto que la nuestra es incorruptible" (1 Cor 9, 25). Ignacio es de la misma opinión: "El hombre es criado para alabar, reverenciar y servir a Dios nuestro Señor y mediante esto salvar su alma" (Ej 23). Así se enuncia, al comienzo de los *Ejercicios*, el fin dinámico-trascendente, incorruptible, eterno del ser humano que exige, a su vez, ciertos ejercicios espirituales, como un proceso o itinerario de crecimiento y maduración en la vida de fe, y de este modo contribuye a alcanzar la meta final salvífica. Ignacio estructura estos ejercicios de manera ordenada en cuatro etapas ("semanas"). En la primera se presenta cómo en cada persona existen fuerzas disgregadoras que conducen al mal, a pecar contra Dios y contra el prójimo. Para afrontar

esta realidad hay que descubrir la malicia del pecado, y recibir la gracia de la compunción y del perdón (Ej 51-90).

Esto se desarrolla a partir de la meditación sobre la caída de Adán y Eva (Ej 51-53), aplicando la "meditación con las tres potencias" del alma: memoria, entendimiento y voluntad. Tal sucesión sigue los diversos aspectos con los que el ser humano observa un acontecimiento o un hecho que despierta interés o curiosidad. El punto de partida es el "traer a la memoria", ya que sin conocer el tema no se puede discurrir o razonar sobre él. El entendimiento en su reflexión comprende que el solo raciocinio no lleva a una respuesta, puesto que se debe dejar iluminar por la revelación de la palabra divina; es decir, por la fe, por la acción del Espíritu, suscitando un interés personal más profundo por la persona de Cristo:

> Imaginando a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz, hacer un coloquio, cómo de Criador es venido a hacerse hombre, y de vida eterna a muerte temporal, y así a morir por mis pecados. Otro tanto mirando a mí mismo lo que he hecho por Cristo, lo que hago por Cristo, lo que debo hacer por Cristo (Ej 53).

El final de la conversación coloquial es esencial en la meditación: suscita la adhesión personal de la voluntad humana a la divina. El Jesús de la cruz es víctima del pecado del mundo, del que todo ser humano, en mayor o menor medida, es responsable, pero ofrece a la vez la promesa de esperanza pascual de un mundo nuevo, reconstruido desde el amor divino que perdona.

De las argumentaciones anteriores se deriva la conclusión de que entre la meditación y la contemplación existen notables conexiones. Por una parte, la meditación es, por naturaleza, más reflexiva, mientras que la contemplación es más intuitiva y afectiva. Pero para que esta se pueda realizar mejor deberá ser precedida por la meditación, como de hecho sucede en los *Ejercicios*, en los que la contemplación comienza en la 2.ª semana, si bien la meditación no se abandona totalmente durante esa semana (cf. Ej 91-100).

Las contemplaciones de la 2.ª, 3.ª y 4.ª semanas se refieren, casi totalmente, a textos de los evangelios, que Ignacio ha seleccionado según la tradición de los "misterios de la vida de Cristo", y sintetiza en tres puntos, como por ejemplo:

> Del nacimiento de Cristo muestro Señor dice sant Lucas en el capítulo II, vv. 1-14.

> 1.º Primero nuestra Señora y su esposo Joseph van de Nazareth a Bethlém: (*Ascendió*[7] *Joseph de Galilea a Bethlém, para conocer subjección a César con María su esposa y mujer ya preñada).*
> 2.º *Parió su Hijo primogénito y lo embolvió con paños y lo puso en el pesebre.*
> 3.º *Llegóse una multitud de exército celestial que decía: gloria sea a Dios en los cielos* (Ej 264).

De manera paralela a este ejercicio, se proponen cincuenta textos de los cuatro Evangelios para la contemplación (Ramírez, 2020) del nacimiento, infancia, vida oculta y pública, pasión, muerte, resurrección y ascensión de Jesús (Ej 261-310). Este modo casi telegráfico de presentar el material de la contemplación, los llamados "puntos", resulta para muchos extraño e inservible; para Ignacio, sin embargo, es fundamental, porque su intención no es explicar espiritual o teológicamente los misterios de la vida de Cristo, sino sugerir, moviendo a la contemplación, para que el ejercitante se esfuerce en el ejercicio de contemplación. Si se encuentra todo explicado o hermosamente descrito con todo detalle, como sucede en no pocas series de ejercicios, el ejercitante pierde su propia iniciativa, y recibirá pasivamente lo que se le exponga; pero ya no se podrán llamar ejercicios ignacianos, ya que quien:

> por raciocinación propia… es ilucidado por la virtud divina, es de más gusto y fruto espiritual que si el que da los ejercicios hubiese mucho declarado y ampliado el sentido de la historia, porque no el mucho saber harta y satisface el ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente (Ej 2).

