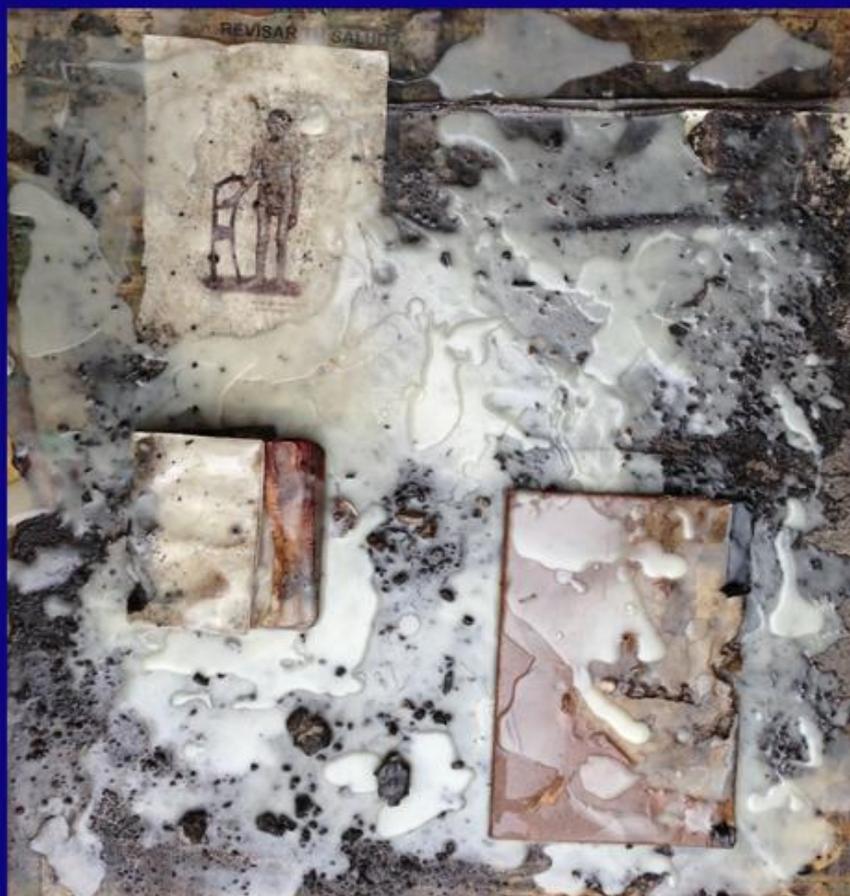


Escribir y persistir

Estudios sobre la literatura en catalán
de la Edad Media a la Renaixença
Volumen I

Vicent Josep Escartí
Coordinador



Argus-a

Artes & Humanidades

Buenos Aires - Argentina

Los Angeles - USA



Escribir y persistir

Estudios sobre la literatura en catalán

de la Edad Media a la Renaixença

Volumen I

© Los autores:

V. Baydal, J. M. Domingo, G. Ensenyat Pujol, J. E. Estrela, C. Fenollosa Laguarda, R. Fresquet Fayos, J. V. Fuertes Zapata, M. Gandia, M. Garcia Sempere, Ò. Jané, A. López Quiles, G. López-Pampló, Vicent Lledó-Guillem, M. Llopis Alarcón, Vicent Josep Escartí, J. Martí Mestre, E. Miralles Jori, R. Pinyol Torrents, R. Roca Ricart, J. E. Rubio, Ò. Santos Sopena, P. Valsalobre

Editorial Argus-a

Artes & Humanidades - Arts & Humanities

Director Gustavo Geirola

Diseño Mabel Cepeda

Ilustración de Portada Fèlix Pérez

Los Angeles- California - U.S.A
Buenos Aires – Argentina

argus-a.com.ar

Primera Edición: Febrero 2013

ISBN 978-987-28621-4-5

Todos los derechos reservados. Bajo las sanciones establecidas en las leyes, queda rigurosamente prohibida sin autorización escrita de la Editorial Argus-a Artes & Humanidades la reproducción y venta, ya sea total o parcial de *Escribir y Persistir* por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, así como la copia y distribución de ejemplares con fines comerciales.

Propósito

Argus-*a* Artes & Humanidades / Arts & Humanities es una publicación digital dirigida a investigadores, catedráticos, docentes, profesionales y estudiantes relacionados con las Artes y las Humanidades, que enfatiza cuestiones teóricas ligadas a la diversidad cultural y la marginalización socio-económica, con aproximaciones interdisciplinarias relacionadas con el feminismo, los estudios culturales y subalternos, la teoría queer, los estudios postcoloniales y la cultura popular y de masas. El objetivo de la Editorial Argus-*a* es difundir e-books académicos, en castellano, inglés y portugués, en forma gratuita a través de la red.

.

Autores

Vicent Josep Escartí (Coord.)

Vicent Baydal

Josep Maria Domingo

Gabriel Ensenyat Pujol

Vicent Josep Escartí

Josep Enric Estrela

Carles Fenollosa Laguarda

Rafael Fresquet Fayos

Joan Vicent Fuertes Zapata

Marc Gandia

Marinela Garcia Sempere

Òscar Jané

Antoni López Quiles

Gonçal López-Pampló

Vicent Lledó-Guillem

Moisés Llopis Alarcón

Joaquim Martí Mestre

Eulàlia Miralles Jori

Ramon Pinyol Torrents

Rafael Roca Ricart

Josep Enric Rubio

Òscar Santos Sopena

Pep Valsalobre

Comité Científico Asesor

Anna Maria Babbi (*Università degli Studi di Verona*)

Kenneth Brown (*University of Calgary*)

Júlia Butinyà (*UNED - Madrid*)

Antonio Cortijo (*University of California – Santa Barbara*)

Ricardo da Costa (*Universidade Federal do Spiritu Santo*)

Dominique de Courcelles (*CNRS - Collège International de Philosophie*)

Vicent Josep Escartí (*Universitat de València*)

Antoni Ferrando (*Universitat de València, Institut d'Estudis Catalans*)

Albert Hauf (*Universitat de València, Institut d'Estudis Catalans*)

Vicent Martines (*Universitat d'Alacant, ISIC/IVITRA, RABLB*)

Patrizio Rigobon (*Università di Venezia – Ca'Foscari*)

Albert Rossich (*Universitat de Girona*)

Escribir y persistir

Estudios sobre la literatura en catalán
de la Edad Media a la Renaixença

Volumen I

Argus-a
Buenos Aires - Argentina
Los Angeles - USA

Indice Vol. I

| | |
|--|---------|
| Vicent Josep Escartí: “Escribir y persistir. A propósito de la literatura antigua en catalán” (Prólogo) | I - XII |
| 1. Josep Enric Rubio: “Intelectuales y eclesiásticos en la Valencia tardomedieval” | 1 |
| 2. Gabriel Ensenyat Pujol: “Otoño medieval y humanismo eclesiástico en Mallorca” | 16 |
| 3. Òscar Santos Sopena: "Diálogo y encuentro cultural Mediterráneo: el humanismo de Bernat Metge” | 40 |
| 4. Marinela Garcia Sempere: “Sobre la difusión y la transmisión de algunas vidas de santas de la Corona de Aragón” | 60 |
| 5. Vicent Baydal: "El género epistolar en las escribanías municipales de Valencia y Barcelona (siglos XIV-XVI)" | 81 |
| 6. Eulàlia Miralles Jori: “Mujeres y memoria escrita en la Edad Moderna” | 99 |

Indice Vol. II

| | |
|---|-----|
| 7. Òscar Jané: "El limbo de la violencia en los libros de memoria personal catalanes en la época moderna" | 1 |
| 8. Rafael Fresquet Fayos: "Sobre paraliteratura religiosa en la Valencia del siglo XVI" | 21 |
| 9. Pep Valsalobre: "La contribución catalana a la celebración poética leparentina". | 36 |
| 10 Vicent Lledó-Guillem: "Jorge de Montemayor traduce a Ausiàs March: la creación de un mito barroco" | 65 |
| 11. Antoni López Quiles: "La reforma en la oratoria sagrada del Barroco valenciano: exornación y música" | 90 |
| 12. Carles Fenollosa Laguarda: "Notas sobre unas memorias valencianas del siglo XVII: A propósito del dietario de Porcar" | 112 |
| 13. Moisés Llopis Alarcón: "La construcción del mito en el Sermó de la Conquista de Gaspar Blai Arbuixech (1666)" | 125 |
| 14. Vicent Josep Escartí: "Fiesta y literatura en el Barroco: Alcoi, 1668" | 138 |

Indice Vol. III

| | |
|--|-----|
| 15. Marc Gandia: "Lengua, documentación y paraliteratura: las actas capitulares de la Seu de Xàtiva en el siglo XVIII" | 1 |
| 16. Joaquim Martí Mestre: "Josep Bernat i Baldoví. Costumbrismo, sátira y parodia en el siglo XIX" | 23 |
| 17. Joan Vicent Fuertes Zapata "Teatro popular en la Valencia del XIX: La font de Lliria" | 47 |
| 18. Josep Maria Domingo: "Acerca de la Renaixença". | 66 |
| 19. Josep Enric Estrela: "Constantí Llombart, traductor y difusor de la literatura en catalán" | 89 |
| 20. Rafael Roca Ricart: "Vicent Greus, un poeta 'de incognito' de la Renaixença valenciana" | 103 |
| 21. Ramon Pinyol Torrents: "Sobre la difusión americana del poeta Jacint Verdaguer" | 126 |
| 22. Gonçal López-Pampló: "Literatura catalana medieval y moderna en internet" | 140 |

Escribir y persistir

A propósito de la literatura antigua en catalán

Vicent Josep Escartí

*(Universitat de València /
IIFV / ISIC-IVITRA)*

No resulta fácil encabezar un conjunto de estudios misceláneos como el que aquí se ofrece al lector, con unas palabras que sean válidas para todos y cada uno de los trabajos que, provenientes de muy diversas manos, se reúnen ahora en buena medida por el azar de la red que se va tejiendo entre los investigadores de una literatura, de una cultura, y la red que, más global y casi infinita, supone Internet en nuestro tiempo. De hecho, si Gutenberg revolucionó su tiempo -o, más bien el que le siguió- con su invento, podemos sentirnos afortunados de vivir en una época que ha visto nacer y comenzar a dar sus primeros pasos un sistema de transmisión de conocimientos tan amplio y con tantas posibilidades como es Internet, y cuyos límites todavía no podemos tal vez imaginar. Encorsetados como estamos por los referentes de nuestra formación -en papel y heredera de la imprenta-, los formatos electrónicos o digitales para transmitir la cultura a veces se nos hacen raros. Aunque, ciertamente, cada vez menos.

Escribir y persistir ha sido el título con que hemos querido denominar globalmente este trabajo. *Estudios sobre la literatura en catalán de la Edad Media a la Renaixença*, su subtítulo. Y, en ambos casos, la elección ha sido muy meditada.

En el primero, queríamos dejar constancia de cómo una cultura se construye a través de la escritura, y cómo esta misma persiste en el tiempo gracias a lo escrito. Los autores del pasado, cuando redactaban sus obras, eran

conscientes de ello, pero, seguramente, no tanto como nosotros, ahora, que tenemos la distancia suficiente para ver desde el siglo XXI los textos del XV, por ejemplo. O del XIX. Ellos escribían para trascender -a veces involuntariamente- el paso de los años. Nosotros, en la medida que los rescatamos, los hacemos persistentes en sociedades alejadas ya de la suya, pero a la vez herederas de aquel pasado.

Respecto al subtítulo, era nuestra intención dejar en evidencia que no sólo se iba a hablar de la literatura catalana -la que hoy entenderíamos propia del actual Principado de Cataluña-, sino de la literatura *en catalán*, que se había ido escribiendo en diferentes espacios geográficos con personalidad jurídica y literaria propia: especialmente, en las tierras del antiguo Reino de Valencia y en las Islas Baleares o Reino de Mallorca. Evidentemente, a este espacio ahora acotado aún deberíamos añadir los territorios de la Cataluña del Norte -ahora dentro del Estado Francés-, la ciudad sarda del Alguer -en Italia- y un territorio fronterizo entre la actual Comunidad Autónoma de Aragón y Cataluña, conocido como la Franja de Poniente. En suma, se trata del dominio lingüístico del catalán, configurado básicamente en el siglo XIII, por obra de las empresas conquistadoras del rey Jaime I, y que, con desigual fortuna, ha llegado a nuestros días con también desigual vigor por lo que se refiere al uso y vitalidad de la lengua en los diferentes ámbitos de la vida y de la cultura. Así, pues, la voluntad de contemplar la literatura de una misma lengua como un todo indisoluble, quedaba remarcada ya en el propio subtítulo escogido. Como también el período cronológico -amplísimo- que nos fijábamos: desde los orígenes prácticamente -la época medieval- hasta el lindar del siglo XX. Si el período donde iniciar los estudios resultaba evidente y fácil de justificar, el momento en donde poner la frontera final no se nos antojaba tan fácil. Sin embargo, la gran diferencia que marca el siglo pasado respecto a los anteriores, creemos sinceramente que es suficiente para verla desde otra óptica: el siglo XX en la literatura en catalán es

tan complejo y con tantas ramificaciones, que bien merece un tratamiento claramente diferenciado de los siglos que lo han precedido. Y esto, sin menoscabo de poder ver las diferentes épocas pretéritas como compartimentos en los cuales realizar estudios más concretos: la Edad Media, el Renacimiento, el Barroco, la Ilustración, el Romanticismo, etc. La Renaixença -el movimiento que supuso el resurgir de la cultura en catalán en el siglo XIX-, marcó el cambio y nos sirve, ahora, para delimitar cronológicamente nuestros estudios.

Por otro lado, a propósito de la literatura *antigua* en catalán, hemos reunido un total de veintidós trabajos que permiten trazar un recorrido en forma de *puzzle* por la historia de esta literatura. Evidentemente, como corresponde a un conjunto misceláneo -y expresamente buscado así-, no se trataba de hacer una revisión de más de seis siglos de literatura. Se trataba, más bien, de apuntar ideas, de sugerir campos de lectura o reflexión, para incitar, con los ejemplos aquí reunidos, a nuevos estudios y lecturas. Se trataba, en definitiva, de ofrecer un *tast* -como se dice en catalán-, una *degustación* que pueda ser vista como una punta del iceberg que es la riquísima literatura de un país y una cultura que pasaron de ser el motor de la Corona de Aragón medieval -cuya expansión en tierras actualmente italianas sería un ejemplo de interacción a tener en cuenta- a desarrollar un papel secundario en el conjunto de la monarquía Hispánica que se abría y se orientaba, en los siglos XVI-XVII, fundamentalmente hacia América, postergando el Mediterráneo, que era el ámbito natural catalán, valenciano y balear. Con el siglo XVIII y el advenimiento de los Borbones al trono español, la situación aún empeoraría más: la lengua catalana fue expulsada de los espacios burocráticos civiles—y, con el tiempo, de los religiosos—tras la implantación del centralismo de cuño francés que trajo Felipe de Anjou, después de ganar la Guerra de Sucesión, una verdadera “guerra mundial” donde quien más perdió, tras todas aquellas batallas familiares que involucraron a medio mundo, fue la cultura en catalán: los herederos de la Corona de Aragón que ahora quedaba

abolida jurídicamente y, con ella, su lengua. El siglo XIX y el despertar de los nacionalismos europeos conllevó a que, incitados por el Romanticismo que miraba el pasado medieval con interés, en los territorios de Cataluña, Valencia y las Baleares se implantaran movimientos culturales de mayor o menor calado político que han recibido el nombre de *Renaixença* y que, partiendo de la base heredada de los siglos anteriores, prepararon y pasaron el testigo a las generaciones que, un siglo después, continuaron el empeño de mantener viva una cultura tan fecunda, llegando, así, hasta nosotros.

Definidos ya los motivos por los cuales optamos por un título y su subtítulo, con funciones de acotar, es necesario dar una idea de lo que el lector se podrá encontrar, al leer los estudios que siguen a estas palabras preliminares. Así, pues, y sin intención de ser prolijos, pasaremos a vislumbrar someramente de qué han hablado los diferentes autores aquí reunidos.

Al período medieval han dedicado sus esfuerzos cuatro buenos conocedores del período. No ciertamente con aportaciones al estudio de los grandes autores bien conocidos -Ausiàs March, Joanot Martorell, Jaume Roig, Isabel de Villena y otros-, sino con reflexiones y apreciaciones que transitan a menudo en los márgenes de la literatura, para caer de lleno en los de la cultura en un sentido amplio de la palabra.

En primer lugar encontramos el trabajo de Josep Enric Rubio, profesor de la Universitat de València, el cual en su trabajo “Intelectuales y eclesiásticos en la Valencia tardomedieval” muestra cómo, a finales de la Edad Media, el acceso de los laicos a la cultura en lengua vulgar fue cada vez mayor. Para ejemplificarlo, presenta el caso de dos intelectuales eclesiásticos vinculados a la política y a la cultura de la Valencia de inicios del siglo XV y estudia la diferente respuesta que dan ante aquel fenómeno.

En segundo lugar tenemos el texto del profesor Gabriel Ensenyat Pujol, de la Universitat de les Illes Balears, titulado “Otoño medieval y humanismo

eclesiástico en Mallorca”, que da a conocer la existencia de un núcleo eclesiástico de signo más o menos humanista en Mallorca, entre 1450 y 1550, vinculado a la catedral. A su alrededor hallamos también a otros clérigos que mantenían relaciones culturales y de amistad con aquel grupo, además de con la élite culturalizada del momento. Compartieron iniciativas comunes y mantuvieron vínculos con el mundo itálico, aspecto que sin duda contribuyó a sensibilizarles más en cuanto a los aires humanistas y renacentistas.

Por su parte, Òscar Santos Sopena, profesor del College Park de la University of Maryland, en los Estados Unidos, con su aportación titulada "Diálogo y encuentro cultural Mediterráneo: el humanismo de Bernat Metge", estudia la recepción, el desarrollo y el empleo del sueño, como tema, recurso y género literario en la literatura catalana. Se revisa esa tradición en la Península Ibérica y para ello se tiene en cuenta *Lo somni* (1399) del Bernat Metge y se esboza el panorama cultural y literario del humanismo cristiano, para ver los orígenes, las estribaciones y el recorrido que proporciona una mirada común y dispar que parte del encuentro y del diálogo cultural mediterráneo.

A su vez, la profesora de la Universitat d'Alacant, Marinela Garcia Sempere, en su artículo "Sobre la difusión y la transmisión de algunas vidas de santas de la Corona de Aragón", se interesa por estudiar la difusión de algunas hagiografías femeninas en la literatura catalana del período y ve cómo, en esta época, ya se ha ido extendiendo el modelo de vida de matrimonio cristiano, considerado sagrado y de carácter sacramental desde hacía tiempo y recomendado a las damas lectoras en numerosos escritos, como la *Legenda Aurea*, que recogía casos de vírgenes mártires y ofrecía un modelo que corresponde a una línea de pensamiento cristiano más estricto, el de la virginidad y la castidad. Así, la virginidad tiene una presencia constante en estas vidas de las que los textos literarios se hacen eco.

El investigador Vicent Baydal, de la University of Oxford, en "El género epistolar en las escribanías municipales de Valencia y Barcelona (siglos XIV-XVI)", analiza las epístolas enviadas por los gobiernos urbanos de Valencia y Barcelona entre los siglos XIV y XVI. Resalta, en este trabajo, diversos aspectos: las transformaciones experimentadas en la institución de la escribanía municipal; las razones por las que dichos gobiernos recurrían a la correspondencia; la red de conexiones epistolares mantenida por las ciudades; y la forma de composición de las cartas, que seguía las normas del *ars dictaminis*, un género literario nacido en la Edad Media y que permanecerá en vigencia durante buena parte del siglo XVI.

El siguiente trabajo abre, de alguna manera, el bloque bien nutrido de aportaciones sobre la Edad Moderna, un período que tradicionalmente ha recibido poca atención, pero que en los últimos años va despertando el interés de los investigadores, por su complejidad y riqueza. También, porque en la medida que ha sido todavía poco tratado, atrae poderosamente la atención de los estudiosos.

En este sentido, Eulàlia Miralles Jori, de la Universitat de València, en "Mujeres y memoria escrita en la Edad Moderna", lleva a cabo una reflexión sobre los escritos memorialísticos femeninos durante la Edad Moderna en las tierras de lengua catalana. El análisis de los testimonios conservados -que son más bien escasos- revela ciertas diferencias entre la memoria escrita masculina y la femenina. Por otro lado, cabe señalar que estas obras recogen generalmente la vida cotidiana y doméstica, aunque también pueden reflejar acontecimientos extraordinarios de gran alcance.

Por su parte, Òscar Jané, investigador Ramón y Cajal de la Universitat Autònoma de Barcelona, en su trabajo titulado "El limbo de la violencia en los libros de memoria personal catalanes en la época moderna", muestra en qué forma los dietarios y libros de familia de la Cataluña moderna siguen cada uno los intereses de su autor y su entorno. Pero también cómo acostumbran a tener

elementos comunes significativos, seguramente interrelacionados con su época: el formato del escrito y a menudo un contenido común. Entre esos elementos sobresalen las referencias al tiempo, el entorno y todo aquello relevante de la vida cotidiana del que escribe; y, sin duda, alusiones a guerras y enfermedades. Una mirada transversal lleva al lector a tratar de enfundarse en un período en que la(s) violencia(s) son un elemento más de la cotidianidad.

De carácter bien diverso, pero también en los márgenes de la literatura estrictamente considerada, encontramos el trabajo de Rafael Fresquet Fayos, doctorando en Filología Catalana en la Universitat d'Alacant, que, con el título "Sobre paraliteratura religiosa en la Valencia del siglo XVI", revisa un conjunto de obras didácticas y religiosas escritas en lengua catalana y publicadas en Valencia a lo largo del siglo XVI. Estas obras se pueden clasificar como manuales de confesión, libros de bien morir y catecismos, y con este artículo se muestran nuevos ejemplos de estas publicaciones que vieron la luz en el antiguo Reino de Valencia y escritas en una lengua que poco a poco iba perdiendo uso en algunos contextos cultos.

El profesor de la Universitat de Girona, Pep Valsalobre, en su estudio "La contribución catalana a la celebración poética lepantina", muestra cómo, al lado de los textos épicos hispánicos tradicionalmente considerados por la historiografía literaria en relación a la victoria lepantina, cabe considerar otros textos, épicos y/o narrativos en verso, procedentes del ámbito catalán y apenas conocidos, como los tempranísimos poemas de Antonio Lo Frasso, Jerónimo Costiol y Joan Pujol.

De otro lado, el profesor Vicent Lledó-Guillem, de la Hofstra University (New York), con su trabajo "Jorge de Montemayor traduce a Ausiàs March: la creación de un mito barroco", analiza la traducción de los poemas de Ausiàs March llevada a cabo por el escritor portugués Jorge de Montemayor y publicada en Valencia en 1560. El autor ve la traducción como un mito que adquiere

diferentes significados: por un lado, se opone a toda jerarquía lingüística natural; de otro, invierte la jerarquía lingüística y literaria que a mediados del siglo XVI comenzaba a naturalizar la superioridad del castellano; finalmente, puede leerse como la posibilidad de convivencia y comunicación entre diferentes lenguas y culturas.

Por su parte, Antoni López Quiles, doctor en Filología Catalana por la Universitat de València, en su trabajo titulado “La reforma en la oratoria sagrada del Barroco valenciano: exornación y música”, muestra de qué forma, en el siglo XVII, el conjunto de las artes conviven en intrincada amalgama y se complementan en el discurso artístico que intenta expresar la complejidad de un mundo. Esto será lo que sucede en el *ars praedicandi*, que se somete a una reglamentación nueva, en la que, sin renunciar a sus objetivos propios, la ornamentación del discurso adquiere una relevancia singular. La música, de este modo, no sólo formará parte del sermón, sino que el mismo se estructurará de modo semejante a una partitura musical.

De diferente signo, pero también sobre el mundo barroco, son los trabajos de los tres doctorandos de la Universitat de València que siguen a continuación. Carles Fenollosa Laguarda, en "Notas sobre unas memorias valencianas del siglo XVII: A propósito del dietario de Porcar", ofrece un análisis general sobre el dietario de Pere Joan Porcar, *Coses evengudes en la ciutat i Regne de València*, una de las mejores muestras de la memorialística valenciana durante la época moderna, y que ya había despertado el interés de otros autores, como por ejemplo Joan Fuster y Josep Lozano. Por su parte, Moisés Llopis i Alarcón, en “La construcción del mito en el *Sermó de la Conquista* de Gaspar Blai Arbuixech (1666)”, se acerca a un texto muy destacable de la oratoria sagrada del siglo XVII y expone los condicionamientos principales que posibilitan la transformación del rey Jaime I en un mito literario, partiendo de fuentes clásicas y bíblicas. Y, en tercer lugar, Marc Gandia, en "Lengua, documentación y paraliteratura: las actas

capitulares de la Seu de Xàtiva en el siglo XVIII", destaca cómo las *Actas capitulares* de la Colegial de Xàtiva representan la pervivencia de la lengua catalana en el siglo XVIII. Aportan, por un lado, un amplio conjunto léxico del mundo religioso y de otros campos semánticos y, por otra parte, los modelos de prosa que muestran son los propios de la prosa tradicional jurídica y administrativa, aunque también podemos encontrar otros, hasta el punto que en ciertas ocasiones se aproximan a la literatura memorialística.

A estos tres trabajos cabe unir el nuestro, "Fiesta y literatura en el Barroco: Alcoi, 1668", donde, a partir del relato de las fiestas celebradas en la localidad valenciana de Alcoi, el 1668, y que narradas por Vicent Carbonell en su libro *Célebre centuria*, se analizan los usos de la literatura con fines políticos y propagandísticos y, también, la importancia de escoger una determinada lengua.

Se cierra así el bloque dedicado a la Edad Moderna y se da paso, a lo que venimos en llamar contemporaneidad, que, en este caso, y como ya hemos advertido, sólo se extiende al siglo XIX, dejando fuera, por tanto, el siguiente.

El primer trabajo que hemos incluido es el del profesor de la Universitat de València, Joaquim Martí Mestre, quien, en "Josep Bernat i Baldoví. Costumbrismo, sátira y parodia en el siglo XIX", remarca cómo aquel autor de sainetes, partiendo de la tradición literaria autóctona, participó de las corrientes literarias de su tiempo, dentro del ámbito costumbrista, burlesco y satírico. Entre sus méritos se cuentan sentar las bases del teatro valenciano contemporáneo y ser uno de los pioneros en la creación de la prensa en catalán.

Por su parte, Joan Vicent Fuertes Zapata, de la Universitat de València, con su trabajo "Teatro popular en la Valencia del XIX: *La Font de Lliria*" hace una aproximación concreta a un género muy poco investigado: el del teatro infantil tradicional en catalán y, en este caso, de temática vicentina, que ha tenido una vitalidad realmente importante a lo largo del Ochocientos y representó un fenómeno tal vez único en Europa.

Seguidamente, el profesor de la Universitat de Lleida, Josep Antoni Domingo, en su trabajo “Acerca de la *Renaixença*”, propone una reconsideración del fenómeno de la *Renaixença* literaria del siglo XIX en Cataluña. Ésta quedaría integrada en la vasta operación comunicativa, característica de la burguesía emergente, que busca en la metáfora y el relato de la *Renaixença* un instrumento eficaz de representación en la nueva sociedad liberal.

Josep Enric Estrela, doctorando en Filología Catalana de la Universitat de València, en “Constantí Llombart, traductor y difusor de la literatura en catalán”, ofrece una visión panorámica de la producción de uno de los más importantes *renaixencistas* valencianos como traductor. Se comentan allí las versiones al castellano de obras de autores catalanes como Jacint Verdaguer, Víctor Balaguer, Francesc P. Briz, Artur Masriera, o también del gallego Manuel Curros, enmarcando este trabajo en su contexto cronológico.

También centrado en el mismo período, el profesor de la Universitat de València, Rafael Roca Ricart, en su trabajo “Vicent Greus, un poeta ‘de incognito’ de la *Renaixença* valenciana”, aporta datos biográficos y bibliográficos sobre uno de sus escritores más ignorados: Vicent Greus Roig (1837-1907), magistrado de profesión y poeta de escasa significación, la vida y la obra del cual, sin embargo, tuvieron una gran influencia sobre los máximos protagonistas de la vertiente valenciana de aquel movimiento literario.

Ramon Pinyol Torrents, profesor de la Universitat de Vic, en “Sobre la difusión americana del poeta Jacint Verdaguer”, se aproxima a este autor para mostrarlo como el escritor catalán más importante del siglo XIX y aún hoy de una singular popularidad. Menos conocida es su gran proyección internacional, especialmente en su época, aunque algo se ha investigado por lo que se refiere a Europa. Pero con este artículo se pretende contribuir al estudio de su difusión americana, prácticamente desconocida hasta ahora.

Finalmente, teniendo en cuenta el canal digital al que se lanza este volumen de artículos y sus posibles destinatarios, consideramos que podía resultar muy útil, para quien desee acercarse con mayor detalle a la literatura y a la cultura catalana de los siglos medievales y modernos, una aproximación como la propuesta por Gonçal López-Pampló, investigador de la Universitat de València, quien, en "Literatura catalana medieval y moderna en Internet", nos da una serie de claves muy apropiadas para conocer los recursos que ahora mismo se hallan disponibles en la red.

Transitar por la literatura en catalán del pasado es, sin duda, sumergirse en la búsqueda de testimonios de una cultura rica y compleja que se ha manifestado, como se deja claramente entrever en esta colección de ensayos, de muchas maneras. Si los autores del pasado escribieron para persistir, justo es que nosotros les ayudemos a hacerlo. En este caso, pensando en públicos que conocen poco o no conocen nada de una lengua como el catalán y de su literatura. Llegar hasta ellos es más fácil hoy en día, gracias a la facilidad que ofrece Internet para llegar a espacios insospechados. En este caso, además, hemos pensado concretamente en llegar a los tantísimos hipotéticos lectores que manejan el español. Una lengua vecina al catalán -una lengua a veces impuesta, cuando se ha acompañado o se acompaña de política-, pero que, ahora queremos ver como un instrumento útil para hacer presente la cultura en catalán en gran parte del mundo donde el español se habla y se lee. Las lenguas, de hecho, nunca deberían separar, sino unir, para compartir y enriquecer a sus hablantes desde el respeto y la comprensión.

Sería inoportuno relatar aquí el cúmulo de coincidencias que hicieron surgir un proyecto como el que ahora llega a buen puerto. Fueron muchas y en su trayectoria no han sido pocos los que han participado. A todos ellos, nuestro agradecimiento personal. En primer lugar, a los autores, que han aceptado la invitación a colaborar en esta empresa. En segundo lugar, a los miembros del

Comité Científico Asesor, que han tenido a bien realizar las pertinentes observaciones; en especial, a los profesores Antoni Ferrando y Vicent Martines, de las universidades de Valencia y Alicante respectivamente. También, al artista plástico Fèlix Pérez, que nos cedió la reproducción de una de sus obras para ilustrar las portadas de esta publicación. Por último, a Gustavo Geirola, director de Argus-*a*, que acogió con entusiasmo nuestra propuesta, y a Mabel Cepeda, que ha sido de gran ayuda en la realización final de esta obra. Sin todos ellos, esta aportación a la difusión de la literatura en catalán no habría sido posible.

Valencia, 21 de diciembre de 2012

Intelectuales y eclesiásticos en la València Tardomedieval *

Josep E. Rubio

Universitat de València

Los clásicos no están solos. La obra de los autores clásicos es tan potente, tan fuerte en su pervivencia, que consciente o inconscientemente tendemos a verla como el fruto único e irreplicable de una genialidad aislada. Algo de eso hay; pero Ausiàs March o Joanot Martorell aparecen en València y en el siglo XV por algo. Y, además, no están solos. Los clásicos se explican, a parte de por el genio individual, tan querido por el Romanticismo, por su inserción en un contexto que favorece la aparición de algo nuevo y genial. Los clásicos no están solos: están acompañados de otros clásicos, contemporáneos suyos y del pasado; Martorell no se explica sin Corella, por ejemplo, pero ninguno de los dos se explica tampoco sin los trovadores. Pero también están acompañados de otros autores a menudo tan importantes como ellos, aunque la posteridad no siempre les haya otorgado la misma etiqueta de "clásicos"; importantes porque, sin ellos, no se explica en toda su riqueza la obra de los más grandes. Y, finalmente, más allá de los nombres concretos, los clásicos están acompañados de todo un complejo de presupuestos, ideas compartidas, mentalidad colectiva, espíritu de época, condicionamientos históricos, o como quiera llamarse; además de las tensiones y problemáticas que cruzan la cultura en un momento dado

y en las que los clásicos toman partido aunque sea con su mera existencia.

En definitiva, conviene recordar la importancia del estudio contextual de los clásicos. Los tiempos en los que la literatura se estudiaba exclusivamente a partir de nombres concretos y aislados deberían haber pasado a la historia. Mucho podría decirse sobre el contexto de los clásicos valencianos del XV, pero aquí nos referiremos tan solamente, y de manera breve, a una cuestión: la de los intelectuales y eclesiásticos. Pero en el enunciado parece que hay una ambigüedad que conviene deshacer. Intelectuales "Y" eclesiásticos: ¿cuál es el sentido de la conjunción? ¿Cuál es el sentido que une ambos términos? Podemos estar refiriéndonos a intelectuales, por un lado, y a gente de Iglesia, por otro, y a las relaciones que se establecen entre ambas categorías; o bien podemos identificarlas y referirnos a intelectuales que, a la vez, son clérigos. Y es que conviene recordar que, durante la Edad Media, esta identificación era lo más habitual: el intelectual por excelencia era el clérigo, hasta el punto de que los términos "litteratus" y "clericus" eran sinónimos, frente a los conceptos contrarios, el de "illitteratus" identificado con el de "laicus". Y aunque en el "imaginario colectivo" del siglo XV seguía funcionando esta división entre "*litteratus* igual a *clericus*" y "*illitteratus* igual a *laicus*", en la práctica ya hacía tiempo que había sido desactivada. El acceso a la cultura ya no era patrimonio exclusivo de los clérigos y, además, existían suficientes instrumentos de divulgación del saber en las lenguas vulgares como para que esa cultura de las élites eclesiásticas se difundiera en distintos grados y en formas adaptadas al receptor (Várvaro 72-82, Verger).

En lo que sigue, se hará referencia a dos figuras importantes para la cultura de la València de finales de la Edad Media, dos

personajes que son, a la vez, intelectuales y eclesiásticos y cuya obra refleja en muchos momentos esa preocupación por la ruptura de la barrera tradicional entre el mundo del saber de los clérigos y el de los laicos. Nos referimos al predicador de la orden de Santo Domingo San Vicent Ferrer (1350-1419) y al fraile franciscano Francesc Eiximenis (1327?-1409). Ambos son contemporáneos, están vinculados a València en algún momento de su carrera profesional, donde dejaron una huella profunda, y responden a la preocupación por la formación intelectual de los laicos de manera diferente. Veamos cuál.

Comencemos por San Vicent Ferrer. El predicador valenciano es conocido por sus sermones, unos textos pensados para adoctrinar a las masas y que ponen en juego una retórica de la persuasión que incluye un amplio repertorio de recursos no sólo lingüísticos y narrativos (como el uso del lenguaje popular, de “exempla” o narraciones breves que explican la doctrina mediante anécdotas, etc.), sino también teatrales, donde la gestualidad juega un papel importantísimo, una gestualidad que nuestra sensibilidad actual consideraría más propia de un histrión que de un predicador, pero que en aquellos tiempos formaba parte intrínseca de la predicación. Los sermones de San Vicent Ferrer eran auténticas “performances” dramáticas en las que la doctrina moral de la Iglesia tomaba cuerpo de manera literal a través del gesto y de la palabra del predicador para quedar impresa a fuego en las mentes del auditorio. El objetivo era amonestar a los fieles, de todas las categorías y de cualquier condición, mostrarles el camino de la salvación de sus almas e incitarlos a la “conversión a la penitencia” (Fuster). El sermón vicentino, por otro lado, es un fiel reflejo de la sociedad del momento (Ysern 2003).

El carácter de discurso directo, que va a las raíces de lo que San Vicent considera que es el problema esencial del pueblo cristiano, el comportamiento desviado que se aparta de la moral dictada por la Iglesia, es lo que otorga a los sermones del predicador valenciano un aspecto en cierto modo anti-intelectual. El énfasis que pone San Vicent en la moral práctica hace de sus sermones unos textos totalmente alejados de la especulación teológica. Es cierto que el predicador también se esfuerza por divulgar cuestiones relativas al dogma, a lo que el cristiano “debe creer” (no sólo lo que “debe hacer”); pero esas cuestiones más teóricas están presentadas de una manera pedagógica, a través de comparaciones, *exempla*, y metáforas que aproximan el contenido abstracto de la doctrina a la cotidianidad más inmediata del oyente, y además suelen derivar siempre en una aplicación moral práctica, que es lo que finalmente interesa al predicador (Rubio 2007). Por todo ello, la imagen que la crítica ha forjado de San Vicent es la de un predicador popular, alejado de las sutilezas de la especulación escolástica; un predicador, además, apocalíptico, tan preocupado por la inminencia del fin de los tiempos, que sólo se centra en la importancia de hacer penitencia y prepararse para el juicio final. El estudio, el saber, el cultivo de las letras, no es una actividad que salve el alma de los cristianos, ni de los laicos ni de los clérigos. A los clérigos que utilizan citas de autores clásicos en sus sermones, San Vicent les recuerda que éstos están ardiendo en el infierno, por paganos, y que Jesús ordenó a sus discípulos “*Predicate Evangelium*”, predicad el Evangelio, no “predicad a Virgilio o a Ovidio”. Así lo expresa el predicador en un sermón: “*Predicate Euangelium*”; no diu ‘*Virgilium*’, ne ‘*Ouidium*’, set ‘*Euangelium*’, car les doctrines poeticals no salven les ànimes” (Vicent Ferrer 1934 56). [*Predicate Euangelium*’; no dice ‘*Virgilium*’ ni

'*Ovidium*', sed '*Evangelium*', pues las doctrinas poéticas no salvan las almas"]. Ni Platón ni Aristóteles se han salvado, como pretenden algunos teólogos contemporáneos de San Vicente, o como sugiere Dante en la Divina Comedia. Porque el saber mundano, por muy elevado que sea, no alcanza al cielo (Rubio 2009, Ysern 1998-1999).

Es cierto que todas estas afirmaciones están en los sermones del santo, y repetidas muchas veces. La impresión general que se saca es que era contrario al estudio de la ciencia profana, de la filosofía, término que en aquel tiempo se refiere por antonomasia al saber mundano, a la ciencia, al conocimiento de las causas y de la naturaleza de las cosas. También se muestra contrario al cultivo de la literatura profana. Así, en sus sermones dedicados al tema de la sabiduría, opone la "sabiduría mundana" a la "sabiduría celestial"; una oposición que, en ocasiones, adquiere un tinte dramático, como en la hagiografía de San Jerónimo. San Vicente cuenta en diversos lugares un episodio tomado de la *Legenda Aurea* de Santiago de la Vorágine, a propósito de la vida de San Jerónimo, uno de los padres de la Iglesia y autor de la traducción de la biblia al latín más divulgada en la Edad Media (conocida como "vulgata", y que llegó a ser la versión canónica de las Sagradas Escrituras para la iglesia católica). Cuenta la vida del Santo que éste era muy dado al estudio de los textos de los autores paganos. De hecho es cierto que poseía una amplia cultura, pues se había formado en la escuela del bajo imperio romano y había sido discípulo nada menos que de Donato, uno de los gramáticos más destacados del momento y que fue autoridad indiscutible en la escuela medieval. Un día San Jerónimo cayó enfermo y entró en un estado como de muerte. Cuando lo llevaban a enterrar, despertó de repente, y contó que había vivido el juicio que toda alma ha de pasar para rendir cuentas a su creador. El

juez, Jesucristo, le interrogó, preguntándole por su "condición": "¿de qué condición eres?" "Soy cristiano", respondió Jerónimo. El juez replica airado: "¡Mientes! No eres cristiano, sino ciceroniano, pues te has dedicado al estudio de la obra de Cicerón en lugar de al estudio de la Biblia". Como castigo le impuso unos azotes, cuyas marcas todavía podían verse en su cuerpo. Desde entonces hizo caso del castigo divino y se dedicó sólo al estudio de los textos sagrados, dejando de lado las obras de los filósofos paganos. Y concluye San Vicent, después de contar esta historia: "E així vosaltres qui estudiiau, devets estudiar la santa Biblia e lexar totes altres sciències" [Y así vosotros, los que estudiáis, debéis estudiar la santa biblia y dejar todas las otras ciencias] (Vicent Ferrer 1977, 86). El episodio de la vida de San Jerónimo se encuentra, por otra parte, en Vorágine (630-632).