A esto contribuye "la composición, viendo el lugar":

> ver el camino desde Nazaret a Bethlem, considerando la longura, la anchura, si llano o si por valles o cuestas sea el tal camino; asimismo mirando el lugar o espelunca del nacimiento, cuán grande, cuán pequeño, cuan baxo, cuán alto, y cómo estaba aparejado (Ej 112).

Cabe destacar que no sorprende en los textos ignacianos un paisaje descrito con colores, olores y sonidos, sino que se presentan las líneas fundamentales

[7] Las líneas entre paréntesis y en cursiva reproducen los textos evangélicos literalmente.

de un espacio desnudo de todo adorno, porque lo importante no son los ornamentos, sino las personas:

> El primer punto es ver las personas, es a saber, ver a Nuestra Señora y a Joseph y a la ancilla y al niño Jesús, después de ser nacido, haciéndome yo un pobrecito y esclavito indigno, mirándolos, contemplándolos y sirviéndolos en sus necesidades, como si presente me hallase, con todo acatamiento y reverencia posible (Ej 114).

No se trata, según Ignacio, de evocar simples recuerdos o reminiscencias históricas de hace unos dos mil años, sino de revivir un evento que sigue marcando la actualidad de todo aquel que lo contempla; así, pues, como se argumenta en la petición de este ejercicio, se demanda "conoscimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga" (Ej 104).

El término "conocimiento", solo o acompañado con el adjetivo "interno", aparece en los Ejercicios con frecuencia (cf. Ej 44, 63, 118, 233). No es un mero conocimiento informativo o doctrinal, sino una experiencia muy semejante a aquel conocimiento de Cristo que Pablo predicaba: "Que habite Cristo por la fe en el interior de vuestro corazón. Que seáis enraizados y cimentados en la caridad" (Ef 3, 17 ss.). Este modo de conocer lleva a profundizar la experiencia contemplativa con la oración de "traer los sentidos" (Ej 121).

Como se ha indicado anteriormente, la propia Biblia invita a interiorizar una experiencia sensitiva de Dios. Si el creyente experimenta la conciencia de sentir la cercanía de Dios, la experiencia religiosa se interioriza en una dimensión pneumático-sensitiva, lo que permite que la contemplación no se pierda en una abstracta reflexión (García Mateo, 2000, pp. 125-130), sino que pueda "oler y gustar con el olfato y con el gusto la infinita suavidad y dulzura de la divinidad" (Ej 124).

Sorprende en esta forma de conocimiento contemplativo la honda convergencia existente entre lo espiritual y lo sensitivo. En su *Diario* Ignacio lo evidencia con creces, desde la argumentación de que, celebrando la misa del Espíritu Santo, derramó muchas lágrimas "antes de ella con mociones a lacrimar y *sentiendo o viendo*[8] al mismo Espíritu Santo, todo acatamiento" ([169]).

[8] La letra cursiva es del autor.

3. La contemplación en Juan de Ávila

Tal como se ha descrito en la práctica ignaciana, también en el Maestro de Ávila encontramos una experiencia de contemplación mística (aunque no se dispone de textos que la describan de modo autobiográfico, como en el caso de Ignacio) y una enseñanza para llegar a una oración contemplativa.

Como afirman los biógrafos, algo extraordinario, de alto nivel místico, debió acaecer durante los meses que, por denuncias que lo acusaban de predicar en contra de la fe cristiana, estuvo en la cárcel de la Inquisición sevillana (otoño de 1531-junio 1532). Su primer biógrafo y confidente, fray Luis de Granada, aduce:

> Que en este tiempo le hizo nuestro Señor una merced que él estimaba de gran precio, que fue darle un particular conocimiento del misterio de Cristo, esto es, de la grandeza de esa gracia de nuestra redención y de los grandes tesoros que tenemos en Cristo para esperar, y grandes motivos para amar, y grandes motivos para alegrarnos en Dios y padecer trabajos alegremente por su amor. Y por eso tenía él por dichosa aquella prisión, pues por ella aprendió en pocos días más que en todos los años de estudio (Ed. Huerga, 1997, p. 79, vol. 16).

Se resalta el carácter profundamente cognitivo, propio de los dones místicos –sabiduría, entendimiento, ciencia– por los que recibe "un muy peculiar conocimiento del misterio de Cristo". El tiempo de prisión, de soledad, sirvió a Juan ciertamente para realizar una intensa reflexión sobre su vida pasada y futura, iniciando una profunda forma de oración, con vivencias purificativas y contemplativas, semejante a lo que sucedió a Ignacio de Loyola y a Juan de la Cruz, que estuvo en prisión también nueve meses (1578), por parte de su propia orden, en un espacio mediocre de los carmelitas de Toledo. Allí, incomunicado, recibiendo toda clase de recriminaciones por su actitud reformista, mal alimentado y con el cuerpo llagado, comenzó a componer el *Cántico espiritual* (Juan de la Cruz, 1969 Ed., pp. 100-126).