En definitiva, un anti-intelectual radical que cifra la salvación del cristiano en la ignorancia de las cosas de este mundo y en poner la vista sólo en el otro. Pero esta imagen hay que matizarla bastante. De entrada, San Vicent Ferrer era un intelectual; un doctor en teología que conocía muy bien la filosofía de su tiempo. Lo prueba un hecho que a menudo se olvida, o que incluso es desconocido para la mayoría de los que se han acercado a sus sermones: él escribió, además de estos sermones, tratados filosóficos en latín, pensados para los filósofos y teólogos de su tiempo. En concreto, sabemos que fue autor de un tratado de lógica, "De suppositionibus" (Vicent Ferrer 2011), y de una "Quaestio de unitate universalis" (Vicent Ferrer 2010). Es cierto que estas obras, propias de un intelectual eclesiástico formado en la escolástica, las escribió antes de dedicarse a la predicación a las masas; pero es que en sus mismos sermones se ve claramente toda su profunda formación intelectual, y la aprovecha

hasta tal punto que, sin ella, no podría construir su predicación. Incluso cita máximas de Aristóteles, el filósofo por antonomasia para la escolástica, y de otros autores paganos que, a continuación, lanza sin contemplaciones al infierno.

Esto parece una paradoja: San Vicent utiliza elementos de la filosofía escolástica, propios de lo que él califica de "saber profano", para atacar, criticar e, incluso, erradicar ese mismo saber mundano. Pero no es esa la intención de San Vicent. Si utiliza un saber que prohíbe a los otros no es porque esté siendo inconsecuente consigo mismo, al contrario. Lo que pretende decir es que ese saber mundano sólo le es útil al teólogo. San Vicent no es contrario al estudio de la filosofía; considera que es útil, pero sólo para poder hacer teología, o sea, para entender la Biblia. Para San Vicent, "philosophia ancilla theologiae"; o sea, la filosofía es la sirvienta, la criada de la teología. Al laico, el saber mundano no le sirve pues para nada, como no sea para apartarse del camino de la salvación. La filosofía sería para San Vicent Ferrer como un arma útil, pero peligrosa, demasiado peligrosa para dejarla en manos de los laicos. Sólo el teólogo está preparado para manejarla y sacarle provecho. El mismo San Jerónimo puso todos sus conocimientos filosóficos al servicio de la traducción y la interpretación de la Biblia. Lo que ataca San Vicent es una filosofía que se encierra en sí misma, que se pretende autónoma, que se olvida de su papel ancilar, de su función de mera sirvienta.

Así pues, podemos decir que la relación de San Vicent Ferrer respecto a la cultura de los laicos es de desconfianza. Mejor que no se acerquen a las especulaciones filosóficas ni a la literatura pagana, porque no sacarán nada de provecho para salvar su alma. Lo que de aprovechable tengan esas doctrinas paganas ya les llegará a través

de la tarea mediadora de los teólogos, que tienen los instrumentos apropiados para transformar el plomo que contienen en oro.

Otro teólogo también con una formación intelectual altísima es Francesc Eiximenis. El tema del acceso de los laicos al saber ocupa un lugar igualmente importante en su obra; tan importante, que podemos considerar que es su tema principal. Porque Eiximenis dedicó casi todos sus esfuerzos intelectuales a la divulgación entre los laicos de los conocimientos propios de un teólogo. Ese es el objetivo de su obra más importante, *Lo Crestià* ("El Cristiano"). Se trata de una obra de carácter enciclopédico, de unas dimensiones colosales, en las que el fraile franciscano pretendía, como escribe él mismo en el prólogo:

Il·luminar, endreçar e despertar, adoctrinar e amonestar tot feiel cristià d'haver diligent cura de la sua vida e de les carreres de Déu, per tal que es sàpia cascun guardar de la multitud dels llaços e perills qui han los hòmens en esta present vida; e açò, principalment, per tal que finalment vinga cascun a salvació, e llou, e am, e beneesca aprés, perpetualment, nostre senyor Déu en la sua glòria (Eiximenis 36)

[Iluminar, encauzar y despertar, adoctrinar y amonestar a todo fiel cristiano para que ponga especial atención a su vida y a los caminos de Dios, con el fin de que cada uno se sepa guardar de la multitud de lazos y peligros que acechan a los hombres en esta vida; y esto, principalmente, para que finalmente cada uno alcance la salvación y pueda loar, amar y bendecir después eternamente a nuestro señor Dios en su gloria].

O sea, que en principio, el objetivo declarado de la obra de Eiximenis es el mismo que el de los sermones de San Vicent: mostrar al cristiano el camino de la salvación del alma y apartarlo de los

peligros que pueden llevarlo al infierno. En ese sentido, *Lo Crestià* ha sido comparado a una especie de magna predicación escrita (Hauf 96-99). Y, sin embargo, no hay duda de que estamos ante un texto muy diferente de los sermones de San Vicent Ferrer, en muchos aspectos.

La intención explícita que Eiximenis otorga a su obra oculta otra intención que salta a la vista desde el mismo prólogo: *Lo Crestià* es, también, un texto pensado para la formación de las élites urbanas. Junto al objetivo salvífico, que no hay que negar que exista, hay un objetivo político: cómo debe regirse la "polis", la "cosa pública", para ser agradable a los ojos de Dios y así conseguir la prosperidad material en este mundo y la salvación de sus habitantes en el otro. Y es que lo que se acaba de enunciar como "dos objetivos", el "salvífico" y el "político", no son en realidad más que uno solo en el pensamiento de un teólogo medieval como Eiximenis. Estamos muy lejos de Maquiavelo: la política no puede darse sin moral; para un teólogo escolástico no son categorías independientes una de otra, y sólo desde la moral puede regirse la cosa pública.

Eiximenis es un teólogo divulgador que escribe para laicos. Pero no para cualquier laico: escribe para la aristocracia urbana, la élite formada por la alta burguesía mercantil y la nobleza que gobierna las ciudades. Una parte importante del último libro de "Lo Crestià" está dedicada, precisamente, a los "Jurats" de la ciudad de València, al gobierno municipal: es la parte conocida como "Regiment de la cosa pública", que tiene entidad propia y suele editarse independientemente del resto de la obra. A diferencia de San Vicent, que predica para todos, Eiximenis escribe para la minoría de laicos que no solo gobiernan la ciudad, sino que también se interesan

especialmente por la cultura. El discurso no puede ser pues el mismo que en el caso del predicador dominico.

Ese receptor condiciona los contenidos de la obra. El proyecto debía incluir trece libros, de los que sólo llegó a escribir cuatro. En ellos se tocan los temas más variados, pero siempre partiendo de un esquema general que articula todo el conjunto: Eiximenis pretende escribir la historia de la perfección de la vida cristiana, de la caída del estado de gracia por la tentación y el pecado, y de la redención del alma a través de diversos medios. Pureza originaria, caída, redención y vuelta al estado paradisiaco en el futuro son los ejes de *Lo Crestià*. Pero alrededor de ellos aparecen una multitud de temas y de derivaciones de estos temas que convierten al texto en un auténtico manual válido casi para todo. Por ejemplo. Cuando trata de la caída del estado de gracia por culpa del pecado, incluirá doctrina teológica al respecto: definición de pecado, clasificación, por qué aparece en la creación, etc. En la clasificación, hablará de los siete pecados capitales, uno por uno. A cada uno de ellos le dedicará un tratado, y dentro de esos tratados habrá otros tratados que son como ramas que salen de un mismo tronco y de las que salen otras ramas. Tomemos, por ejemplo, el pecado de gula. Tras la definición y la clasificación de este pecado, se pasa a tratar los efectos de la gula. Y ello da pie a tocar cuestiones dietéticas: qué alimentos son más adecuados, etc. También desde una perspectiva casi diríamos que etnológica: Eiximenis comparará los hábitos alimenticios de las naciones europeas, qué comen y qué beben los franceses, los castellanos, los catalanes, los ingleses... Y, además, tratará de cuestiones relacionadas con éstas que son muy interesantes para su lector: el comportamiento correcto en la mesa. De lo que en principio es un discurso moral hemos derivado a un tratadito sobre la

“urbanidad”, las maneras de comportarse en los banquetes: cómo conviene trocear la carne, lo que se debe o no se debe coger con la mano, hasta qué hacer con los huesos de los frutos como las ciruelas o las aceitunas. Hay pues en *Lo Crestià* un programa de formación integral de las élites urbanas que surge de la misma intención adoctrinadora y moral. Porque la moral no era en la Edad Media una cuestión que se pudiera relegar exclusivamente al ámbito de lo privado, de lo íntimo, sino que se extiende por todos los ámbitos de la vida.

Eiximenis tiene pues muy claro para quién escribe, y para qué, y por eso reconoce el carácter divulgativo de su obra. Dice en el prólogo de *Lo Crestià* que “entén a proceir per manera simple e grossera, e açò per tal car, jatsia aquest llibre puixa servir a persones científiques e lletrades, emperò jo entenc ací a parlar principalment a persones simples e llegues, e sens grans lletres” [Pretendo proceder de manera simple y sencilla, ya que, aunque este libro pueda ser útil a personas letradas y versadas en las ciencias, mi intención es dirigirme principalmente a personas simples y legas, no muy letradas] (Eiximenis 37). O sea: reconoce que el destinatario principal de su obra son los legos, “personas legas y no muy letradas”, y eso condiciona el estilo, alejado de las “Summas” escolásticas en latín. Y, no obstante, es muy importante tener en cuenta la precisión de que, con todo, el libro “también es útil a personas científicas y letradas”. Es decir: su carácter divulgativo no significa una renuncia a tratar temas complicados; sólo que lo hará en lengua vulgar, traduciendo del latín las autoridades cuando sea necesario citarlas, y en un estilo ameno y fácil.

Pero aún hay más. A pesar de esa voluntad explícita de recurrir a un estilo sencillo en la exposición, en algunos momentos subirá el nivel, para satisfacer las expectativas de una parte de sus lectores:

Jatsia que entena en aquest llibre principalment a parlar a persones sens grans lletres e, per consegüent, vulla parlar comunament, e, més que més, grosserament a vegades, emperò vull tocar alguns punts aguts per exercici d'alguns jóvens ciutadans qui molt s'adeliten en algunes honestes subtilitats (Eiximenis 39).

[Aunque en este libro pretendo dirigirme principalmente a personas sin muchas letras y, por consiguiente, quiero usar un lenguaje común, incluso en ocasiones de estilo bajo, sin embargo quiero tratar algunos puntos complicados para ejercicio de algunos jóvenes ciudadanos que disfrutan con algunas honestas sutilidades]

Esta precisión es muy interesante. Significa que había jóvenes interesados en la filosofía, y tan formados, que el tono divulgativo de *Lo Crestià* les quedaba corto. Eiximenis sabía que éstos eran la cantera de los futuros gobernantes de la ciudad. Como San Vicent Ferrer, como otros teólogos de la Valencia de inicios del siglo XV (por ejemplo, Antoni Canals), Eiximenis se enfrenta a un hecho incuestionable, para el que parece no haber ya marcha atrás: el asalto de los laicos a la fortaleza del saber, una de cuyas defensas más importantes, el latín, estaba cayendo.

Hay pues un reconocimiento claro por parte de estos intelectuales eclesiásticos de que los laicos cada vez tienen más deseos de saber, y de que ese conocimiento, además, es necesario para el buen gobierno de la "res publica". Pero todavía se sienten los

poseedores de ese patrimonio cultural, un patrimonio que han de compartir, es cierto, pero cuya gestión se reservan.

En el siglo XV, este interés por el saber en los laicos suele relacionarse con la aparición de una sensibilidad humanista, de una nueva manera de acercarse a los textos clásicos al margen de la escolástica. No está claro si San Vicent, cuando ataca esas ansias de saber mundano, se está refiriendo a esa nueva sensibilidad tan alejada de su concepción del mundo. Porque la polémica sobre el lugar de los clásicos paganos en la cultura cristiana no es nueva, ni se inaugura con las corrientes humanistas: es tan antigua como la misma Edad Media, como lo muestra el episodio de la vida de San Jerónimo que hemos citado. Pero autores contemporáneos, como el también valenciano y también dominico Antoni Canals, sí hace referencia explícita a ese gusto de las clases cultivadas de su tiempo por la lectura en vulgar de Séneca como referencia moral al margen de la doctrina cristiana, una moral que hunde sus raíces en la filosofía pagana (Martínez). Claro que la respuesta del teólogo es la misma que en su día dieron San Agustín o el mismo San Jerónimo: la moral estoica no tiene por qué contradecir la moral cristiana, no son dos morales incompatibles la una con la otra, al contrario. Cristianizar Séneca, igual que cristianizar Platón o Aristóteles: esa es la estrategia de la Iglesia ante el retorno de los clásicos que continuamente vuelven al primer plano en la cultura medieval porque, de hecho, nunca llegaron a marcharse, siempre han estado presentes en ella.

© **Josep E. Rubio**

.

BIBLIOGRAFÍA

- Eiximenis, Francesc. *Lo Crestià*. Ed. Albert Hauf. Barcelona: Edicions 62, 1983.
- Fuster, Joan. "L'oratória de Sant Vicent Ferrer". *Obres Completes*, I. Barcelona: Edicions 62, 1968. 23-151.
- Hauf, Albert G. *D'Eiximenis a Sor Isabel de Villena. Aportació a l'estudi de la nostra cultura medieval*. Barcelona: Institut de Filologia Valenciana/Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1990.
- Martínez, Tomàs. "No'm direu que lo dit Sèneca sia propheta ne patriarcha, que parlen figurativament': Antoni Canals i el 'De Providència'". *Caplletra* 15 (1993): 181-210.
- Rubio, Josep E. "Estratègies divulgatives i pedagògiques en els sermons vicentins: de la filosofia a la moral". *El fuego y la palabra. San Vicente Ferrer en el 550 aniversario de su canonización*. Ed. Emilio Callado Estela. València: Generalitat Valenciana, 2007. 133-144.
- Rubio, Josep E. "Salvar Aristòtil? La teologia davant la cultura pagana a la tardor medieval". *eHumanista* 13 (2009): 173-194. <http://www.ehumanista.ucsb.edu/volumes/volume_13/index.shtml>
- Várvaro, Alberto. *Literatura románica de la Edad Media*. Barcelona: Ariel, 1983.
- Verger, Jacques. *Gentes del saber en la Europa de finales de la Edad Media*. Madrid: Editorial Complutense, 1999.
- Vicent Ferrer. *Sermons*, II. Ed. Josep Sanchis Sivera. Barcelona: Barcino, 1934.
- Vicent Ferrer. *Sermons*, IV. Ed. Gret Schib. Barcelona: Barcino, 1977.
- Vicent Ferrer. *Quaestio de unitate universalis*. Santa Coloma de Queralt: Obrador Edèndum, 2010.
- Vicent Ferrer. *Tratado de las suposiciones de los términos (1371/72)*. Pamplona: EUNSA, 2011.
- Vorágine, Santiago. *La leyenda dorada*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

Ysern, Josep-Antoni. "Sobre el 'Sermo unius confessoris et septem arcium spiritualium' de Sant Vicent Ferrer". *Revista de llenguas y literaturas catalana, gallega y vasca* 6 (1998-1999): 113-140.

Ysern, Josep-Antoni. "Sant Vicent Ferrer: predicació i societat". *Revista de Filología Románica* 20 (2003): 73-102.

.

Notas

Este estudio se ha llevado a cabo en el marco del proyecto de investigación "La cultura literaria medieval y moderna en la tradición manuscrita e impresa (IV)", financiado por el ministerio español de Ciencia e Innovación (Ref. FF12009-14206)

.

Otoño medieval y humanismo eclesiástico en Mallorca

Gabriel Ensenyat Pujol
Universitat de les Illes Balears

La recepción de la cultura de signo más o menos humanista entre los ambientes eclesiásticos de la Mallorca de fines del medioevo y principios de la modernidad ha sido una cuestión poco tratada hasta este momento. Los trabajos al respecto se han centrado en determinados clérigos receptivos a los nuevos horizontes pero no han planteado la existencia de un núcleo llamémosle compacto y con una continuidad temporal. De hecho, la única aportación global al respecto, hasta el presente, era el capítulo del libro que el autor de estas líneas, junto con Maria Barceló, dedicaron a la irrupción de los aires de tipo clasicista en Mallorca (Barceló/Ensenyat 2000: 95-100). Un capítulo ciertamente breve, dado que la información de que disponíamos al respecto en aquel momento no nos permitió profundizar más en una cuestión que, por otra parte, no dejaba de ser interesante y novedosa.

El tiempo transcurrido desde entonces, junto con el hecho de haber continuado investigando sobre la materia, nos ha permitido adentrarnos mucho más en la misma, de manera que ahora nos hallamos en condiciones de ofrecer una panorámica mucho más amplia y detallada del fenómeno. Dicha panorámica se plasmará en un futuro libro de cuya redacción nos ocupamos en este momento. Por ello, el presente artículo constituye un primer avance del mismo,

que tiene como objetivo dar a conocer el resultado de una investigación que, en su conjunto, iniciamos hace dos décadas. Por cuestiones de espacio nos centraremos en los aspectos de mayor relieve cultural y solo nos referiremos de manera más tangencial a otras materias de carácter social, económico, etc. que, en todo caso, aparecerán tratadas con amplitud en el libro al cual hacemos referencia. Cabe indicar que la primera ocasión en la cual planteamos la existencia de un núcleo identificable como tal de signo más o menos humanista en torno al capítulo catedralicio de Mallorca fue en un trabajo muy reciente (Ensenyat 2012: 111-115), que ahora ampliaremos notoriamente.

Como hemos indicado, hasta este momento las aportaciones sobre la materia se habían basado en el estudio de casos individuales, a menudo considerados como muestras particulares e incluso "extrañas". Obviamente dichos trabajos nos resultan de gran ayuda dado que proporcionan una información valiosa y complementaria respecto de cada caso. También debemos indicar que el conocimiento general sobre del fenómeno humanista en Mallorca se ha incrementado notoriamente desde los últimos años del siglo XX, tanto a nivel cuantitativo como cualitativo, siendo objeto de una necesaria revisión (Ensenyat 2009, 2011). En conjunto, han proliferado los estudios dedicados a la recepción de dicha cultura en el reino mallorquín, con todos sus límites, ya expuestos en nuestro trabajo antes citado (Barceló/Ensenyat 2000) y que, aunque ahora no vamos a reiterar, podemos resumir indicando que el peso de la tradición medieval todavía se manifestó con notoria fuerza junto con los atisbos de cambio cultural. Este aspecto es, precisamente, el que ahora nos interesa remarcar en el ámbito eclesiástico, aunque en ningún momento debemos olvidar que, junto al mismo, pervivía el

elemento medieval, todavía con mucha pujanza y, a menudo, mediante una tranquila simbiosis entre ambos.