Los malos tratos de la prisión, las posibles torturas, los insultos, las vejaciones, los escarnios y la falta de libertad constituyeron para Juan de Ávila, sin duda, un modo contemplativo-existencial de sufrir por Cristo, según el paradigma paulino (Rm 5, 3-6; 2Cor 12, 9-10), que para él tanto significaba. Una

carta escrita, aún en la cárcel o poco después, pone de relieve esta dimensión paulina (Ed. 2003, Carta 58, pp. 5-10):

> Tres veces fue (Pablo) azotado con varas y cinco con azotes y una vez apedreado hasta que fue dejando por muerto; y perseguido de todo linaje de hombres, y atormentado con todo género de trabajos y penas, y esto no pocas veces; mas como él en otra parte dice, nosotros siempre somos traídos a la muerte por amor de Jesucristo, porque la vida de Jesucristo sea manifiesta en nosotros (2Cor 4,11-12).

El Apóstol de Andalucía, que sale de la cárcel con sentencia absolutoria (junio de 1533), ciertamente no predicará solo por sus conocimientos doctrinales, sino por una honda conformación a Cristo, al estilo de Pablo. A este respecto Andrés (1977) subraya:

> La cárcel constituye para el joven sacerdote de Almodóvar el paso definitivo, en la oración del propio conocimiento y de seguimiento de Cristo, desde el asentimiento conceptual del misterio de la fe a la apropiación experiencial del mismo. En la prisión alcanzó plena madurez humana y cristiana e integró el misterio del Redentor en su vida. Ya no hablará de él a oídas, sino desde dentro. En la cárcel perfiló su ideal apostólico en el marco social, cultural, religioso y geográfico de las márgenes del Guadalquivir (p. 44).

Tal bagaje humano-religioso permite a Juan de Ávila desarrollar una concepción y una práctica de la vida de oración, que, sin dejar de lado las propuestas existentes en el ambiente de su tiempo, presenta unas directrices propias. Ávila conoció la *vía del recogimiento*, propuesta por Francisco de Osuna (1492-1540); sin embargo, al exponerla en el *Tercer Abecedario*, cuya meta es llegar a la alegría interior, en el sentido franciscano de obrar por amor, expone un itinerario extático, que consiste en acallar la memoria, el entendimiento y la voluntad. En este sentido, incluso considera "conveniente dejar por algún tiempo la contemplación de la humanidad del Señor, para más libremente se ocupar por entero en la contemplación de la divinidad" (López Sentirían Ed., 1998, pp. 90 ss.).

Osuna no advierte que prescindir de la humanidad de Cristo en la contemplación, aunque sea solo de modo transitorio o metódico, es un grave error, ya que

se pone en peligro la identidad de Jesucristo de "verdadero Dios y verdadero hombre" (Ibídem); esto es, el ser de Cristo abarca en un abrazo lo divino y lo humano, reconciliando para siempre al hombre con Dios. Ávila recomienda el *Segundo y Quinto Abecedarios* de Osuna, en cuanto al *Tercero*; sin embargo, sentencia que "les hará mal, que va por vía de quitar todo pensamiento, y esto no conviene a todos" (Ed. 2003, Carta 1, p. 300).

En efecto, al suspender las actividades cognoscitivas y afectivas, así como la memoria del misterio de Cristo, la contemplación pierde un fundamental contenido visivo y categorial, que se reducirá a un estado de tipo quietista. Ante tales peligros, el maestro Ávila propone una forma de contemplación marcadamente cristocéntrica, distinguiendo, aunque no separando, como se vio en Ignacio, entre meditación y contemplación.

En la *Scala claustralium*, de Guigo el Cartujo (+1193), es decir, la escalera por la cual el creyente puede elevarse, a partir de la evocación del sueño de Jacob (Gn 28,10-12), de la tierra al cielo, la meditación está situada después de la *lectio*, en el sentido de que esta elabora, trabaja, "rumia" lo que se ha leído en la Sagrada Escritura o en otro texto religioso. En *Audi, filia,* obra fundamental de Ávila, se aportan indicaciones para hacer la meditación:

> Tomad primero algún libro de buena doctrina, en que como espejo, veáis vuestras faltas, y con él toméis manjar con que vuestra ánima sea esforzada en el camino de Dios. Y este leer no ha de ser con pesadumbre, ni pasando muchas hojas, mas alzando el corazón a nuestro Señor, suplicarle que os hable en vuestro corazón con su viva voz, mediante aquellas palabras que de fuera leéis, y os dé el verdadero sentido de ellas […]. Y algunas veces conviene interrumpir el leer, por pensar alguna cosa que del leer resultó, y después tornar a leer; y así se van ayudando la lección y la oración (Ed. 2000: I, cap. 59, p. 663).