En realidad, estas primeras aportaciones, centradas en determinados miembros de la clerecía receptivos a las nuevas corrientes de pensamiento, no podían ir más allá a causa de la falta de bibliografía más general al respecto. Incluso hasta hace poco tiempo, excepto alguna publicación concreta o las referencias documentales contenidas en otros trabajos (o la misma publicación de documentos, a menudo aislados respecto a la materia que tratamos), el conocimiento que teníamos de bastantes de los personajes que ahora estudiaremos era ínfimo y, en algunos casos, simplemente nulo. Son diversos los clérigos que hemos rescatado del olvido o que hemos dimensionado con relación a la materia analizada, ya que han podido ser encajados dentro de los parámetros culturales en boga. En este sentido, resulta fundamental la aportación de numerosa documentación inédita de archivo, que nos ha permitido resituar estos personajes dentro de unas coordenadas culturales hasta ahora no contempladas. Es decir, a medida que ahondábamos en la documentación nos dábamos cuenta de que ciertos eclesiásticos, desconocidos o poco valorados, debían tener un peso significativo –más en unos casos que en otros, obviamente– dentro del mundo cultural mallorquín a caballo entre los siglos XV y XVI.

Por ello, en este trabajo ofrecemos una panorámica global –que no significa en absoluto que sea exhaustiva– sobre un círculo más o menos relacionado con el fenómeno humanista durante el tránsito a la modernidad. Como veremos, detrás del caso individual de los personajes que mencionaremos existieron unos vínculos y unas actitudes compartidas tanto entre ellos como con otras personas del

mismo estamento (y, por descontado, con miembros de otros estamentos sociales interesados en la misma cuestión).

En definitiva, nos referiremos a un colectivo (o, mejor dicho, a un determinado círculo dentro del colectivo eclesiástico) interesado en el cambio cultural de aquel momento. Este grupo tiene un denominador común, un elemento que lo articula y que en gran parte lo define: el Cabildo catedralicio de la Seu de Mallorca. De hecho, muchos de los personajes a los cuales nos referiremos eran canónigos. Se trataba de personas que gozaban de una formación destacada, en la mayoría de los casos doctorados en derecho canónico (una formación que, cuando no lo sabemos, es posible que hubiesen adquirido en el mundo itálico renacentista), y que, por tanto, tenían recursos y capacidad intelectual suficientes para estar al día de lo que se cocía fuera de la isla. Y, por supuesto, voluntad de asumir los parámetros culturales que empezaban a imponerse, o al menos estar presentes, en todas partes.

A este círculo de canónigos se le añade una nómina de otros eclesiásticos de la diócesis mallorquina, muchos de los cuales también ocuparon cargos en la seo y con quienes mantenían un contacto habitual. La documentación nos permite ver los vínculos existentes entre ellos a través de la cotidianidad diaria, desde actuar de testimonios notariales entre ellos a designarse procuradores entre sí cuando se trataba de buscar a alguien de confianza que velase por los intereses propios con motivo de una ausencia temporal de la isla (que, a veces, es por motivos de estudio en tierras itálicas). Y, en ciertas ocasiones, los hallamos participando en empresas culturales comunes, aspecto por sí solo ya suficientemente significativo tanto de su talante individual como de la afinidad que les unía.

Las primeras muestras referidas a la materia que tratamos las hallamos hacia la mitad del siglo XV. Siguiendo un hilo cronológico, el primer caso que conocemos es el del canónigo Francesc Eiximenis, cuyo padre era de origen valenciano (Vilallonga 63). Tras doctorarse en ambos derechos, fue vicario general de Mallorca en tiempos del obispo Gil Sánchez Muñoz, el antiguo antipapa Clemente VIII, del cual redactó en verso el epitafio que podemos leer en el sepulcro del mencionado obispo, ubicado en la antigua sala capitular de la catedral mallorquina. Asimismo es el autor de otro epitafio en verso referido a Ramón Lull. Y quizás también le podemos atribuir el que aparece en honor al lulista Pere Joan Llobet (1460). En cambio la lauda conmemorativa dedicada a Arnau Desmur (1472), de la cual también se especuló sobre su paternidad, es obra de su descendiente el canónigo Jordi Gual (Montaner 330). Por otra parte escribió poemas en latín y dejó inédito un texto titulado *Pastorales de Primatu Papae, et in detractores ecclesiae* (1453). Aunque, como ocurre en muchos de estos casos, nos falta el estudio y la edición crítica que nos aclare el grado de filiación humanística del autor, parece que nos hallamos ante un latín de signo más humanista, con el uso de formas, en los epitafios, que a partir de este momento hicieron fortuna entre el grupo insular proclive al clasicismo, como el epónimo «Baleares». Cabe indicar que el uso de dicha forma prácticamente desapreció tras la época romana –solo se mantuvo esporádicamente entre círculos culturales muy elitistas, como la misma curia romana– hasta que fue reintroducida por los humanistas isleños (Ensenyat 2011).

Coetáneo de Eiximenis es el obispo Joan Garcia (Barcelo/Ensenyat 2000: 55-56). Era originario de Calatayud y fue designado prócer de la diócesis mallorquina el 3 de febrero de 1447, tras la muerte de Gil Sánchez Muñoz. No obstante, era confesor y

consejero de Alfonso el Magnánimo en Nápoles, lo que le convirtió en un obispo absentista, circunstancia nada infrecuente en aquella época, por otra parte. Tras el fallecimiento del monarca (1458) recaló en su diócesis insular, siguiendo la estela de la mayor parte de los miembros de la corte, y en concreto la de los otros mallorquines destacados de la misma, como Francesc Eixaló, Mateu Malferit y Joan Valero. Aunque apenas tuvo tiempo de establecerse en la misma, ya que falleció el 20 de julio de 1459, un mes después de su llegada (Campaner 163).

A través de vías diferentes disponemos de noticias que le vinculan directamente con el nuevo ambiente intelectual. En Nápoles escribió un texto en forma de oración, que compuso con motivo de la elección de un nuevo papa, el cual, según nos indica el P. Villanueva (207-208), se halla en un códice junto con escritos de Salustio, Cicerón, Bartolomeo Facio y otros humanistas. En realidad se trata de una importante obra anticonciliarista titulada *Oratio coram Ss. Domino nostro Papa*, en la que lleva a cabo una vindicación de los derechos y de la potestad papal. Y, a pesar de que el autor se autocalifica de "*indoctus et rusticus eloquentiae*", acredita poseer una pulida dicción latina y una retórica renacentista al estilo de Lorenzo Valla y Eneas Silvio Piccolomini. A. Oliver considera que debió dedicar la obra a su compatriota Calixto III o a Pío II, a quien hubo de conocer en la corte napolitana. También Oliver llama la atención sobre el gusto clásico de este discurso y su alto valor literario.

Por otra parte, gracias a un inventario de objetos suyos reclamados después de su muerte y enviados al rey Joan II, sabemos que tenía un "*drap de ras, gran, ab la istòria de Virgili*" [un tapiz grande que representaba la historia de Virgilio] que decoraba su alcoba, así como otros tapices "*ab figures*" [con figuras], los cuales

también podrían corresponder a materia clásica (Llabrés 1-3). Como afirma M. R. Terés (305), resulta difícil determinar con exactitud cual historia era ésta de Virgilio, pero parece plausible pensar en el ciclo troyano y, concretamente, en alguna representación extraída de la *Eneida*, en la que se relaciona la historia de la fundación de Roma con los troyanos. En definitiva, aunque Virgilio fue, como sabemos, un autor muy bien valorado durante la edad media debido al don profético que se le atribuyó con relación al nacimiento de Jesús (y, por tanto, una tal representación no debemos considerarla exclusiva del momento), todo ello nos da una idea de la sincronía de Joan García con las nuevas corrientes de pensamiento.

Cambiando de actores, un protagonismo importante respecto a lo que podemos considerar la primera generación de eclesiásticos vinculados a la corriente humanista la hallamos en el seno de la familia Cerdá de Binicalvell, originaria de la villa de Santa Margalida (Mallorca). Se trata de un magnífico ejemplo de un núcleo familiar que supo combinar el aspecto erudito con una notoria capacidad para enriquecerse y ascender socialmente. Durante el siglo XIV los Cerdá ya se convirtieron en una importante familia de terratenientes de la ruralía mallorquina. Pero fue a lo largo de la segunda mitad del siglo XV cuando protagonizaron uno de los casos más espectaculares de ascenso social y de acumulación patrimonial de la Mallorca de la época (Mas). Todo hace pensar –ya que no disponemos de ninguna otra explicación plausible– que ello fue posible gracias a las rentas de los dos miembros de la familia a los que nos referiremos: el cardenal Antoni Cerdà y su sobrino el canónigo Gabriel Cerdà. Incluso este fulgurante ascenso llevó al clan familiar a entroncar más tarde con el grupo de los Safortesa –una de las familias de caballeros y donceles más poderosas del reino–, de la cual, en el siglo XVII, emergió el

famoso caballero Ramón Safortesa, el «Comte Mal» [el «Conde Malo»] de la leyenda mallorquina, una leyenda basada en sus luchas de reminiscencias feudales contra el pueblo de Santa Margalida (y, a su vez, transposición de la famosa leyenda catalana del Conde Arnau). Precisamente lo que en su momento hizo factible el entroncamiento entre los Cerdá y los Safortesa fue la fortuna de los primeros y el prestigio de los segundos, que en aquel momento no atravesaban una situación económica óptima, de la cual pudieron rehacerse gracias al vínculo familiar. En conclusión, unos pusieron el linaje y los otros la fortuna.

Indudablemente la figura más destacada es la del cardenal Antoni Cerdà y de Lloscos. Aunque su actividad cultural la desarrolló lejos del reino de Mallorca, en la corte de Alfonso el Magnánimo y en el mundo itálico, su origen mallorquín y los vínculos familiares con la isla nos obligan a tomarlo en consideración. No obstante, todavía tenemos un conocimiento muy limitado de su figura, dado que la información que deben contener sobre él los archivos italianos aún no ha visto la luz. Por ello, tan solo disponemos de sus grandes rasgos biográficos. Formado en el Estudio General de Lleida, donde se doctoró en leyes y en derecho canónico, más tarde ocupó diversas cátedras en el mismo. Fue canónigo de la catedral mallorquina, canonjía que después abandonó para ingresar en el convento de los trinitarios. A partir de aquí ocupó diversos cargos de relieve dentro de la orden, como el de provincial de Aragón y visitador de la misma. Por ello viajó a través de diversos países europeos, como Inglaterra, Irlanda, Escocia, diferentes territorios de los reinos hispánicos y el mundo itálico. Al ser designado procurador general de los trinitarios pasó a residir en Roma y se relacionó con el papa Pío II. Entonces fue designado arzobispo de Mesina y, finalmente, cardenal (1448). El

papa lo nombró embajador en la corte napolitana del Magnánimo y éste, a su vez, lo eligió como preceptor de su hijo. En este contexto, por indicación del mismo monarca, redactó un tratado pedagógico en línea con aquel humanismo cortesano, el *De educatione principum*, en el cual ya podemos vislumbrar las líneas maestras del que sería un príncipe del Renacimiento, al estilo de otras obras similares de la época. Aunque disponemos de pocas noticias sobre los vínculos que mantenía con la isla, nos son conocidas algunas gestiones que realizó en la curia papal referidas al reino mallorquín. Murió en Roma en 1459.

Ligado a su figura tenemos a su sobrino Gabriel Cerdà, también canónigo y a quien podemos situar en la línea de partida del círculo erudito en torno a la catedral y en sincronía con los ideales humanistas. Además de canónigo, fue preósito y sacristán de la seo. Vivió hasta finales de 1491. El 10 de septiembre redactó su testamento, ante el notario Gabriel Abellar, una persona de gran relieve cultural y en plena sintonía con los aires humanistas (Barceló/Ensenyat 2000: 120-121). Entre el 2 y el 28 de diciembre siguientes se inventariaron sus bienes, primero los de su casa en la ciudad de Mallorca (ARM, Prot. P-362, ff. 116-118v) y luego los de su villa natal (Barceló, en prensa a). Debemos destacar que en este último lugar volvemos a encontrar "*un cortinatge de sinch pesses de obra de pinzell ab la stòria de Troya*" [un cortinaje de cinco piezas, pintado, con la historia de Troya], que podemos enmarcar entre las muestras de signo clasicista que no nos han llegado pero hemos documentado con relativa profusión (Barceló/Ensenyat 2000: 132-136), como en el caso ya citado del obispo Joan García.

Cabe decir que el recuerdo de los dos eclesiásticos debió mantenerse vivo, ya que en el año 1549 la diócesis mallorquina

estableció que el día de San Antonio se celebraría fiesta en honor al cardenal y también a su sobrino canónigo y de toda la familia Cerdá (Seguí 2011: 96).

Posiblemente otro canónigo, llamado Antoni Cerdá, documentado a principios del siglo XVI, también perteneciese a la misma familia, aunque disponemos de pocas referencias archivísticas sobre el mismo y, además, hasta ahora no hemos podido establecer el hipotético vínculo familiar.

Uno de los casos más significativos con relación a la materia tratada es el del canónigo Esperandeu Espanyol. Sobre todo porque el relieve cultural que todos los indicadores le atribuyen nos hacen pensar que debió gozar de una posición preeminente dentro del grupo letrado del momento. Y, sin duda, también debemos referirnos a él como uno de los miembros isleños de mayor relevancia entre el colectivo eclesiástico receptivo a los nuevos aires de procedencia itálica de las últimas décadas del siglo XV e inicios del XVI. Además confluyen en él prácticamente todas las características propias de un miembro de la clase alta no afectado por la primogenitura: endogamias familiares, estrategias económicas e ingreso en la Iglesia.

Su figura a penas era conocida antes de los trabajos de Barceló/Coll/Rosselló y Barceló/Ensenyat (2000). Debió de nacer hacia la década de 1440, en el seno de un matrimonio (Pere Espanyol y Elionor de Pacs) en el que confluían linajes que desde el siglo XIII habían enraizado en el solar mallorquín. Esta circunstancia le relacionó con influyentes y poderosas familias de la oligarquía y el patriciado urbano mallorquín, entre las que destaca la de los Valentí, una saga de juristas formados en el mundo itálico y de notorias

veleidades humanistas (Barceló/Ensenyat 1996). Además era tío de otro canónigo a quien nos referiremos, Gregori Genovard y Espanyol. De hecho, hasta tiempos recientes solo era conocido gracias a su actuación en defensa de la cátedra Iuliana creada por su tía Agnés de Pacs (Barceló 2000) y a la relación que mantuvo con el papa Alejandro VI y sus hijos. Por ello le hemos dedicado un estudio monográfico (Barceló/Ensenyat 2010), al cual nos remitimos para una exposición más detallada. Cabe remarcar que sus contactos con la península itálica, y especialmente con la Roma pontificia, fueron intensos, al igual que su relación con humanistas como Paolo Pompilio. En calidad de albacea del legado Iuliano de Agnés de Pacs se vio obligado a intervenir ante la curia papal para oponerse a los intentos de desdotar la cátedra con la intención de desviar sus fondos hacia otros fines. También fue un promotor de actividades literarias, como fue el caso de un certamen en honor a los Reyes Católicos con motivo de la conquista de Granada. Y llevó a cabo una tarea intelectual de signo humanista que desafortunadamente nos es desconocida en gran parte, dado que sus escritos se han perdido. En este sentido debemos mencionar, en primer lugar, su correspondencia con Arnau Descós (otro destacado humanista mallorquín con obra conservada pero pendiente de edición y estudio), el cual le considera una de las personas más eruditas de la Mallorca de su tiempo. También cabe destacar la elegía que escribió con motivo de la muerte de un hermano de Descós. Y una *Ars poetica*, perdida.

Por ello, hasta el momento la única muestra de su vena poética la constituye la oración fúnebre dedicada a su padre Pere Espanyol y grabada en una lápida que se encontraba en la sala capitular del convento de Santo Domingo de la ciudad de Mallorca, y que

actualmente se halla en el Museo de Mallorca. Los versos nos muestran a un poeta que conocía bien el latín humanista de la época y que estaba acostumbrado al ritmo de los autores clásicos, aunque a veces se trata de un ritmo algo forzado. Sobre los ingredientes humanistas que presenta remitimos a nuestro trabajo antes citado. Esperandeu Espanyol murió en 1505.

Otro canónigo coetáneo con intereses humanistas es Arnau de Santacilia (†1510). También de procedencia nobiliaria, mantuvo un contacto estrecho con Italia y se integró en la corte cardenalicia/pontificia del cardenal Rodrigo de Borja, más tarde convertido en el papa Alejandro VI, en la cual ejerció de protonotario apostólico (ARM, Prot. P-405, f. 4). Asimismo fue una persona próxima a la corte del rey católico, donde se hallaba cuando los jurados mallorquines le escribieron para pedirle su apoyo al notario Pere Llitrá, a quien habían enviado como embajador (ARM, AH 684, f. 4). De hecho, en 1506 aparece como subcolector de las décimas concedidas por el monarca al papa (ARM, Prot. P-402, ff. 84v-85). Recopiló una buena biblioteca, que trasladó a Mallorca al retirarse, en la cual la presencia de clásicos es indicativa de sus inquietudes (Hillgarth 641).

Este grupo de canónigos que fallecieron a fines del siglo XV o durante la primera década del XVI tiene su complemento en una serie de clérigos sobre los cuales disponemos de indicadores que les vinculan con la corriente humanista. Por ejemplo el sacerdote Joan Torner (†1497), en su testamento, es designado maestro de humanidades (Llompart 159) y su biblioteca compagina los libros religiosos con los de autores clásicos (Hillgarth 596). El clérigo Antoni Arbona, fallecido un año después, también se dedicó a la enseñanza de los clásicos y disponía de una biblioteca en consonancia, con un

número significativo de autores de la antigüedad. Además el inventario de sus bienes contiene una información muy valiosa sobre su actividad. De esta forma, sabemos que poseía *"una trona, ja usada e ben dolenta, ha on llegia"*, de *"set banchs de circa deu plams [sic: palms], ha hon los scolans e dexables seyen quant lo dit defunt legia, tres dels quals tenien petges, tots ja usats, e los altres sens petges"*, o bien en la cocina había *"sinch faristolls ha hon staven los libres que los dexebles aportaven"* (Hillgarth 131-132; 598-600) [un púlpito usado y muy gastado, donde leía... siete bancos de unos diez palmos, donde les escolares y discípulos estaban sentados mientras dicho difunto leía, tres de los cuales tenían pies y los otros sin pies... cinco atriles donde estaban los libros que los discípulos traían]. También el clérigo Joan Doménec (†1502) era poseedor de una buena cultura humanista, y su biblioteca contenía obras de este tenor (Hillgarth 610-612). Lo mismo ocurre con los eclesiásticos Jaume Seguí (†1497) (Hillgarth 600-601), Gabriel Moner (†1514), con un repertorio ciertamente considerable de autores clásicos y humanistas (Hillgarth 665-668), y Miquel Mesquida, de Porreres (†1526) (Hillgarth 732-734). Respecto a estos clérigos, a veces también sabemos que habían estudiado en Italia, como fue el caso de Arnau de Marí, jurista y deán de la catedral, que recibió el doctorado en derecho de Ferrara en 1418, después de haber estudiado en Bolonia y Padua (Planas 23).

El fallecimiento de los canónigos mencionados anteriormente no comportó un decaimiento de la actividad humanista en torno a la Seo mallorquina, ya que simultáneamente volvemos a documentar otro círculo de canónigos de signo similar y, además, muy relacionados entre si a nivel personal. Uno de ellos fue Jeroni de Milia, nieto de un notario, Francesc de Milia, ya imbuido de los referentes culturales del

momento. Hizo un testamento en 1521, aunque se le documenta durante los años siguientes. En este testamento, siguiendo la pauta habitual del grupo, expresó su deseo de recibir sepultura sin ostentaciones de ningún tipo, "*cum minori pompa vel nulla si fieri poterit sine cetu et congregatione gentium et sine gramasiis nec mantellis*" (Barceló/Ensenyat 2002: 191).