El que medita aplica, pues, el espíritu y el corazón a lo que Dios comunique a través del texto escrito, generalmente la Sagrada Escritura, y procura dar a su fe un carácter más profundo. Aunque tome como medio de meditación aspectos no directamente religiosos, como puede ser la propia vida o decisiones importantes a llevar a cabo, se encuentra siempre con la presencia de Dios, no solo porque es el creador del universo, omnipresente, sino porque, además, habita en el interior del creyente:

> Y con el corazón así devoto y recogido, podéis comenzar a entender en el ejercicio de vuestro propio conocimiento; y de esta manera, vuestras rodillas hincadas, pensaréis a cuán excelente y soberana Majestad vais a hablar. La cual no la penséis lejos de vos, más que hinche cielos y tierra; y que ninguna parte hay en que no esté, y más dentro de vos que vos misma. Y considerando vuestra pequeñez, hacerle una entrañable reverencia, humillando vuestro corazón como una pequeña hormiga delante de un ser infinito, y pedirle licencia para hablarle. Y comenzad primero en decir mal de vos, y rezad la confesión general, y acordándoos particularmente de lo que aquel día hobiéredes pecado (Ibídem, p. 664).

Así, pues, quien medita se dirige a Dios franca y confiadamente; se trata de reconocer su grandeza con reverencia filial, no de esclavitud. El Hijo, que no retiene para sí su filiación divina, sino que la extiende a todos, es el modelo de toda meditación. El Espíritu enseña e interioriza la actitud de infancia espiritual que Jesús presenta en su vida y en su mensaje (Mt 11, 5). Se trata, en realidad, de algo que es esencial a la vida cristiana, que, pese a los defectos, no desiste en perseverar: "'Es el Espíritu Santo un despertador –dice Cristo– que os enviará el Padre (Jn 15,26) y llámase *Paracletus*, Consolador y Exhortador. Consolador, porque, aunque riña algunas veces no se va sin dejar consuelo" (Ed. 2003: III, Sermón 29, p. 358). La oración cristiana, aunque se dirija al Padre o a Cristo, se concreta siempre en un contexto trinitario (García Mateo, 2011), y puede complementarse con cantos, con devociones personales y con oraciones de intercesión (Ed. 2001: II, cap. 59, p. 664).

En sintonía con toda esta tradición, Ávila resalta que la primera actitud contemplativa es la escucha de la palabra de Dios, como ya el título de su obra, *Audi, filia*, focaliza de manera explícita. Para llegar a la unión contemplativa, hay que profundizar de manera recurrente en el conocimiento propio y en la conformación a Cristo, desde la contemplación de su Palabra. Pero al profundizar en la misma, el orante se encuentra con la trascendencia divina de un modo mucho más intenso y sublime que en la meditación, que llega a experimentar la sensación de un profundo "silencio" y "niebla"; tal fue el caso de Moisés, "cuando se acercó a tratar con el Señor en el monte, dice las Escritura *que entró en la obscuridad o niebla* donde estaba el Señor (Ex 4, 18)" (Ed. 2001: II, cap. 31, p. 606). Pero en esta "oscuridad" es donde, paradójicamente, más se encuentra a Dios:

> Cosa muy extraña parece de Dios poner su morada en tinieblas, pues es lucidísima *Luz, en el cual ningunas tinieblas hay*, como dice San Juan (1Jn 1, 5). Mas porque es Luz tan lúcida y tan sobreluciente que, como dice san Pablo, *mora en una luz que nadie puede llegar a ella* (1Tim 6,16), dícese morar *en tinieblas*, porque ningún ojo criado, de hombre o ángel, puede con su razón alcanzar sus misterios. Y por eso, para el tal ojo, tinieblas se llama la luz; no porque sea luz oscura, mas porque es luz que excede a todo entendimiento sobre toda manera (Ed. 2001: II, cap. 31, pp. 606 ss.).

Aquí Ávila comenta 1Jn 1, 5, desde la teología mística del Areopagita, que fue uno de los primeros en resaltar la dimensión inefable de la unión mística: "Ahora que escalamos desde el suelo más bajo hasta la cumbre, quanto más subimos más escasas se hacen las palabras. Al coronar la cima reina un completo silencio. Estamos unidos plenamente al inefable" (*Mística Teología*, Ed. 1996, 3, 1033BC).

Este silencio unitivo es, en sentido avilino, expresión de la admiración y adoración, que produce la contemplación de la cercanía de Dios: "Y este silencio es honra muy propia de Dios, porque es confesión que se le deben tales alabanzas, que son inefables a toda criatura" (Ed. 2001: II, cap. 31, p. 607). En estrecha relación con el silencio se entiende la "ausencia" de Dios, que aparece con frecuencia, y es señal inequívoca de que la vivió intensamente, como se desprende de la estancia en la cárcel, afrontada en todo momento con dolor, desde la serenidad (Esquerda, 1999, pp. 87 ss.):

> Y de esta manera trata el Señor a los suyos: que los deja muchas veces en trances de tanto peligro que no hallan dónde hacer pie, ni hallan en sí un cabello de fortaleza a que se asir, ni se pueden aprovechar de los favores que en tiempos pasados han recibido de Dios; y quedan como desnudos, y en unas oscuras tinieblas entregados a persecución. Mas súbitamente, cuando no piensan, los visita el Señor, y libra; y deja más fuertes que antes estaban (Ed. 2001: II, cap. 29, p. 601).

En estas experiencias de ausencia, silencio, desolación y oscuridad, el Maestro Juan de Ávila coincide con toda la tradición mística cristiana, desde Pablo de Tarso hasta Teresa de Calcuta, en particular con sus coetáneos, Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. La experiencia del amor divino es

unión con Cristo, a modo de un "desposorio" con la humanidad, que comenzó en la encarnación del Hijo y culminó con su muerte y resurrección. Esta intimidad de *alianza esponsal* se realiza no solo a nivel eclesial, sino también en el ámbito personal, especialmente cuando se profundiza en el camino de perfección, según el seguimiento de Cristo, que culmina en la contemplación mística.

4. Conclusiones

Tal como se desprende de la descripción del modo de contemplar que se ha evidenciado en estas páginas en dos autores coetáneos, cabe resaltar que tanto Ignacio de Loyola como Juan de Ávila sienten una iniciativa divina que los transforma místicamente, que parte de la reivindicación de la vida en oración, a modo de comunicación divina. Ambos comparten la experiencia mística, de la que se deriva una pedagogía contemplativa, si bien desde enfoques particulares: en Ignacio de Loyola se sitúan los ejercicios espirituales al mismo nivel que los ejercicios corporales, para alcanzar la salud del alma del creyente, a través de la meditación y de la contemplación, a la que con frecuencia se describe desde el punto de vista autobiográfico; en Juan de Ávila, si bien el fin último es la oración contemplativa, en obras como *Audi, filia*, la experiencia guiada se describe de manera pedagógica, sin partir de enfoques autobiográficos, sino a partir del acto de meditar sobre la Sagrada Escritura.

La relación que debe existir entre contemplación y acción ocupó también a Tomás de Aquino, que la expresó en los términos siguientes: "contemplari e contemplata aliis tradere" (Sth II-II, q. 188, a. 6); esto es, contemplar y lo contemplado se debe comunicar a los demás. Para el Aquinate, la contemplación, o sea, toda oración, toda vida espiritual tiene, en cuanto relación con Dios, un valor en sí misma, no es un medio subordinado a un fin más alto; por eso, la acción no puede ser, como muchos concluyen, el objetivo de la contemplación. No se ora para ser más eficaz apostólicamente, sino porque Dios es Dios, y la relación con él es constitutiva para la fe, ya que el fin supremo de la vida es, como argumenta Loyola e implícitamente matiza Ávila: "Alabar, reverenciar y servir a Dios nuestro Señor y mediante esto salvar el ánima". Es decir, se

debe alcanzar la contemplación en su forma más plenamente salvadora, que es la *visio beatífica* en la vida eterna.

La acción, el apostolado, el servicio al prójimo, etc. son, más bien, frutos, efectos de la contemplación; en consecuencia, habrá que dudar mucho de la autenticidad de una contemplación que permanezca impasible, sin producir frutos de virtudes y buenas obras. Los efectos y las obras que han surgido de la influencia de la espiritualidad avilina e ignaciana, a lo largo de sus cinco siglos de existencia, tanto a nivel espiritual como cultural y social, son palmarios a nivel universal.

5. Bibliografía

Andrés, M. (1976). *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*. Madrid: Fundación Universitaria Española.

Andrés, M. (1977). *San Juan de Ávila, Maestro de espiritualidad*. Madrid: BAC.

Ávila, B. Maestro Juan de (Ed. 2000). *Obras completas de San Juan de Ávila: Audi, filia. Pláticas. Tratados*. (Eds. L. Sala y F. Martín). Madrid: BAC. Vol. 1.

Ávila, B. Maestro Juan de (Ed. 2001). *Comentarios bíblicos; Tratados de reforma; Tratados menores; Escritos menores*. (Eds. L. Sala y F. Martín). Madrid: BAC. Vol. 2

Ávila, B. Maestro Juan de (Ed. 2003). *Obras completas, Sermones*. (Eds. L. Sala y F. Martín). Madrid: BAC. Vol. 3.

Ávila, B. Maestro Juan de (Ed. 2003). *Obras completas, Epistolario*. (Eds. L. Sala y F. Martín). Madrid: BAC. Vol. 4.

Granada, L. de (Ed. 1997). Vida del Padre Maestro Juan de Ávila, Madrid 1588. En *Obras de fray Luis de Granada* (Ed. A. Huerga). Madrid: Fundación. Vol. 16.

Esquerda, J. (1999). *Diccionario de San Juan de Ávila*. Burgos: Monte Carmelo.

Fernández Martín, L. (1983). Íñigo de Loyola y los alumbrados. *Hispania Sacra, 35*, 585-679.

Fischer, J. (Ed.) (1932-1995). *Dictionnaire de Spiritualité*. París: Beauchesne. Vol. XVI.

García de Castro, J. (2001). *El Dios emergente, la consolación sin causa*. Manresa: Sal Terrae.