Otro canónigo del círculo fue Guillem Caldentey. En este caso nos hallamos ante un médico de formación humanista que finalmente optó por ingresar en la Iglesia. Era sobrino paterno de un destacado lulista perteneciente a la primera generación de lulistas insulares impregnados de humanismo, Bartomeu Caldentey, el cual se había doctorado en teología en la Sorbona y fue el introductor de la primera imprenta en Mallorca (1485-1489). Y por parte de su madre, era nieto de Guillem Sagrera, el arquitecto y escultor más importante del tardogótico mallorquín.

Guillem Caldentey se había doctorado en medicina y fue profesor del Estudio General mallorquín, protomédico del reino y responsable de la morbería. Al igual que su tío, fue una persona de una gran religiosidad, con amplios conocimientos teológicos, que acabó sus días como canónigo y ejerciendo de predicador. En este sentido se le vincula con los círculos isleños de la «*devotio moderna*» (Llompart 1978). Su obra médica, estudiada por A. Contreras, le sitúa entre los ambientes médicos receptivos a los cambios.

El otro canónigo destacado del primer tercio del siglo XVI es Gregori Genovard y Espanyol (+1533), sobrino del canónigo antes mencionado Esperandeu Espanyol. Maria Barceló (en prensa, b) le ha dedicado un estudio que nos permite valorar su figura. Maestro en Sagrada Teología, fue canónigo desde 1504 a 1533 y ocupó diversos cargos en la Seo. Sabemos que intervino en la confección del coro

renacentista de la catedral, construido por Juan de Salas a partir de 1526. Dentro del ámbito cultural del momento tuvo una actuación destacada. En primer lugar como lulista, faceta que le relacionó con el maestro que ocupaba la cátedra luliana del estudio general mallorquín, Joan Cabaspre, otra persona en sintonía con la corriente humanista, cuyos restos descansan en la iglesia de San Francisco de la ciudad mallorquina, en un magnífico sepulcro de estilo renacentista obra también de Juan de Salas. Ambos –Genovard y Cabaspre– el 1519 designaron como procurador a Joan Bonllavi en relación con la financiación de la edición del *Blaquerna* de Llull, que llevó a cabo Bonllavi. Intervino en diversas ocasiones ante la corte real, a instancias de los jurados. Y también estos últimos le eligieron procurador especial de la causa promovida por la hija de Beatriu de Pinós, Estefanía, contra la donación proluliana que había realizado su madre. Los términos mediante los cuales se lo comunicaban al lugarteniente del reino, Miquel de Gurrea, no pueden ser más significativos respecto a la confianza que mantenían en él en cuanto a la materia: "*a aparegut a tot lo gran y general consell que de altre persona millor no-s podia fiar per aquest negoci*" [el Gran i General Consell considera que se trata de la persona más fiable para llevar a cabo el cometido]. También en una carta posterior remitida a los consejeros de la ciudad de Barcelona le presentaban como "*canonge de aquesta nostra Seu e mestre en Theologia, persona principal en aquest nostra regne*" [canónigo de nuestra catedral, maestro en Teología y persona principal de nuestro reino].

Su estancia en la ciudad condal generó un interesante corpus epistolar todavía pendiente de publicar y de analizar, comentado por María Barceló en su trabajo antes mencionado. En una de estas cartas los jurados le informaban de los "desórdenes" provocados por

la actuación del inquisidor del reino, Juan de Navardú. De hecho, en otras misivas los magistrados municipales solicitaban que el inquisidor fuese revocado y sustituido por otra persona más digna, cargo que parece (existen lagunas documentales) que acabó por ocupar el propio Gregori Genovard, quien incluso instaló la sede del tribunal en su casa, ya que en aquellos momentos el organismo atravesaba importantes penurias económicas.

En su testamento establecía que quería ser enterrado de manera discreta: "*cum luminaria solita sine tamen funeris pompa iuxta arbitrium et cognitionem dictorum manumissorum meorum*". Y entre las donaciones que hacía de libros figuraba un ejemplar de la edición del *Blaquerna* realizada por Joan Bonllavi, que asignaba al santuario de Cura, situado en la montaña de Randa, el lugar donde Ramón Llull recibió su famosa iluminación. También establecía otra donación significativa: una determinada cantidad que debía repartirse "*inter studentes pauperes scientie illuminati doctoris magistris Raymundi Llull*". Por desgracia no disponemos del inventario de sus libros; tan solo tenemos noticia de la subasta de los mismos y de los adquirentes, entre quienes figuran personas de su círculo cultural, como Jeroni de Milia y Nicolau Muntanyans.

En torno a estos canónigos hallamos un grupo de clérigos a quienes cabe vincular con el ambiente cultural de signo humanista. En la actualidad conocemos las actividades de dos de ellos: Gabriel Mora y Gabriel Vaquer. De hecho, la documentación archivística se hace eco de la relación existente entre ambos, los cuales a menudo firman documentos juntos, actúan de testimonio el uno del otro, etc. En este sentido debemos destacar una iniciativa conjunta muy importante: la fundación del colegio de la Crianza, en 1510 (Cruz/Bordoy). Se trata del primer centro educativo femenino desvinculado de las órdenes

religiosas. Básicamente acogió a hijas de la nobleza y de las clases sociales acomodadas. La idea fue concebida por Gregori Genovard, quien cedió su casa de la calle actual de Montesión (contigua al Casal Aguiló, sede de la Societat Arqueològica Lul·liana), actualmente ocupada por una comunidad de monjas del Sagrado Corazón, para que sirviese de morada a la nueva institución. Solicitó la colaboración a tres de sus amigos: Gabriel Mora, Jaume d'Olesa y Guillem Caldentey. Ya hemos hablado de este último, mientras que nos referiremos al primero a continuación. Por lo que respecta a Jaume d'Olesa, se trata de otro personaje destacado respecto a la corriente cultural vinculada a las ideas humanistas, al cual nos hemos referido en otras partes (Barceló/Ensenyat 2000: 66-74; Ensenyat 2003). Gregori Genovard fue quien eligió como madre rectora a Isabel Cifre, mujer de una gran religiosidad laica, que jamás quiso ingresar en un convento pese a los numerosos requerimientos recibidos en este sentido, muy conocida en su tiempo por sus visiones, su fama de santa y porque los jurados la interpelaban para pedirle consejos (aspectos, cabe indicar, que no levantaron sospechas ni acusaciones de heterodoxia, como aconteció otras veces). Y el propio Gregori Genovard fue quien en 1518 redactó los *Capítols e regles de reculliment per la casa de la Crianza de Mallorques*. Debemos decir que el colegio no constituye en sí ningún centro humanista pero mantuvo una vinculación con personas influidas por estas ideas.

Igualmente Gabriel Mora, Guillem Caldentey y Gregori Genovard mantuvieron una relación constante con el convento ciudadano de Santa Elisabet de monjas jerónimas. También con otros clérigos del mismo entorno de la Seo, como Bernat Duran o Guillem Grua, canónigo y vicario general de la diócesis. En definitiva, todo ello nos permite detectar un círculo de eclesiásticos que manifiestan unos

intereses culturales comunes y, en el caso de los mejor documentados, con una cierta sintonía con la cultura humanista.

Por otra parte, Gabriel Mora era un eclesiástico totalmente desconocido hasta que Maria Barceló le dio a conocer a través de sucesivos trabajos, que han culminado en una síntesis reciente (Barceló 2011). Resulta preceptivo indicar que le incluimos entre el grupo más por el entorno en el que se movió y por la relación que tuvo con personas imbuidas de la nueva mentalidad que no por una obra encuadrada entre los ideales estéticos de la época. No obstante, la inquietud que manifiesta respecto al momento cultural se hace notar en su biografía. Como confesor y biógrafo de la mencionada sor Isabel Cifre nos ha dejado su semblanza en una obra manuscrita, inédita, conservada en la biblioteca de Can Vivot, en Palma (Mallorca).

Respecto a Gabriel Vaquer, conocíamos su actividad relacionada con la reestructuración del santuario de Lluc (Mallorca) durante el primer tercio del siglo XVI, pero poca cosa más. Por ello se trata de otro personaje a quien dedicamos un estudio hace pocos años (Barceló/Ensenyat 2006). Ciertamente no nos hallamos ante una figura de gran relieve pero sí ante un miembro más de este grupo interesado en el fenómeno humanista cuyos integrantes se relacionaban entre si. En cuanto a los aspectos ligados a su biografía y al círculo culto entre el cual se movía nos remitimos a este trabajo. Respecto a su talante cultural, de nuevo nos encontramos ante un personaje que no nos dejó una obra escrita propiamente dicha. Pero sí algunos textos específicos y, sobre todo, una magnífica muestra de 150 cartas, conservadas en el archivo del santuario de Lluc, que precisan de un estudio detallado y de su correspondiente edición que

nos permita conocer algo más sobre la cultura de la época y sobre Gabriel Vaquer.

No obstante, debemos señalar que, como hemos expuesto en todos nuestros trabajos anteriores, junto a los aires de carácter humanista el peso de la tradición medieval todavía resulta notorio; de hecho, la convivencia y el sincretismo entre los dos elementos culturales constituye la principal característica cultural del período. Por ello, no debe extrañarnos que en el nuevo Misal mallorquín de 1506 la pervivencia de la tradición medieval todavía resulte obvia, sin que la traza humanista haya sido capaz de disiparla. Y ello a pesar de la presencia de alguno de los personajes que acabamos de mencionar en la elaboración de la obra. La dualidad cultural de aquellas gentes se manifiesta en los ingredientes tardomedievales que detectamos, como puede verse, por ejemplo, en la extensión que ocupan las misas de difuntos, un testimonio tardío de la familiaridad con la muerte que tenían las personas de la baja edad media. Pero, por el contrario, este misal influyó en la iconografía religiosa mallorquina del siglo XVI, ya renacentista (Seguí 2003).

De hecho, por lo que se refiere la redacción de textos litúrgicos del momento, hallamos a otro eclesiástico dotado de ciertas inquietudes humanistas, mosén Joan Font, hebdomadario de la Seo. Fue el redactor de la consuetud de Sacristía de 1511 y también es el probable autor de la consuetud de Sanctus de 1516. Su intervención en otros textos del mismo tenor no está documentada, aunque a veces se le atribuye, en concreto respecto al Misal de 1506, el Breviario del mismo año y el Diurnal de 1518. Falleció este último año (Seguí 2011: 59-61).

Finalmente debemos destacar otros dos canónigos e inquisidores algo más tardíos con quienes podemos concluir esta

nómina de eclesiásticos vinculados a la catedral de Mallorca y que se muestran receptivos a las nuevas ideas: Arnau Albertí y Nicolau Muntanyans.

Arnau Albertí (1480-1545) estudió en el Estudio General de Lleida, lugar donde más tarde ocupó una cátedra de derecho civil, y en 1509 se doctoró en derecho canónico en Pavía. Fue canónigo de la catedral (1510) y más tarde vicario general de la diócesis y, finalmente, inquisidor. Después pasó a Valencia y a Sicilia, donde llegó a ser virrey de Palermo. Poseía una gran biblioteca y fue autor de diversas obras en latín, de carácter teológico, así como de comentarios sobre Ramon Llull. Cabe indicar que uno de sus antepasados, un siglo anterior, era el tristemente famoso caballero del mismo nombre, procesado en Barcelona por pederastia y estupro (Riera).

Nicolau Muntanyans, también inquisidor, era hermano de un doctor en leyes, Jaume Muntanyans. Procedían de una saga de juristas abierta a los aires humanistas (Barceló/Ensenyat 2000: 63-65). En 1551, en función de su cargo, debió aplicar el primer índice de libros prohibidos elaborado por el tribunal inquisitorial. Entre los volúmenes confiscados hallamos, por ejemplo, 19 ejemplares de los *Colloquia* de Erasmo. También cabe decir que en la nómina inquisitorial figuran obras que había en la biblioteca familiar de los Muntanyans. No obstante, en 1526 fue uno de los firmantes, en nombre y representación de capítulo catedralicio, del contrato con Juan de Salas para la construcción del portal del coro, que debía realizarse "*ab personatges i obres romanas*" (es decir, según el estilo renacentista), de acuerdo con el bosquejo presentado por Salas. En su momento fue testimonio del testamento de Gregori Genovard; de hecho la relación entre ambos se halla ampliamente documentada.

Por último, y como característica común, debemos mencionar el interés hacia la figura y obra de Ramón Llull que demuestra este círculo humanista de eclesiásticos, en línea con lo que fue una constante ya desde el primer humanismo.

© **Gabriel Ensenyat Pujol**

Referencias archivísticas

ACM: Archivo Capitular de Mallorca

ARM: Archivo del Reino de Mallorca.

Prot.: Protocolo.

F./ff.: Folio/s.

Bibliografía citada

Barceló Crespí, Maria. «Agnès de Pacs i l'entorn humanista». *Memòries de l'Acadèmia Mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics*, 10, 2000. 21-47.

Barceló Crespí, Maria. «El testament de dos humanistas: Gabriel Mora i Gregori Genovard». *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 58, 2002. 282-290.

Barceló Crespí, Maria. «Gabriel Móra, un prevere porrerenc en el cercle d'humanistes de la ciutat de Mallorca». *III Jornades d'Estudis Locals de Porreres*, Porreres, 2011. 125-143.

Barceló Crespí, Maria. «Aspectes de la vida quotidiana a Santa Margalida (segle XV)». *Primeres Jornades d'Estudis Locals (18-22 diciembre 2002)*, en prensa a.

Barceló Crespí, Maria. «Gregori Genovard i Espanyol, entre el cercle de canonges humanistes». *Jornades d'homenatge a J. N. Hillgarth i A. Bonner*, en prensa b.

Barceló Crespí, Maria / Ensenyat Pujol, Gabriel. *Ferrando Valentí i la seva família*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1996.

Barceló Crespí, Maria / Ensenyat Pujol, Gabriel. *Els nous horitzons culturals a Mallorca al final de l'edat mitjana*. Palma: Edicions Documenta Balear, 2000.

Barceló Crespí, Maria / Ensenyat Pujol, Gabriel. «Els Milià. Una altra nissaga de notaris a la Mallorca baixmedieval», *Homenatge a Guillem Rosselló Bordoy*, Palma, Govern de les Illes Balears, 2002. 177-191.

Barceló Crespí, Maria / Ensenyat Pujol, Gabriel. «Mossèn Gabriel Vaquer en el context de les lletres mallorquines de la tardor

- medieval», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 62, 2006. 185-222.
- Barceló Crespí, Maria / Ensenyat Pujol, Gabriel. «Esperandeu Espanyol, un canonge del segle XV amb interesaos humanistas i lul·listes», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 66, 2010. 51-62.
- Barceló Crespí, Maria / Coll Tomàs, Baltasar / Rosselló Bordoy, Guillem. *Espanyols i Pacs. Poder i cultura a la Mallorca del segle XV*. Palma: Universitat de les Illes Balears, 1999.
- Campaner y Fuertes, Alvaro. *Cronicón Mayoricense*. Palma: Ajuntament de Palma, 1984 (1ª ed. 1881).
- Contreras Mas, Antonio. «La primera obra mallorquina impresa», *Medicina Balear*, 10.2, 1995. 95-99.
- Cruz Pérez, Esther / Bordoy Bordoy, M. José. «La Crianza: una aportació humanística a l'ensenyança», *Al tombant de l'Edat Mitjana. Tradició medieval i cultura humanística. XVIII Jornades d'Estudis Històrics Locals*, Palma, 2000. 327-338.
- Ensenyat Pujol, Gabriel. «Els Olesa, una família lletraferida de la ciutat de Mallorca (segles XIV-XVI)», *XVII Congrès d'Història de la Corona d'Aragó*, II. Barcelona, 2003. 583-589.
- Ensenyat Pujol, Gabriel. «Entorn a la recepció de la cultura humanística a Mallorca», *eHumanista. Journal of Iberian Studies*, 13, 2009. 1-13.
- Ensenyat Pujol, Gabriel. «Humanisme i Renaixement a Mallorca: noves dades, nova periodització», *eHumanista/IVITRA*, 1, 2012. 99-127.
- Hillgarth, J. N. *Readers and books in Majorca, 1229-1550*. París: Éditions du CNRS, 1991.
- Llabrés, Gabriel. «Inventario de algunos muebles del obispo mallorquín fray Juan García», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, I, nº 3, 1885. 1-3.
- Llompart, Gabriel. «Devotio moderna, humanismo y lulismo en Miramar», *Estudios Lulianos*, XXII, 1978. 279-285.
- Llompart, Gabriel: *La pintura medieval mallorquina. Su entorno cultural y su iconografía*, vol. IV. Palma: Luís Ripoll Editor, 1980.
- Mas i Forners, Antoni. «De pagesos a cavallers: l'extracció social i el patrimoni del cardenal Antoni Cerdà i del canonge Gabriel Cerdà (segles XV-XVI)», *Al tombant de l'Edat Mitjana. Tradició*

medieval i cultura humanista. XVIII Jornades d'Estudis Històrics Locals. Palma, 2000. 437-450.

Montaner, P. de. «Blasones y personas en la catedral». En: Pascual, Aina (coord.). *La catedral de Mallorca*. Palma: J. J. de Olañeta, Editor, 1995. 327-339.

Oliver, Antonio. «¿Un anticonciliarista fautor de la hierocracia pontificia en la Corte de Alfonso V?», *IV Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, II. Barcelona, 1970. 551-569.

Planas Rosselló, Antonio. «Los juristas mallorquines del siglo XV», *Memòries de l'Acadèmia Mallorquina d'Estudis Genealògics*, 7, 1997. 23-59.

Riera i Sans, Jaume. *El cavaller i l'alcajota*. Barcelona: Club Editor, 1973.

Seguí i Trobat, Gabriel. *El Misal mallorquí de 1506. Estudi i edició segons l'exemplar de la Biblioteca March*. Barcelona/Palma: Facultat de Teologia de Catalunya / Centre d'Estudis Teològics de Mallorca (Col·lectània Sant Pacià, 79), 2003.

Seguí i Trobat; Gabriel. *La consuetud de la sagristia de la Seu de Mallorca (Palma, ACM, ms. 3400). Estudi de les fonts literàries i edició del text*. Tesis doctoral inédita, 2011.

Terés i Tomàs, M. Rosa. «Art profà i vida quotidiana entorn a 1400: els inventaris barcelonins», *Acta historica et archaeologica medievale*, 19, 1998. 295-317.

Vilallonga, Mariàngela. «Una mostra de la poesia llatina quatrecentista als Països Catalans», *Revista de Girona*, 11, 1991. 51-63.

Villanueva, Jaime. *Viage literario a las iglesias de España*, tomo XXII. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1852.

Diálogo y encuentro cultural Mediterráneo: el Humanismo de Bernat Metge

Òscar O. Santos-Sopena

University of Maryland-College Park (EE.UU.)

UNED (Madrid)

*Si pudiéramos sacudir vigorosamente el árbol
genealógico del cristianismo nos caerían sobre la
cabeza los frutos más extraños y las ramas más raras*
Roger Bartra, Melancolía y cristianismo en el Siglo de Oro

El viaje cultural Mediterráneo, que representa el Humanismo de la Corona de Aragón, constituye unos de los aspectos principales que enlaza coherentemente con la temática de este volumen en el que se incluye nuestra investigación: *Escribir y persistir. Estudios sobre literatura en catalán (ss. XIV-XIX)*. La acción de escribir, para luego persistir, reconcilia una de las premisas más firmes de las primeras miradas humanistas en la Península Ibérica. Éstas ejemplares por mostrar un diálogo y un encuentro cultural en el Mediterráneo. Para un mayor entendimiento hemos de remontarnos a la figura del teólogo, pensador, pedagogo y escritor Ramon Llull (1232-1316) ya que ofrece, en torno al origen del Humanismo, una concordia doctrinal hecho fundamental a la hora de entender las consecuciones culturales en el *Mare Nostrum*.