García Mateo, R. (2000). *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*. Bilbao: Mensajero Grupo de Comunicación Loyola.

García Mateo, R. (2002). *El misterio de la vida de Cristo en los* Ejercicios ignacianos *y en el Vita Christi* Cartujano. Madrid: BAC.

García Mateo, R. (2011). *El misterio trinitario en san Juan de Ávila*. Salamanca: Secretariado Trinitario.

González Arintero, J. (1921). *Evolución mística*. Salamanca: Editorial Católica.

Ignacio de Loyola, San (Ed. 1997). *Obras* (Eds. C. de Dalmases y M. Ruiz). Madrid: BAC.

Juan de la Cruz, San (Ed. 1969). *Eulogio de la Virgen del Carmen*, *San Juan de la Cruz y sus escritos*. Madrid: Cristiandad.

Mühlen, H. (1975). *Espíritu, carisma y liberación*. Salamanca: Secretariado Trinitario.

Navas, A. (2011). San Juan de Ávila en el entorno de la Compañía de Jesús. En M. E. González Rodríguez (Ed.), *Entre todos, Juan de Ávila* (pp. 205-208). Madrid: BAC.

Osuna, F. (1998). *El Tercer Abecedario Espiritual* (Ed. S. López Sentirían). Madrid: BAC.

Pseudo Dionisio Areopagita (Ed. 1996). *De mystica Theologia, I. Obras completas*. Madrid: BAC.

Ramírez, F. (2020). *El Evangelio según san Ignacio: La vida de Cristo en los Ejercicios Espirituales y la tradición bíblica en la Vita Christi del Cartujano*. Bilbao / Santander / Madrid: Universidad Pontificia Comillas / Sal Terrae (Colección Manresa, 77).

NORMAS DE ADMISIÓN Y PRESENTACIÓN DE LAS COLABORACIONES

Specula. Revista de Humanidades y Espiritualidad

Todos aquellos originales que no se ajusten a lo especificado en las normas para autores o no vengan acompañados por lo que a continuación se solicita serán desestimados de oficio.

1. Temática

Specula se centra en el estudio de los inicios de la Edad Moderna en el contexto de las lenguas románicas desde una perspectiva interdisciplinar: historia, historia del arte, literatura, teología y filosofía. El área central de estudio será la espiritualidad que abarca los siglos XIII al XVII en el Occidente europeo.

2. Periodicidad

La revista publica dos ejemplares al año. En determinadas ocasiones se publican números adicionales.

3. Revisión por pares

Fase primera. Análisis formal del artículo por parte del Consejo Editorial antes de remitir para su evaluación por pares:

1. El artículo es sujeto a análisis de plagios mediante la herramienta Turnitin/EPHORUS.
2. Se comprueba que el artículo, desde un punto de vista formal (estilístico, ortográfico…), se ajusta a las normas establecidas por la revista *Specula*, en particular:
   - si es original, o no;
   - si su extensión se ajusta a la horquilla de 7.000 a 12.000 palabras;
   - si se ajusta a las normas APA (en su última versión), y
   - si contiene los apartados requeridos (en especial, resumen/*abstract*, palabras-clave/*keywords*, bibliografía, notas a pie de página, etc.).

Si se considera que el artículo cumple las normas formales de manera adecuada, se pasa a la fase siguiente. En caso contrario, el artículo se devuelve al autor para que realice las modificaciones pertinentes.

En esta fase suele consumirse un mes desde la recepción del artículo.

Fase segunda. Evaluación anónima por pares.

Una vez superada la fase primera, el artículo es remitido a dos especialistas en la temática que constituye su objeto de estudio:

1. Los informes son vinculantes y pueden concluir con los siguientes resultados: aceptar sin modificaciones, aceptar con modificaciones o rechazar.
2. En el caso de que haya conflicto entre los dos informes, se recurre a un tercer especialista, cuya experiencia esté suficientemente reconocida.
3. La decisión sobre la publicación, o su motivado rechazo, será comunicada al autor antes de 90 días naturales, contados a partir de la aceptación formal del artículo. Cada autor se compromete a seguir las sugerencias de los revisores para modificar, en su caso, los trabajos aceptados para su publicación.

4. Normas para autores

- Los autores que presenten a *Specula* un artículo deberán enviarlo exclusivamente a través del correo electrónico: specula@ucv.es.
- La persona de contacto es la directora, Anna Isabel Peirats.
- Idioma: los originales enviados a la revista podrán ser escritos en castellano, valenciano, italiano, francés, portugués e inglés.
- Extensión: en torno a las 7.000 palabras como mínimo y 12.000 palabras como máximo, sin incluir el resumen ni las referencias bibliográficas.

5. Fuente

- Texto normal. Letra: Times New Roman: tamaño: 12.
- Texto de notas al pie. Letra: Times New Roman; tamaño: 10.
- Títulos de epígrafes. Letra: Times New Roman; tamaño: 12, en versalita.

6. Formato

En la primera página se hará constar el título del artículo en el idioma en el que está escrito el artículo y en inglés; en ambos casos, en mayúsculas y centrado (letra: Times New Roman; tamaño: 15,5); el subtítulo, si es el caso, irá asimismo en mayúsculas y centrado (letra: Times New Roman; tamaño: 14).

El nombre del autor y sus apellidos se escribirán con letras cursivas (Times New Roman: tamaño: 14,5) y alineados a la derecha.

Se insertará sobre el nombre y los apellidos del autor un asterisco como símbolo de una nota a pie de página que contendrá su filiación (dirección postal), así como su correo electrónico oficial.

El cuerpo del texto deberá ir precedido necesariamente de dos resúmenes (uno de ellos en el idioma original de artículo y el otro en inglés), que no excedan las 250 palabras cada uno. Se empleará como fuente Times New Roman, en tamaño 10.

Se adjuntarán también palabras clave (entre 5 y 8) en los idiomas en los que se hayan redactado los resúmenes.

Para la numeración de epígrafes y subepígrafes se utilizarán números arábigos (1, 1.1, etc.) y los títulos de estos irán separados por una línea de los párrafos precedente y siguiente.

Los originales se presentarán en formato A4 con márgenes personalizados (2,54 a la derecha, izquierda, arriba y abajo), una sangría de 1,27 cm al principio de cada párrafo, justificación completa e interlineado de 1,5 cm para el cuerpo del artículo.

Las notas aparecerán a pie de página a lo largo del artículo.

Si es preciso incorporar alguna imagen, esta deberá poseer una calidad mínima de 300 puntos por pulgada. Se deberá indicar su procedencia a pie de foto, con los datos convenientes para su identificación (autor, obra, año, URL, etc.), según sea el caso.

Citas de artículos, capítulos de libros y libros:

Como estilo, se empleará el sistema APA (sexta edición), con letra Times New Roman, tamaño 12 y sangría francesa de 1,27 cm.

En el caso de artículos de revista, se seguirá esta pauta:

Bellver, V. (2015). ¿Nuevas tecnologías? Viejas explotaciones. El caso de la maternidad subrogada internacional. *SCIO* (11), 19-52.

En el caso de trabajos recogidos en un volumen colectivo, el modelo será:

Bobonich, C. (2009). Nicomachean Ethics, VII.7: akrasia and Self-Control. En C. Natali, *Aristotle's Nicomachean Ethics, Book VII*. Oxford: Oxford University Press.

En el caso de libros, se seguirá esta pauta:

Weinberg, S. (1993). *Dreams of a Final Theory*. London: Hutchinson Radium.

Si se cita un texto en el cuerpo del artículo, se seguirán dos procedimientos distintos. Por ejemplo, en el caso del libro acabado de citar:

- Si se alude a una opinión del autor o se van a reproducir textualmente sus palabras, se dirá, por ejemplo: Weinberg (1993).
- Si se quiere aducir un texto citado en las referencias bibliográficas en apoyo de alguna opinión, se dirá, por ejemplo: (Weinberg, 1993).
- Si se quiere aducir un texto citado en las referencias bibliográficas, con indicación expresa de la página en cuestión, se dirá, por ejemplo: Weinberg (1993, p. 34) o (Weinberg, 1993, p. 34), según los casos.

Como norma general se recomienda adecuarse a cualquiera de los manuales editados sobre APA en su última edición (consultar en: http://normasapa.net/).

Cada colaborador recibirá gratuitamente 2 ejemplares de la revista.

STANDARDS FOR ADMISSION AND PRESENTATION OF CONTRIBUTIONS

Specula. Journal of Humanities and Spirituality

All originals that do not adhere to the specified standards for authors or are not accompanied by the items described below will be automatically rejected.

1. Subject matter

Specula is focused on the study of the early Modern Age in the context of Romance languages from an interdisciplinary perspective: History, Art History, Literature, Theology, Philosophy. The central area of study will be spirituality spanning the 13th to 17th centuries in Western Europe.

2. Regularity

The journal publishes two issue a year. At certain times additional monographic issues are published.

3. Peer review system

First phase. Formal analysis of the article by the Editorial Board Before being sent for peer review:

1. The article is checked for plagiarism using Turnitin/EPHORUS software.
2. The article is examined from a formal point of view (style, spelling, etc.) to check whether it adheres to the *Specula* journal guidelines, in particular:
   - originality, or otherwise;
   - length within the 7.000 to 12.000 word range;
   - adherence to APA guidelines (latest version), and
   - presence of required sections (in particular, abstract, key words, bibliography, footnotes, etc.).

If the article is found to comply sufficiently with the formal guidelines, it will pass to the next phase. If not, it is returned to the author for the pertinent changes to be made.

This phase usually takes around one month from the date on which the article is received.