Las miradas amplias de Lull nutrirán de pura trascendencia el comienzo de un movimiento que germina con ansias renovadoras. Es por esto, que Lull es considerado por la crítica ya un autor *prehumanista*. Entendemos esta categorización desde una mirada amplia, como los propios humanistas peninsulares y mediterráneos la veían. Lull bebe de varias tradiciones representando un excelente ejemplo de mancomunidad y de convergencia cultural en un Reino de Mallorca recientemente Reconquistado por los cristianos (31 de diciembre de 1229), donde las pervivencias árabes mantienen, en su justa medida, un diálogo con las raíces y el arte poético trovadoresco del que Lull era buen conocedor. El filósofo mallorquín proporciona una nueva manera de traducir, comprender y reproducir materiales de diferentes culturas; cosa que volverán a hacer los humanistas cuando logran recuperar la tradición grecolatina a través de la traducciones y la reinterpretación de ciertas reminiscencias clásicas, orientales y cristianas. Así pues, el escribir humanista, al retomar los clásicos, proporciona la mejor manera para persistir.

En este contexto aparece primero el Humanismo de la Corona de Aragón (Humanismo Catalán), para luego converger en un vaivén cultural orgánico y paralelo con el Humanismo de la Corona de Castilla (Humanismo Castellano)¹. La crítica ha debatido largo y tendido la capacidad productora del Humanismo hispánico; basando su argumento en particulares propias de la Península. Nosotros apoyamos su existencia por la riqueza de autores como Juan Fernández de Heredia (1310-1396), Bernat Metge (1350-1413), Enrique de Villena (1384-1434), Iñigo López de Mendoza - Marqués de Santillana (1398-1458), Juan de Mena (1411-56), Antonio de

Nebrija (1441-1522), Hernán Núñez de Toledo (1475-1553) o Juan Luis Vives (1492-1540) entre otros. Estas figuras literarias se dan la mano con otros autores que se aproximan al encuentro marítimo humanista, iniciado por Ramon Llull, en el que aparecen las categorías convergentes dentro del Humanismo Cristiano. Es la llegada a la Corona de Aragón, su producción y apoyo institucional, la que propicia un puente dialogado, ya muy fructífero, con todo el Mediterráneo y que abre las puertas de estas corrientes de pensamiento a las otras literaturas de ámbito peninsular. La literatura catalana, desde una mirada cultural, abre el panorama europeo a la literatura castellana ya que existen autores humanistas, que parten de una visión humanista anterior. El Humanismo de la Corona de Aragón es uno de los puntos álgidos de los Siglos de Oro de la literatura Catalana (siglos XIV y XV). A su vez, este movimiento parte de la recuperación cultural y filosófica del mundo clásico, precepto principal que compone el Humanismo italiano y francés. Sin embargo, en el caso catalán este movimiento es breve, aspecto que no desmerece su importancia ya que revitalizó las corrientes culturales y literarias anteriores. Cuando decimos que es un periodo efímero se ha de matizar, pues en realidad ocupa un siglo, desde las primeras obras de Bernat Metge (*Llibre de Fortuna e Prudència* publicada en 1381) hasta las novelas catalanas caballerescas del *Curial e Güelfa* (escrito entre los años 1432 y 1468) y el *Tirant lo Blanch* (escrita entre 1460 y 1464 por el escritor valenciano Joanot Martorell y concluida por Martí Joan de Galba cuya fecha de publicación es 1490).

En esta investigación queremos subrayar el ejemplo de diálogo y de encuentro cultural en el Mediterráneo por medio de la

introducción de las ideas humanistas en el dominio hispánico: ejemplificado a la perfección por el autor catalán Bernat Metge (1350-1413). Gracias al humanista catalán podemos entender la amplitud del diverso y heterogéneo conjunto cultural, que forma la Península Ibérica, gracias al encuentro y al viaje en ámbito hispánico y Mediterráneo, en el que convergen diversas tradiciones. Durante el Humanismo las relaciones culturales de la Corona de Aragón van a ser eje central de intercambio ideológico y de influjo instructivo para crear lo que denominamos un pensamiento *Panmediterráneo*. Proponemos que este momento álgido de la cultura occidental de la Corona de Aragón es ejemplo de innovación. Éste parte de la base de progreso en el ser humano siendo éstas premisas las que convierten al Mediterráneo en base principal para comenzar el entendimiento de la Modernidad occidental. Por eso, Bernat Metge, y su obra *Lo somni* (1396-99), son un ejemplo primordial para entender esta transformación a través de la concepción del sueño como tema, recurso y género literario.

El sueño² se empleará como excusa de algo que es subversivo, de lo que está en el limbo entre la visión real, mágica y fantástica; en donde aparece una carga emocional con un amplio desarrollo psicológico. Los autores que emplean el sueño lo usan como experiencia onírica, en consonancia con el dilema filosófico. El sueño es un género literario construido a partir de la tradición clásica aristotélica en la que encontramos el discurso filosófico. Asimismo forma parte de varias categorías y subdivisiones que lo hacen enraizar con la tradición grecolatina. Howard Rollin Patch observó en su obra *El otro mundo en la literatura medieval* (1956) cómo el sueño

era un género literario común en la Edad Media, con un fin religioso, moral o hasta escatológico. Maria Rosa Lida de Malkiel (1975) en un apéndice a este trabajo va a desarrollar lo que ella denomina "trasmundo" en las literaturas hispánicas proporcionando unos de los primeros panoramas críticos del sueño en los estudios hispánicos. Jacques Le Goff (1983) y Tullio Gregory (1985) han estudiado el uso del sueño en el contexto europeo y Julián Acebrón Ruiz (2004) lo analiza en la Península Ibérica medieval. También Geraldine Heng (2003) ha trabajado el tema de la magia en el Medievo en relación con varios géneros, entre ellos el sueño. Asimismo, el sueño como género y recurso artístico viene, trabajándose desde la tradición helenística y latina, aspecto examinado con detalle por Teresa Gómez Trueba (1999). El sueño es representado en la cultura grecolatina por medio de una alegoría, de un recuerdo, de una proyección de la memoria, de una reacción depositada en la vigilia, y de un trauma que viene directamente del subconsciente. Sin embargo, lo que carece de estudio es su conexión cultural y social en la Península Ibérica. Otros autores que han investigado y escrito sobre el sueño son Antonio Alatorre (1948), Antonio Vilanova (1973), Julian Palley (1983), Christopher Maurer (1990), Patricia Cox Miller (1998) y Alberto Blecua (2006). En todos ellos se discute la elección y la función del sueño como género literario. Esta forma de entender el sueño permite al autor una serie de licencias y posibilidades que si no entendiera el sueño como género literario sería del todo imposible poder expresarse con tal claridad y libertad. Entender el sueño como algo más que un motivo y un recurso literario, da una amplitud y una extensión extra al término que proporciona soltura, atrevimiento,

independencia y agilidad.

Teresa Gómez Trueba ya apunta a entender los sueños literarios como algo que se acerca al género literario del discurso filosófico. Categoría que sí nos parece el mejor hilo de unión ya que nos permite observar las características comunes de una tradición literaria peninsular. Sin embargo, es necesario tener presente sus amplias ramificaciones culturales de las que Gómez Trueba no hace mucha mención. El concepto del sueño, entendido como género literario, va a permitir una gran libertad ideológica, literaria y cultural. Por ejemplo, emplear este género va a significar poder contar hechos fantásticos, revelaciones, pensamientos políticos, apariciones y milagros religiosos -como son los sueños, las profecías y las visiones bíblicas-. El sueño va a permitir ese espacio de libertad personal. Por ello, los sueños son una manera indirecta y justificada de vincular los contenidos filosófico-morales con los acontecimientos socio-políticos y que a su vez tienen un amplio elemento didáctico. Por ese motivo, englobar mi investigación en torno al sueño tiene todo el sentido, por el encuentro de reminiscencias y de pervivencias que aparecen en el género literario del sueño, entendido dentro de la mirada del Humanismo Cristiano.

Para nuestro estudio miramos el Humanismo desde un fenómeno de producción cultural que valora la razón humana teniendo en cuenta la recuperación de ciertos de los aspectos de la Antigüedad clásica (siglo VIII a. C. al siglo V d. C.). Este movimiento destaca por el estudio de las letras humanas "litterae humaniores" (Xirau 12). Un Humanismo de carácter más filológico y literario que se basa en el amor por la tradición grecolatina y los estudios del

corpus de ésta y otras tradiciones que convergen en la concepción humanística, gracias a la traducción y, por consiguiente, la reinterpretación. Juan Signes Codoñer plantea en esta cita el diálogo amplio existente en la corriente humanista y que no deja de lado la figura de Dios ni la de Jesucristo. Por nuestra parte proponemos, en todas las manifestaciones culturales de la Península Ibérica, la existencia de un Humanismo Cristiano, que es el resultado de la unión de los valores clásicos con los cristianos. Éste supone un acercamiento en el que convergen estas dos tradiciones, aparentemente contradictorias, en las que se crea un discurso entrelazado. Gracias al neoplatonismo renacentista se presentan una serie de cambios socioculturales en las literaturas hispánicas. Las corrientes clásicas entran a través del diálogo comercial Mediterráneo que provoca un sincretismo cultural ya marcado en la Edad Media. Estas concurrencias proporcionan una visión única en la Península, que son a su vez elementos diferenciadores hacia una devoción moderna. La Península Ibérica es un gran amplificador de la perspectiva cristiana de la vida. De ahí que los elementos bíblicos lleguen al pensamiento, al arte y a la literatura siguiendo un patrón social muy marcado en comparación con el resto de Europa. Es la visión religiosa ya que la teología cristiana mantiene una relación con la creencia de los sueños proféticos (Gómez Trueba 178). Ésta vuelve a mirar a la Biblia dando valor a la persona. De este modo surge una nueva concepción del individuo: es la subjetividad carente en el pensamiento *pre cristiano*. Por ello, es necesaria la unión de la tradición clásica y de la Biblia con la tendencia humanista. Las dos son indispensables, ya que gracias a las derivaciones del canon

griego, por consiguiente del latino, y de los pasajes bíblicos, llegamos a la creación de unas obras mucho más amplias.

Pensemos en los siglos XVI y XVII como uno de los momentos del Humanismo Cristiano en la literatura castellana. Varios críticos han examinado esta doble vertiente que estamos proponiendo: Sagrario López Pozas (1997) plantea un movimiento cultural que parte de las pervivencias ya existentes en el mundo de Occidente. De ahí que aparezca una tensión entre lo sagrado y lo profano³. Por un lado, surgen *los hombres de Dios en la literatura* que proponen un Humanismo que parte de las corrientes de los jesuitas y de la entrada del influjo de pensamiento italiano por medio del viaje de esta orden religiosa según ya indicaba en varias de sus obras Miquel Batllori (1987). Por otro lado, la recepción del Humanismo Cristiano queda patente en las referencias a la Biblia y la Escolástica⁴. El elemento cristiano del Humanismo ejerce un vínculo con la tradición clásica acorde a la significación de la Biblia según Lida de Malkiel. Por ejemplo, este elemento lo vemos reflejado en el pensamiento de San Jerónimo que busca la legitimidad mediante el empleo de la cultura pagana para fines de carácter cristiano. La crítica ha expresado la relación cercana entre la tradición clásica y la Biblia; como explica Lida de Malkiel, estas dos tradiciones se unen y posteriormente se transforman en el imaginario cultural y colectivo⁵.

En el contexto medieval catalán surge el primer filósofo y escritor humanista: Bernat Metge. Es autor imitador de Ovidio, Cicerón y Virgilio; y que introduce los valores y las formas humanistas y renacentistas en la Península Ibérica. Ejemplo de este diálogo y encuentro litoral es la obra clásica humanista catalana *Lo*

somni (1396-99). Para comprender las categorías que plantea el humanista Bernat Metge es necesario retomar a Ramon Llull. En primer lugar, hay que tener presente que sus ideas eran clandestinas en la época de Metge ya que la influencia y presencia del pensador mallorquín en esa época era más bien escasa por ser considerado herético sospechoso por su visión amplia de la cultura y religión en el Mediterráneo.

Pensando en la vida del autor catalán, vemos que Metge nace en Barcelona en una familia que sirven especies en la vecina corte barcelonesa. Su madre quedó viuda muy pronto y se volvió a casar con Ferrer Sayol (Saiol) protonotario de la mujer del rey Pere III "el Cerimoniós", Elionor de Sicilia. El nuevo padre, que era un hombre culto y traductor del latín, fue el que le inició en la lectura de los clásicos, en el cultivo de las letras y en la carrera de funcionario real. En 1371 fue nombrado ayudante de registro en la Cancillería de la reina Elionor. Se convierte en escritor y funcionario real y comienza su carrera como pensador innovador e introductor del estilo humanista y renacentista en la literatura catalana. Comienza de esta forma una sólida carrera como funcionario real: primero como ayudante del registro, luego escribano del rey Joan I, y posteriormente, en 1390, secretario real del mismo monarca y de la reina Violant de Bar. Esta situación privilegiada le creó muchas enemistades, y que se transformaron en acusaciones de malversación de dinero público. Se sabe que en esta época fue procesado, pero desconocemos qué cargos concretos le imputaban en esta primera acusación.

Posteriormente le siguieron otros cargos en la administración pública; importantes para entender el papel crucial para las letras peninsulares. Por ejemplo, durante el reinado de Joan I, Metge actuó de embajador; entre febrero y abril de 1395 fue enviado a la corte pontificia de Aviñón, corte papal fundamental para su formación y crecimiento intelectual. En 1396, al cabo de dos meses de la muerte repentina del rey Joan I, comenzó un proceso por corrupción y traición, iniciado por la esposa del nuevo monarca María de Luna, contra treinta y ocho consejeros reales, entre los que se encontraba Bernat Metge, estando acusados presuntamente de haber aconsejado mal al rey, de haber aceptado sobornos, y considerarlos culpables de la muerte repentina del monarca. La muerte del monarca se había convertido en un tema problemático para la opinión pública ya que se creía que el alma del rey no había podido recibir la confesión ni los auxilios necesarios por su muerte tan repentina. Por ello se especulaba sobre la condena y la no salvación del alma del rey, hecho que suponía un problema moral y teológico cristiano. Este proceso duró hasta el 1398, y el sucesor de Joan I, su hermano Martín l'Humà (1396-1410), absolvió a todos los encausados. Bernat Metge pasa al servicio del nuevo monarca hasta su muerte. Tras la muerte del rey y la llegada de la dinastía de los Trastámara [en Castilla (1369-1555), en Aragón (1412-1555), en Navarra (1425-1479) y en Nápoles (1458-1501 y 1504-1555)] ya no tuvo más cargo oficial y murió en Barcelona en 1413.

Su *corpus literario*, aunque no muy extenso, se convierte en el mejor espejo de encuentro y diálogo de las tradiciones culturales mediterráneas. Metge, al trabajar en la *Cancilleria Reial* (1380), tenía

conocimiento de las tres lenguas oficiales de la Corona de Aragón: el latín, el catalán y el aragonés, aunque también se asomó al occitano-provenzal, el italiano y el francés.

TABLA: LISTADO DE OBRAS ESCRITAS POR BERNAT METGE

Poesía:

- *Sermó* (¿?)
- *Llibre de Fortuna e Prudència* (1381)
- *Medicina apropiada a tot ma.* (1396 ¿?)

Prosa:

- *Ovidi enamorat* (1381-88)
- *Valter e Griselda* (1388)
- *Apologia* (1395)
- *Lo somni* (1396-99)

Bernat Metge gracias a su humor, conformidad e innovación sobresale en este estadio introductorio del Humanismo en la Península Ibérica de tendencia homocéntrica. Así pues en 1381, con su texto en octosílabos titulado *Llibre de Fortuna e Prudència*, llega el momento de este preludio alegórico humanístico, en este caso a partir de la creación de un mundo fabulosos y fantástico para plantear cuestiones de carácter filosófico. En esta obra encontramos los esbozos del pensamiento y metodología humanista que produce una mirada global para explicar su viaje a la isla de la Fortuna para probar los primeros procesos abiertos en su contra.

Posteriormente con *Lo somni*, su gran trabajo humanista, la sincronía de tradiciones llega a su perfecto sincretismo. Este conjunto de sueños tendrá la misma intención de defensa para su acusación en este segundo proceso contra la muerte de Joan I. Es, pues, la llegada del Humanismo Cristiano; gracias al empleo de la forma que proviene

de la tradición Clásica y Bíblica del género literario del sueño. El texto de *Lo somni* se divide en cuatro libros: el primero es un debate entre Bernat Metge y el rey muerto, Joan I, sobre la inmortalidad del alma. El segundo es una justificación de los hechos ocurridos en la corte. Para hacer la apología más eficaz Metge razona el motivo de la aparición del rey, y por ello conocemos su destino en el otro mundo mostrando la identidad de sus acompañantes mitológicos (junto a Orfeo y Tiresias); para finalmente detallar las circunstancias de la muerte del monarca, convirtiéndose en una justificación. En el tercero, Tiresias condena a las mujeres y los amores de Metge; además Orfeo hace un balance de la vida del autor y describe el infierno según Virgilio. El cuarto libro es un elogio a las mujeres, siguiendo la descripción amplificada de las reinas de la Corona de Aragón en el que muestra los defectos del hombre y Tiresias expone las prácticas negativas de las mujeres hacia los hombres. Como destaca Martí de Riquer (1934), si seguimos la organización temática de Metge resulta muy difícil separar esta obra de los acontecimientos políticos, históricos y sociales contemporáneos. Para su exculpación, Metge emplea varias estrategias literarias y filosóficas: la ironía, la negación de la inmortalidad del alma, el elogio y todo lo engloba bajo el marco del género literario del sueño.

Su obra es una exculpación usando varias técnicas narrativas: escrita en primera persona, aparece la ironía, niega la inmortalidad del alma e identifica la vida como placer (Epicureismo) en la que emplea la experiencia onírica, en sentido amplio, como marco de referencia. El elemento cristiano aparece en la salvación del alma del rey muerto Joan I; el purismo y clasicismo de su estilo; la armonía

existente entre el uso de los clásicos y la Biblia; la percepción espiritual; y la concepción de la libertad humana. Todos estos aspectos hacen de este autor un ejemplo del Humanismo Cristiano; aspectos que ayudan a cubrir los tres temas principales de esta obra: la individualidad de la inmortalidad del alma humana, la amplitud de las acciones humanas en relación al castigo o al premio, y la posición de la mujer en torno a su bondad o maldad; convirtiéndose en objeto de placer para el hombre. Gracias a esta triple mirada Bernat Metge pretende recuperar su status social y político perdido, de ahí, que nos enfrentamos a puras contradicciones alrededor de la crítica social que plantea el autor. Siendo una obra que la lectura irónica es esencial para su comprensión y evitar el entendimiento de un lector ingenuo o superficial. Siendo éste el funcionamiento de dicho sueño, provocando, a la vez, un escenario concreto, un viaje y un puente literario, cultural y social fundamental dentro de los estudios Mediterráneos. Son ideas que persisten dentro de este encuentro cultural que incluye el Humanismo Cristiano y siempre partiendo del entendimiento de sus tres fuentes: la clásica, la italiana y la bíblica.

Para la escritura de *Lo somni*, Bernat Metge parte de los modelos clásicos latinos: ejemplos de esta tradición son las obras de Cicerón (106 a.C.-43 a.C.) *Somnium Scipionis*⁶, *De senectute*, *Laelius*, *Cato Maior* y *Tusculanae*; y la *Eneida* de Virgilio (70 a.C.-19 a.C.). Además se han de resaltar los textos amorosos de la *Metamorphoseon* de Ovidio (43 a.C.-17 d.C.), el *Factorum et dictorum memorabilium libri novem* de Publio Valerio Máximo (entre los siglos I a.C. y I d.C.), la *Consolatio philosophiae* de Boecio (480-524/525) y el *De Anima* de Casiodoro (485-580)⁷. Si pensamos

en la tradición italiana *Lo somni* parte del poema épico la *Divina Commedia* escrito por Dante Alighieri (1265-1321); del *Secretum* y *De remediis utriusque fortunae* de Francesco Petrarca (1304-74); y de *Il corbaccio*, *De genealogia deorum*, *De mulieribus claris*, *De remediis*, *Il comento* y *De casibus* de Giovanni Boccaccio. Asimismo Metge conecta con la tradición bíblica ya que incorpora aspectos del *Eclesiastés* o *Libro del Predicador* del Antiguo Testamento, y con la Patrística y la tradición: *De Civitate Dei contra paganos - libri XXII* de San Agustín de Hipona (354-430), *De Vita et Miraculis Patrum Italicorum et de aeternitate animarum* o *El libro de los diálogos* de San Gregorio Magno (540-604) y la *Summa contra gentiles* de Santo Tomás de Aquino (1224/25-1274). No obstante Metge no se queda solamente con la influencia de estas obras cristianas ya que dialoga también con el *Eclesiastés* y *Summa contra gentiles* de Santo Tomás y los *Diálogos* de San Gregorio. Metge retomará pasajes del Antiguo y Nuevo Testamento; y del Corán, cosa que también hacía el beato mallorquín Ramon Llull. Además, entre los referentes literarios más importantes de la obra de Metge, encontramos los autores adscritos al Epicureismo, entendido como la negación de la inmortalidad del alma y la identificación de vida como placer. Con estas referencias reafirmamos la conexión de Metge con los valores cristianos.

La lengua y estilo de Metge es muy característico ya que parte del buen gusto. La prosa intelectual de Metge se caracteriza por la precisión, porque era secretario de la Cancillería y estaba acostumbrado a redactar documentos de la curia, que debían ser escritos con claridad y rigor. El léxico que emplea es preciso e incorpora muchos latinismos. Es una prosa selecta y ajustada con una

sintaxis muy clara y que imita-plagia la latina; por ejemplo, en la adjetivación rica y nítida (Metge 106), el uso de hiperbatones discretos (87) y una tendencia en poner al final de la frase el verbo (35). Además, cuando escribe frases largas el uso de la clausura es muy cuidada, con frases equilibradas y con grandes enumeraciones (116). Metge emplea en la construcción de las escenas en el libro I y II un discurso mixto como técnica narrativa ya que mezcla conversación y narración. El diálogo es fingido; siendo éste pausado y discursivo, muy pocas veces llega a una gran rapidez (34-37). Asimismo por medio del discurso directo – influencia del diálogo de Cicerón (77-78) – Metge vuelve a mostrar la familiaridad que tenía con los textos clásicos (42), la habilidad y la gracia que tiene para subvertir cualquier proposición hacen que sea un escritor singular, un caso aparte, y que se nos presente a través de sus obras como el hombre que es "de naturaleza de anguila" (137), que siempre dice y defiende lo que le conviene. Pensemos en el final del libro IV que hay un juego en el tiempo siendo Metge el que se despierta del sueño (140-41).

Esta reflexión del encuentro y del viaje cultural de Bernat Metge muestra el cambio de escenario y de lenguaje narrativo donde la memoria adquiere importancia en el concepto onírico del despertar. La dualidad de encuentro y el viaje cultural que supone la obra de Bernat Metge parte de la doble mirada con la dificultad en torno a las pervivencias y reminiscencias, además del lenguaje, temático, estilo y categoría genérica solamente apto para un lector cuidadoso, inteligente, observador y conocedor de todas estas múltiples categorías y referencias. Bernat Metge acepta la verdad oficial a la

que es sometido, sin embargo, por el texto nos encontrarnos con diversas reticencias aunque sean de carácter sutil. Hemos hablado de la finalidad personal y literaria de la obra; y de su belleza y precisión que ayudan a la motivación gracias a una escritura con rigor y claridad. Dejando claro la conexión con el registro y la cultura clasicista dándole autoridad al autor para su defensa, pero a la vez crítica unos valores y situación social en crisis. Aunque siempre nos quedará la duda ya que al final del libro IV el autor-narrador-protagonista se despertará de este sueño-visión (Metge 141); una excelente técnica narrativa que dejará libre al lector para la interpretación de lo acontecido y explicado por parte de Metge; autor que vivió plenamente su tiempo, tuvo una concepción del mundo desde un punto de vista global, y fue el primer escritor catalán que supo captar los cambios del gusto literario y que no escribía para el gran público, sino para una audiencia seleccionada. Un público resultado del encuentro y del diálogo existente en el Mar Mediterráneo.

© **Òscar O. Santos-Sopena**

Bibliografía

- Acebrón Ruiz, Julián. *Sueño y ensueños en la literatura castellana medieval y del siglo XVI*, Cáceres, U de Extremadura, 2004. Print
- Ariza Canales, Manuel. *Retratos del Príncipe Cristiano: De Erasmo a Quevedo*. Córdoba: U de Córdoba, 1995. Print
- Batlloori, Miquel. *Humanismo y Renacimiento: Estudios Hispano-Europeos*. Barcelona: Ariel, 1987. Print
- Blecua, Alberto. "De la *Razón de amor* a un sueño anónimo del siglo XVI." *Signos viejos y nuevos*. Barcelona: Crítica, 2006. 135-54. Print
- Butiñá Jiménez, Julia. "El Humanismo catalán en el contexto hispánico." *Corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures*, 37.1 (2008): 27-71. Print
- Butiñá Jiménez, Julia y Antonio Cortijo-Ocaña. *L'humanisme a la Corona d'Aragó: en el Context Hispànic i Europeu*. Potomac: Scripta Humanistica, 2011. Print
- Cox Miller, Patricia. *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*. Princeton: Princeton UP, 1998. Print
- Curtius, Ernst Robert. *Literatura europea y Edad Media latina*. 2 vols. Trad. Margit Frenk y Antonio Alatorre. México: FCE, 1948. Print
- Gómez Trueba, Teresa. *El sueño literario en España: consolidación y desarrollo del género*. Madrid: Cátedra, 1999. Print
- Gómez Trueba, Teresa. *El sueño literario en España: consolidación y desarrollo del género*. Madrid: Cátedra, 1999. Print
- Gregory, Tullio. *I sogni nel medioevo*, Roma, Edizione dell'Ateneo, 1985. Print
- Heng, Geraldine. *Empire of Magic: Medieval Romance and the Politics of Cultural Fancy*. New York: Columbia UP, 2003. Print
- Le Goff, Jacques. «Los sueños en la cultura y la psicología colectiva del Occidente medieval», en su *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid: Taurus, 1983, 282-288. Print
- Lida de Malkiel, María Rosa. *La tradición clásica en España*. Esplugues de Llobregat: Ariel, 1975. Print
- López Poza, Sagrario. "Quevedo, humanista cristiano." *Quevedo a nueva luz: Escritura y política*. Málaga: U de Málaga; (1997): 59-81. Print
- Maurer, Christopher. "'Soñé que te... ¿Dirélo?'. El soneto del sueño erótico en los siglos XVI y XVII." *Edad de Oro*, 9 (1990): 149-67. Print

- Metge, Bernat. *Lo somni*. Eds. Marta Jordà, prólogo de Giuseppe Tavani. Barcelona: Edicions 62, 1998. Print
- Palley, Julian. *The Ambiguous Mirror: Dreams in Spanish Literature*. Valencia: Albatros Hispanófila, 1983. Print
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española* 22 (2001). Web. 9 May 2012.
- Riquer, Martín . *L'humanisme Català, 1388-1494*. Barcelona: Editorial Barcino, 1934. Print.
- Rollin Patch, Howard y María Rosa Lida de Malkiel. *El otro mundo en la literatura medieval*, México: FCE, 1956. Print
- Rummel, Erika. *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*. Leiden: Brill, 2008. Print
- Sánchez Latorre, Mario. "El problema del humanismo en Ortega y Gasset." *Atenea* 124 (1956): 44-47. Print.
- Signes Codoñer, Juan. *Antiquae Lectiones: El Legado Clásico desde la Antigüedad hasta la Revolución Francesa*. Madrid: Cátedra, 2005. Print
- Vilanova, Antonio. "La genesis de *Lo Somni* de Bernat Metge." *BRABLB* 27 (1973): 123-56. Print
- Xirau, Ramon. "Humanismo en la Biblia." *Diálogos: Artes/Letras/Ciencias Humanas*, 62 (1975): 12-18. Print

.

Notas

¹ En la presente investigación el término Humanismo de la Corona de Aragón se utilizará con frecuencia en vez de Humanismo Catalán. Por tratarse de un trabajo que examina la materia desde una perspectiva histórica y cultural entendemos que el concepto que se ajusta más a nuestra metodología es el de Humanismo de la Corona de Aragón; por la amplitud geográfica que ofrece ya que el Humanismo Catalán se limita más a la cuestión cultural y literaria del dominio lingüístico de la lengua catalana; aspecto que, aunque es interesante, no nos ocupa en esta investigación. Lo mismo va a ocurrir con el Humanismo de la Corona de Castilla que refleja y se ajusta mejor al componente, ya no lingüístico, sino cultural, histórico y político de los límites geográficos de la Corona de Castilla.

² Encontramos, por ejemplo, los textos médicos y sus referencias con el sueño; el grupo de investigadores, bajo la dirección de Leonardo Funes, han trabajado este aspecto. Por un lado, Bernardo Grodonio ha investigado en relación con *La Celestina* en el caso de la enfermedad de amor (el encuentro soñado de gran valor onírico y teatral-dramático); como por ejemplo cuando el sueño se relaciona con la locura. Por otro lado, Petrus Hispanus relaciona el sueño con la idea de mal de amor.

³ Ariza Canales plantea cómo Erasmo de Rotterdam y Juan Luis Vives se convierten en los grandes pedagogos humanistas, donde el proceso de aprendizaje se convierte en función primordial; y la lectura de la literatura de ficción se reconcilia en una novedosa forma de enseñanza retórica desde la moralidad (Ariza Canales 11–44). Igualmente hay que remarcar la elocuencia de esta nueva forma de percibir la realidad. Véase la obra dedicada a Carlos V en la que se marcan los preceptos para la educación del buen príncipe cristiano titulado *Institutio Principis Christiani* (1516) de Erasmo. Algunos autores humanistas defienden un acercamiento más íntimo a los clásicos, otros el sentimiento más laico y otros siguen a uno u otro autor (Signes 283–84). Esta situación va a ajustarse a la nueva situación cultural, histórica, política y social de la Península Ibérica; donde existen varias influencias del pasado clásico, pero también de un presente concreto; todo bajo el manto del género literario del sueño.

⁴ La escolástica es un ejemplo importantísimo por intentar explicar la revelación cristiana; en él se hace patente un fuerte componente contradictorio entre fe y razón, basándose en la autoridad, el abandono a primera vista del empirismo y de la ciencia, aunque no hemos de olvidar al pensador Roger Bacon (1210–92) considerado el gran defensor de una ciencia de carácter experimental, Alberto Magno (1206–80), o el sentido aristotélico de la ciencia de Juan Duns Escoto (1266–1308). Todos estos aspectos partiendo de una base de filosofía helenista y de la concepción científica judía y árabe. Hay que hacer referencia a la filosofía clásica aristotélica como punto de partida. Es el intento de utilizar la filosofía grecolatina para comprender la revelación cristiana, partiendo de un enfoque puramente religioso. Esta corriente filosófica, dentro de la teología, es esencial para entender el pensamiento medieval ya que parte de la subordinación de la razón a la fe. Autores como Anselmo de Canterbury (1033–1109), Alberto Magno, Tomás de Aquino (1225–1274), Juan Duns Escoto o Guillermo de Ockham (1280/1288–1349) son la base de este pensamiento en el que también es de obligación incluir la visión jesuita, dominica y franciscana.

⁵ El carácter filosófico de esta corriente humanística radica en la visión epistemológica que une la corriente antropológica del humanismo con la cristiana. Entendiendo epistemología como la rama de la filosofía cuyo objeto de pensamiento es el conocimiento; compuesto de verdades y creencias. De ahí que las circunstancias históricas, psicológicas y sociológicas que nos llevan a obtener cualquier conocimiento se entrelazan con los criterios de justificación y validación propios de una metodología propia.

⁶ Bernat Metge en su defensa discursiva, subcategoría del discurso filosófico, emplea el concepto del sueño inspirado por el *Somnium Scipionis* de Cicerón (Metge 45) que el propio Joan I le había hecho leer y comentar al propio Metge en Mallorca. En el mismo libro el monarca, que está representado por la esencia de una imagen fantasmagórica, como si de una visión bíblica o medieval se tratase, de Joan I, le hace pensar en la continuidad del Escipión africano cuando aparece (45–46). Cabe remarcar que la inspiración es relativa ya que dista, en el plano general, bastante de la obra ya que es un sueño que discrepa de la concepción medieval siendo su alegoría muy diferente. Metge toma la visión del sueño como escenario siendo éste un recurso literario de influencia platónica para crear un ambiente-escenario localizado espacialmente y cronológicamente concreto; aunque siguiendo la tendencia onírica de la tradición clásica del sueño. Metge como protagonista

finje estar desorientado creando un viaje onírico que le trasporta al encuentro con los diferentes personajes. Es un mundo ficticio que se entremezcla con lo real y que combina el pasado con el presente en la atmósfera que se acaba creando.

⁷ La visión del libro I es una reminiscencia del sueño de Cicerón titulado *De senectute* y otras obras como *Laelius*, *Gato Maior* y *Tusculanae*; los textos amorosos de la *Metamorphoseon* de Ovidio (43 o 59); la *Consolatio philosophiae* (consolación en la desdicha e instrucción sobre la verdadera felicidad) de Bocio; el *Factorum et dictorum memorabilium libri novem* de Valerio Máximo; el *De Anima* de Cassiodori; y la *Eneida* de Virgilio.

La virginidad y el matrimonio: notas sobre la difusión y la transmisión de algunas vidas de santas en la Corona de Aragón^{1*}

Marinela Garcia Sempere
Universitat d'Alacant

Introducción

La función didáctica y, por extensión, ejemplar de la literatura medieval predomina especialmente en los textos hagiográficos, por encima incluso de su posible intención propagandista o de la consideración de los santos como protectores. Los santos transmiten la idea de sufrimiento, de renuncia, de sacrificio por amor a Dios, pero el valor ejemplar es el que predomina. En la ejemplaridad encarnada por mujeres, suele concentrarse el ideal que el pensamiento de la Iglesia había ido configurando sobre ellas, y que se refleja, especialmente en las santas y las mártires de los primeros tiempos, en la fuerza y la determinación con las que defienden no sólo su fe, sino también su virginidad y su castidad, valores por excelencia en el pensamiento cristiano. Por ello, las jóvenes vírgenes, las que abrazan la vida eremítica, las esposas castas o las que acaban en un retiro conventual son modelos frecuentes en textos surgidos de los pensadores de la Iglesia.² Nos centraremos aquí en algunas vírgenes mártires de la *Legenda Aurea* (LA) del dominico Jaime de Vorágine tal y como aparecen en la versión catalana de esta obra, especialmente algunas de las más conocidas.

Desde los primeros tiempos del cristianismo se establece una dicotomía sobre si el ideal de vida del cristiano es el de la virginidad o el de la vida en matrimonio. El antiguo testamento, los evangelios y las cartas de san Pablo dan argumentos en ambos sentidos. El pensamiento más ortodoxo de la Iglesia defendía que el estado ideal del cristiano, aquel que le permite de manera ascética elevarse hacia Dios es el de la virginidad, y así se observa por ejemplo en el *Adversus Jovinianum* de san Jerónimo, que critica duramente el matrimonio y, al tiempo, a las mujeres, y que propugna la virginidad y el rechazo de la alianza matrimonial. Sin embargo, otros autores como san Agustín no eran tan extremos y consideraban el matrimonio como necesario, como un mal menor, puesto que aunque implicaba la relación sexual, ésta se toleraba pues tenía como finalidad la procreación; tenía, por tanto, efectos positivos ya que el matrimonio controlaba la sexualidad y la descendencia.³ Así pues, a partir de la reforma Gregoriana de hacia el año mil, que afirma el carácter sagrado del matrimonio, progresivamente se va imponiendo el modelo del matrimonio cristiano, por encima de la opción celibataria, un matrimonio en el que la castidad y las restricciones a las relaciones sexuales son extremas, puesto que su función es, como se dice repetidamente, la de la reproducción y el control de la sexualidad.⁴ Pero los defensores de la opción del celibato no desaparecen.⁵ Mas tarde, en el siglo XVI, los escritos de Erasmo y de Vives, entre otros, establecen unas premisas para la instauración definitiva del matrimonio como modelo social, en el que las restricciones al amor se suavizan y se generaliza la aceptación de este modelo de vida.

En este contexto las literaturas románicas ven aparecer un número considerable de escritos sobre la educación de las mujeres, el

elemento débil de la pareja, el que se ha de controlar, con numerosas recetas para su comportamiento, tanto en la pareja como en los otros estados sociales en los que puede encontrarse, basados fundamentalmente en las normas de la vida monástica de los conventos de monjas. Muchos también sobre el matrimonio, que siguen exponiendo los peligros y la necesidad de este estado, y que dan consejos a los casados.

Aunque Jesús predicaba que hombres y mujeres eran iguales ante Dios, los evangelios pronto recogen la inferioridad de la mujer respecto al hombre, la necesidad de que sea sumisa y obediente a su marido y así se reflejará en los escritos de que hablamos. Así, por ejemplo, en el texto de Boccaccio que traduce Bernat Metge para regalarlo a una amiga suya casada, en la carta introductoria indica cuáles han de ser las virtudes de una esposa, y le explica que la historia que ha traducido para ella se basa en las virtudes de la paciencia la obediencia y el amor conyugal (Badia/ Lamuela 125). La obediencia de Griselda llega, como es sabido, a extremos un tanto exagerados. Sobre esta historia tan impactante Ruiz Domènec afirma:

Ambos (Walter y Griselda) son por tanto verdugos y víctimas de un sistema que impele a los hombres a mantener a raya a las mujeres (aunque fuera a palos) y a las mujeres a fomentar su ansia maternal dejándose humillar. [...] Después de esta explicación del terrible cuento del *Decamerón* podemos finalmente creer que, mientras se debatía en Europa el sentido del matrimonio, Boccaccio alertó a los hombres y a las mujeres del error que suponía avanzar en ese territorio sin las debidas precauciones, pues a menudo el amor se tiñe de amargura, y las relaciones humanas se convierten en un verdadero infierno. (140).

Si el cuento de Boccaccio ironizaba sobre los extremos a los que podía llevar el comportamiento matrimonial, lo cierto es que recoge, como en otros muchos textos sobre el tema, que en el matrimonio el

papel dominante le estaba concedido al marido y la esposa tenía que ser sumisa, obediente y paciente, virtudes a las que se suele añadir también que ha de ser humilde, casta, piadosa y misericordiosa.

A pesar de que, como decimos, progresivamente se había ido imponiendo el modelo de matrimonio cristiano, hasta el siglo XVI no se establece una clara defensa de éste frente a la vida célibe, como se puede ver en los escritos de Erasmo,⁶ y muchas obras todavía presentan la vida virginal como modelo a seguir. En los textos que consideraremos a continuación, sin duda la opción de la virginidad y de la vida célibe se presentan como una forma de vida incuestionable y un número considerable de santas optan por este modelo, que prefieren al del matrimonio.

Algunas vidas de santas

La LA es una colección hagiográfica que constituye un inventario definitivo hasta entonces. Establecida por Voragine en el siglo XIII, en un primer momento estaba formada por ciento ochenta y dos capítulos, pero con el tiempo se van añadiendo otros, de forma que en algunas obras hay desde seis hasta sesenta y seis más. Parece que desde el primer momento fue muy leída, y era una de las obras de mayor difusión en el siglo XV. Se tradujo muy tempranamente a las lenguas románicas y en catalán, por ejemplo, también contó con numerosas ediciones en el siglo XVI. Como apunta Bussel Thompson (1990 98), «Influye en los valores que se destacan de los varios santos que retrata Jacobus. Y se ha notado, por ejemplo, que el prejuicio contra el matrimonio y el sexo que se manifestaba entre las mujeres a partir del siglo XIV (y por el XV) es obsesión derivada

directamente de la *Legenda aurea* (Reames 206-207)».7

Si exceptuamos las páginas dedicadas a la 'virgen' María, hay treinta y dos vidas de santas, dos de las cuales en lugar de dar un nombre propio sólo dicen virgen o vírgenes. Más de la mitad corresponden a vidas de vírgenes. En muchos casos van acompañadas de un texto inicial con la etimología del nombre correspondiente, que menciona las virtudes más relevantes; la humildad, la mansedumbre, la paciencia, etc., aunque después, en el relato predominará la defensa de la fe y la virginidad.