Second Phase. Anonymous peer review

Once the article has passed the first phase, it is sent to two specialists in the subject matter that is the object of study:

1. Their reports are binding and may conclude with several recommendations: accept without changes; accept with changes or reject;
2. In the event of conflicting reports, the matter will be referred to a third specialist with proven peer review experience;
3. Authors will be informed within 90 calendar days, counting from the date on which the article was formally accepted, whether their work has been accepted for publication or not, with the reasons for rejection. Authors undertake to follow the suggestions made by reviewers for any changes to work accepted for publication.

4. Guidelinesfor authors

- Authors submitting an article to *Specula* must send it only e-mail: specula@ucv.es
- The contact person is the Director, Anna Isabel Peirats.
- Language: the originals sent to the journal may be written in Spanish, Valencian, Italian, French, Portuguese and English.
- Length: articles must be a minimum length of approximately 7.000 words and a maximum length of 12.000 words, not counting the abstract and the bibliography.

5. Font

- Normal text. Letter style: Times New Roman, 12-point font size.
- Footnote text. Letter style: Times New Roman, 10-point font size.
- Letter style: Times New Roman, 12-point font size, small upper case.

6. Format

The first page should show the title of the article in Spanish and in English; in both cases, in upper case and centred (Times New Roman, 15.5-point font size); the subtitle, if applicable, should also be centred and in upper case (Times New Roman, 14-point font size)

The author(s) should write their name(s) and surname(s) in italics (Times New Roman 14.5-point font size) and aligned to the right.

Each of the authors' names and surnames will be starred with an asterisk indicating a footnote containing the affiliation of that author (postal address) and their e-mail address.

The body of the text must be preceded by two abstracts (one in the original language of the article and the other in English) of no more than 250 words each. The font size used should be Times New Roman 10-point.

Keywords (between 5 and 8) must also be shown in the languages used to write the abstracts.

Arab numerals must be used to number headings and sub-headings (1, 1.1, etc.) and headings must be separated from the preceding and following paragraphs by one line.

Original work should be submitted in A4 format, leaving a 2.54 cm margin on all sides of the page, with an indentation of 1.27 cm at the beginning of each paragraph, full justification and 1.5 cm spacing for the body of the text.

Notes must be incorporated as footnotes throughout the article.

If an image is to be included, it must have a minimum quality of 300 dpi (dots per inch). The source of any images used must be indicated in the caption, giving full details for their identification (author, work, year, URL, etc.) as applicable.

Citing articles, book chapters and books:

In terms of style, the APA system (sixth edition) must be used, in Times New Roman, 10-point font size and with a 1.27 cm hanging indent. (When handling bibliographic references, it is advisable to use the "Manage Sources" option in the Word 'References' menu).

In the case of journal articles, the following must be used:

Bellver, V. (2015). ¿Nuevas tecnologías? Viejas explotaciones. El caso de la maternidad subrogada internacional. *SCIO* (11), 19-52.

In the case of articles compiled in a joint volume, the model will be:

Bobonich, C. (2009). Nicomachean Ethics, VII.7: Akrasia and Self-Control. In C. Natali, *Aristotle's Nicomachean Ethics, Book VII*. Oxford: Oxford University Press.

In the case of books, the following must be used:

Weinberg, S. (1993). *Dreams of a Final Theory*. London: Hutchinson Radium.

If a text is cited in the body of the article, two different procedures will be followed. For example, in the case of the book cited above:

- If the author's opinion is referred to or their words are to be reproduced literally, the following form must be used: Weinberg (1993).
- If a text cited in the bibliography is to be quoted in support of an opinion, the following form must be used: (Weinberg, 1993).
- If a text cited in the bibliography is to be quoted with express reference to the page in question, the following form must be used: Weinberg (1993: 34) or (Weinberg, 1993: 34) as applicable.

As a general rule, authors are advised to adhere to any of the manuals published on the APA system in its latest edition (you can check this on http://normasapa.net/).

Every authors will receive 2 copies of the journal free of charge.

Universidad Católica de Valencia
San Vicente Mártir

PETICIÓN DE INTERCAMBIO / *EXCHANGE REQUEST*

Institución .....
Institution

Dirección Postal .....
Address

País .....
Country

Teléfono .....
Telephone

Correo electrónico .....
E-mail

Estamos interesados en recibir su revista
We are interested in receiving your Journal

- □ Revista Anuario de Derecho Canónico / Facultad de Derecho Canónico
- □ Revista Edetania
- □ Revista Liburna
- □ Revista Nereis
- □ Revista SCIO
- □ Revista Specula
- □ Revista Therapeía

Para mayor información visitar la página web https://www.ucv.es
For more information visit the website

Números que desea recibir .....
Issues you want to receive

Indique el nombre de la(s) revista(s) de su institución por la que quiere iniciar el intercambio
Indicate the name of your institution's journal(s) for which you want to start an exchange

Dirección de Intercambio
Exchange Address

Servicio de Intercambio.
Biblioteca de Santa Úrsula
Calle Guillem de Castro, 94
E-46001 Valencia (España)
+ 34 96 363 74 12
intercambio.pub@ucv.es