En efecto, muchas de las mártires de las primeras épocas del cristianismo, bajo el imperio romano, son doncellas que defienden una religión y un estilo de vida diferentes. Son vírgenes muy jóvenes, —entre los trece y los quince años —, nobles, bellas y ricas (Lucía, Inés, Águeda, Margarita, Cristina, Beatriz, Eugenia, Eufemia, Justina, Catalina y otras). Las vidas se presentan con unos componentes narrativos no faltos de atractivo: estas heroínas son mujeres bellas, nobles, con cualidades admirables, capaces de mantener debates dialécticos profundos y de rebelarse contra el entorno que las rodea, pero también de viajar, de disfrazarse, de abandonarlo todo.

La virginidad era una virtud que, como se ha dicho, constituía en muchos casos el modelo de vida a seguir recomendado por una línea de pensamiento de la Iglesia. En el caso de las mujeres, además, la virginidad estaba muy relacionada con la imagen que daba la Iglesia del cuerpo virginal; íntegro, es decir completo, con el himen, tal y como lo había creado Dios. También se consideraba que la vida virginal reducía la especial culpabilidad de las mujeres en el pecado original, que la vida virginal las redimía de sus defectos (Warner 118).

De una defensa estricta de la virginidad deriva la misogamia, o aversión al matrimonio, que también está bien representada en la LA. Por ello, en muchos casos, las santas no sólo se muestran defensoras de la virginidad y de la castidad, sino que manifiestan una negación explícita a contraer matrimonio, incluso en los casos en que aparentemente el matrimonio no implica ningún problema. Veamos algunos ejemplos:

Àgata verge, fo franca per pensa e per cors molt bela. En la ciutat de Catenès; e colia Déus totstemp ab tota sentedat. Mas En Quincià, qui era cònsol de Cicília, con él fos home no-noble e luxuriós e avar, qui orava ýdoles, Senta Àgata s'esforsava de pendre per muler; per so que él, qui era no-noble, que fos per ela temut; e per so cor era luxuriós, que usàs de la belesa d'ela; e cor era avar, que pogés raubar les riqueses d'ela; e cor era ydolatrià, que la fesés sacrificar als déus. Per què él la féu venir a si. (Maneikis i Neugaard 260, I)

[Ágata virgen, fue franca de pensamiento y de cuerpo muy bella. En la ciudad de Catenès; y veneraba a Dios siempre con gran santidad. Mas Quincià, que era cónsul de Cicília, como fuera hombre no-noble y lujurioso y avaro, que adoraba ídolos, a Santa Ágata se esforzaba por tomar como mujer; para que él, que era no-noble, que fuera por ella temido; y para que, como era lujurioso, que usara de su belleza; y para que, como era avaro, que pudiese robar las riquezas de ella; y para que, como era idólatra, que la hiciera hacer sacrificios a los dioses. Por todo ello, la hizo venir a él].

Águeda es una joven de familia ilustre de quien se encapricha el cónsul de Sicilia. Como ella le rechaza, él intenta prostituirla y la envía a un burdel, pero no consigue su objetivo y entonces le aplica tormentos horribles, algunos relacionados también con el sexo, como cortarle un pecho.

Inés es mansa, suave, humilde, piadosa y misericordiosa, según dice la etimología que encabeza la vida. Con trece años la pretende el

hijo del pretor que, esta vez, no se presenta como malvado. Sin embargo, ella le rechaza y le dice que ya tiene otro esposo, cuyas virtudes son inigualables:

On ela li comensà a lauzar lo seu amador de V coses que són requerigudes, especialment en esposes, so és: en noblesa de lynatge, et en resplandor de belesa, e n gran bastament de riqueses, e en forteza, e en poder, e en fermetat, e en noblesa d'amor (173, I)

[Ella le comenzó a loar a su amador por cinco razones que son requeridas, especialmente en esposas, esto es: en nobleza de linage, y en resplandor de belleza, y en gran suficiencia de riquezas, y en fortaleza, y en poder, y en firmeza, y en nobleza de amor]

Este esposo con el que no se puede competir es Jesús. El muchacho enferma y su padre hace que lleven a la joven a un prostíbulo para que él y sus amigos se diviertan con ella, pero no lo consiguen. Esta santa representa una de las opciones de la vida virginal, la del matrimonio místico con Jesús.

Estas dos santas son bellas, jóvenes, nobles, valientes y con una gran elocuencia; en el momento del matrimonio lo rechazan. Se trata de heroínas, de personajes atractivos, ahora bien, con respecto al tema de la virginidad y el matrimonio, representan una postura muy ortodoxa; la de la virginidad, y en el caso del matrimonio, la misogamia, porque el único matrimonio que se ve con buenos ojos es el místico. Julián y Basilisa, Alejo, Margarita o Pelagio también se enfrentan a matrimonios que, aunque no tienen, en principio, ningún problema para llevarse a cabo, son rechazados por los protagonistas. En otros casos, como el de santa Anastasia, encontramos a mujeres casadas que evitan la unión con el marido desde que se hacen cristianas, para practicar la castidad.

Así, aunque en estos relatos también se habla de otras virtudes como la mansedumbre, la misericordia, la elocuencia y el valor, y se dan consejos contra las tentaciones, domina sin embargo la exaltación de la virginidad, la castidad y la misogamia.

Ejemplos en la literatura catalana

Estas santas, modelo de virtudes, con vidas a veces llenas de peripecias y de aventuras, no son sólo objeto de los relatos hagiográficos, aparecen, también, como otros personajes conocidos, en textos literarios, tal y como lo hacían los héroes, las parejas de amantes clásicos y otras figuras admiradas. Citaremos algunos ejemplos extraídos de algunas de las obras más conocidas de la literatura catalana. En el *Romanç d' Evast e Blanquerna* leemos:

Blaquerna —digué Natana—, com podreu sostenir tant de temps tan aspra vida en llocs salvatges com us proposeu?

Blaquerna respongué:

—¿Qui feia sostenir tribulacions i mort a **santa Caterina** i a **santa Eulàlia** i a **santa Margarida** i a les altres santes verges màrtirs que per amor del meu estimat Jesucrist es deixaven turmentar, cremar, penjar i matar? Si elles, que eren de poca edat i dones, per gràcia de Déu sostenien totes aquestes coses i més que en desijaven sostenir, jo que sóc home, no podré sostenir en l'ermitage fam, set, calor, fred i por per amor del meu Senyor? (ed. De Soler i Santanach 113)

—[Aloma] Bell fill Blaquerna, en la guarda e en la mantinença te coman e't present de la **Verge** gloriosa e de les sues vertuts, per les quals son ajudats e guardats tants peccadors. La sua mare **santa Anna** e lo sant baró **Josep ab Arimatia**, qui demanà lo cors de Jesuchrist, sien en ta ajuda; **santa Catherina**, **santa Eulàlia**, **santa Magdalena**, **santa Margarita**, **santa Clara** e totes les altes santes, a totes te coman e en lurs mans sies tu mes.

(121-122)

[Blaquerna —dijo Natana—, como podréis sostener tanto tiempo tan áspera vida en lugares salvajes como os proponéis?]

Blaquerna respondió:

—¿Quién hacía sostener tribulaciones y muerte a santa Catalina y a santa Eulalia y a santa Margarita y a las otras santas vírgenes mártires que por amor de mi estimado Jesucristo se dejaban atormentar, quemar, colgar y matar? Si ellas, que eran de corta edad y mujeres, por gracia de Dios sostenían todas estas cosas y más que deseaban sostener, yo que soy hombre, no podré sostener en el ermitage hambre, sed, calor, frío y miedo por amor de mi Señor?

—[Aloma] Bello hijo Blaquerna, en la guarda y en el mantenimiento te encomiendo y te presento de la Virgen gloriosa y de sus virtudes, por las cuales son ayudados y guardados tantos pecadores. Su madre santa Anna y el santo barón José de Arimatea, quien pidió el cuerpo de Jesuchristo, te ayuden; santa Catalina, santa Eulalia, santa Magdalena, santa Margarita, santa Clara y todas las otras santas, a todas te encomiendo y seas puesto en sus manos.]

Más tarde, en el siglo XV l'*Espill* de Jaume Roig dice:

pren... la penitència de **Magdalena**; de la gran **Elena**, el pelegrinatge; l'hospitalitat i cura dels pobres d'**Isabel**, reina, comtessa i menoressa franciscana; **de Caterina, Tecla, Marina, Anastàsia, Agnès i Llúcia**, la virginitat amb la caritat i el martiri per la fe. (Carré 567).

[toma... la penitencia de Magdalena; de la grande Elena, el peregrinaje; la hospitalidad y el cuidado de los pobres de Isabel, reina, condesa y menoreza franciscana; de Catalina, Tecla, Marina, Anastasia, Inés y Lucía, la virginidad con la caridad y el martirio por la fe].

I en el *Tirant lo Blanc*:

Trobam escrites les batalles d'Alexandre e Dari [...] los sants

miracles e actes admirables dels apòstols, màrtirs e altres sants; la penitència de **Sant Joan Baptista**, **Santa Magdalena** e de **Sant Pau ermità**, e de **sant Antoni**, e de **Sant Onofre**, e de **Santa Maria Egipcíaca**. E moltes gestes e innumerables històries són estades compilades per tal que per obliuó no fossen delides de les penses humanes (Riquer 115).

[Encontramos escritas las batallas de Alejandro y Darío [...] los santos milagros y actos admirables de los apóstoles, mártires y otros santos; la penitencia de San Juan Bautista, Santa Magdalena y de San Pablo ermitaño, y de san Antonio, e de San Onofre, y de Santa María Egipcíaca. Y muchas gestas e innumerables historias han sido compiladas para que por olvido no fuesen borradas del pensamiento humano]

Como ya apuntó Badia (2005, 126), «Els tres herois de ficció de la narrativa lul·liana, Blaquerna, Natana i Fèlix, són militantment verges. Els dos primers renuncien al matrimoni segons un ideal de santedat marcat per la continència, el tercer exulta en la puresa». Aunque en Blanquerna y Natana se presenta un caso de matrimonio espiritual (Rubio), casto, Blanquerna rechazará la opción matrimonial que le propone Natana y optará por el celibato, que comienza con la vida eremítica. Cuando anuncia esta decisión a su madre, ella se asusta y le pregunta qué hará tan solo. En el fragmento se ve la respuesta del protagonista. Aquí las santas, predominantemente mártires, representan la virginidad, la castidad y una fuerza que él, que es hombre, tendrá sin duda. Se trata en general de vírgenes mártires muy conocidas, como Catalina, Eulalia o Margarita.

En el siglo XV, al final del libro tercero del *Spill*, cuando Jaume Roig ironiza sobre los textos de defensa de las mujeres, habla de reinas, emperatrices, mujeres importantes y, nuevamente, de mártires, entre ellas santa Tecla, muy venerada en la Corona de Aragón, aunque no aparece en la LA primera, y nuevamente Catalina, Marina, Inés o Lucía, mártires que siguen el patrón de las que hemos

mencionado al principio y las que mencionaba Blanquerna.

En el caso de *Tirant lo blanc*, para iniciar un texto en el que se contará para empezar la vida de un caballero guerrero que opta por la vida eremítica (Willem de Varoic), se recogen vidas de santos eremitas y penitentes, pero no aparecen las vírgenes, aunque la vida eremítica de los santos en cuestión también implica la castidad o la virginidad.

Difusión

Sabemos que la cantidad de manuscritos conservados de una obra representa sólo un porcentaje muy bajo de los que realmente circulaban. Aún así, en el caso de la *Legenda Aurea* (LA), además de los manuscritos y las ediciones impresas en latín, conservamos, prácticamente íntegros, cinco manuscritos catalanes, otro incompleto pero muy extenso, otro extenso pero con vidas procedentes de otras tradiciones, numerosos textos fragmentarios y varias ediciones del XVI.⁸

La traducción catalana de la LA se hizo en el mismo siglo XIII, y la conocemos ahora con el nombre de *Vides de sants Roselloneses* (Maneikis i Neugaard). La difusión no menguó en los siglos sucesivos, puesto que pasa a la imprenta con el título de *Flos sanctorum*. Fue una fuente importante del *Recull de exemplis e miracles, gestes e faules e altres ligendes ordenades per ABC* (Ysern). En el siglo XV conocemos, además, el *Cançoner sagrat de vides de sants*⁹ que recoge en forma de gozos muchas de las vidas de la LA. Además,

algunas vidas se difundían en otras compilaciones y en versiones independientes.¹⁰ Hay que decir que, después de las ediciones que se hicieron en el siglo XVI la LA dejó de editarse, substituida por las versiones castellanas de los textos de Villegas y Ribadeneira (Garcia 2012a). Algunos santos continuaron siendo muy conocidos y aparecen en poesías de certámenes, gozos, etc., otros no. Así pues, con esta difusión del género en romance, podemos decir que, en efecto, las vidas de aquellas mártires circulaban de una manera abundante en la corona de Aragón y eran bien conocidas.

En el caso de Margarita, no sólo sabemos que aparece en todos los manuscritos completos en catalán de la LA, en el fragmentario de Ripoll, en las dos ediciones incunables y en la edición de 1520.¹¹ Además, diferentes manuscritos desde finales del siglo XIII conservan la vida de la santa, que circulaba en la versión en prosa y en otra rimada. La leyenda de santa Margarita era muy popular en francés y en provenzal. Aparece en el *Cançoner Sagrat de vides de sants*. Vicent Ferrer le dedica un sermón y refleja cómo le gustaba en el pueblo escuchar la vida de la santa. Se caracteriza en la etimología como virgen, humilde, y con fortaleza de ánimo, y más adelante se destaca su paciencia. Su padre la rechaza porque se bautiza, y vive en el campo como una pastora. Con gran fuerza de ánimo se defiende de los ataques del prefecto, que se enamora de ella, y le responde que es libre, noble y cristiana. Enfadado porque ella intenta con su discurso convencerlo que se haga cristiano, la somete a martirios terribles. En el proceso del martirio, tiene una visión del demonio en forma de dragón, al cual vence. Soporta todos los martirios y finalmente es decapitada.

La vida de Catalina, se encuentra en cuatro de los cinco

manuscritos completos de la LA (sólo falta en el del Escorial, y probablemente estaba en la parte que ha desaparecido), en el de Ripoll, en algunos fragmentarios, en los incunables y en la edición de 1520. Además, hay, oraciones, gozos y un sermón de san Vicente Ferrer sobre la santa. Catalina de Alejandría es el modelo de mujer culta sabia, muy experta en la oratoria y capaz de convencer a sus oponentes sin esfuerzo, todos los sabios que el prefecto le pone delante, especialmente admirada por su elocuencia. Se trata de una vida muy conocida, creada a base de muchas leyendas, que en algunas versiones incluye un episodio de los desposorios místicos, con las descripciones detalladas de las fiestas de matrimonio con Jesús, que también hemos comentado anteriormente, hablando de santa Inés, y que se puede relacionar con el tema de la misogamia.¹²

Santa Eulalia no aparece a la LA original pero sí en un gran número de los manuscritos antiguos y de los impresos catalanes conservados. En los manuscritos catalanes la encontramos en tres de los cinco completos y en el de Ripoll, en los dos incunables y la edición de 1420. En textos no pertenecientes a la LA conocemos hasta ahora sólo un sermón de santa Eulalia predicado por Felip de Malla en 1411. Puede ser que en el texto de Llull se refiera a la de Barcelona y no a la de Mérida, en cualquier caso y a pesar de que ahora se trata de santas peninsulares, también son, como las anteriores, mártires jóvenes, vírgenes, valientes, con capacidad dialéctica y capaces de enfrentarse al prefecto romano.

La vida de María Magdalena recopila los tres personajes bíblicos de María. Como María Egipcíaca, es una pecadora penitente, la única pecadora de las santas citadas del *Blanquerna*. Pero también es la discípula que tiene un discurso brillante, digna de difundir el mensaje

de Cristo, y la mujer arrepentida, que recibe el perdón, dedicada a la vida contemplativa, la vida de penitencia y religiosa.¹³ La vida está formada por diferentes núcleos temáticos o episodios, alguno de los cuales, como en el caso de Margarita, relacionados con la protección de la santa a las mujeres que van a dar a luz, como en el del milagro de Marsella, estudiado recientemente por Carmen Puche (en prensa).

Esta santa es una de las más mencionadas en las citas literarias. La *Cantinel·la de santa Maria Magdalena* (BNP, ms 1058, f. 176R-v.), que se ha considerado tanto un texto provenzal como catalán, es una de las composiciones en verso más antigua que conocemos. La vida se conserva en los cinco manuscritos completos conservados, en el de la Catedral de Valencia, en el de Ripoll, en los dos incunables y el impreso de 1520. En textos independientes, además, conocemos las vidas que escriben Corella i Gassull, diferentes oraciones y también sermones de Vicent Ferrer, y aparece en el *Cançoner sagrat de vides de sants*. Corella la menciona en el *Triünfo de les dones* como ejemplo de perfección de mujeres, la mejor, sólo precedida de María.

Así pues, estas mártires que en los textos literarios son aducidas como ejemplos y modelos, debían ser bien conocidas a juzgar por la difusión grande de que gozaban en lengua catalana durante los siglos XIII al XVI. Como hemos visto, son principalmente jóvenes mártires, valientes, que mueren defendiendo su fe y su virginidad, caracterizadas como humildes, piadosas, misericordiosas, pacientes... En algunos casos como los de María Egipcíaca y María Magdalena, no se trata de mártires, pero en ambas se incluye el relato de la vida eremítica, de dedicación a Dios.

Entre los santos mencionados en el *Tirant*, Onofre goza de gran

difusión, especialmente en los siglos XV y XVI. No aparece en los manuscritos antiguos, y se incorpora a las ediciones después de aparecer en el incunable de 1490-94. Pero se conserva su vida en diferentes textos exentos manuscritos e impresos, en oraciones y poesías. Como Onofre, Pablo eremita, María egipciaca y Antonio abad son eremitas. Antonio abad se difunde en la tradición catalana además de en la LA en diferentes tradiciones manuscritas, y en opinión de Miquel y Planas era una de las historias más poéticas e interesantes del género.

No es el momento ahora de comentar la difusión posterior de estas vidas de santos, en forma de gozos, de piezas de teatro etc., a lo largo de las centurias siguientes y a pesar de la desaparición de la LA como tal y de la sustitución por otra compilación y otras vidas, baste decir que muchas han llegado hasta épocas recientes.

Conclusiones

Los relatos sobre vidas de santos tienen una importante difusión durante la baja edad media y el siglo XVI, época en la cual nos hemos centrado en este trabajo. Las muestras conservadas en catalán de algunas vidas, bien en versiones de la LA como en textos exentos pueden ser una buena muestra de ello. En las vidas de santas predominan los modelos de mártires defensoras de la virginidad y la castidad, con una cierta aversión al matrimonio, un modelo de vida muy estricto que, aun así se acompaña de recomendaciones sobre la práctica de otras virtudes y de consejos. Hay, también, un componente ficcional que les otorga un gran atractivo; el de la creación de personajes con los cuales de alguna

manera el lector o la lectora se puede identificar, porque se trata de mujeres valientes, sabias, jóvenes, bellas, de alto linaje, que pasan por numerosas peripecias.

En la literatura catalana se citan algunas de estas santas, y en los ejemplos que hemos comentado se recogen, como hemos visto, vidas de vírgenes mártires valientes y capaces, con virtudes como la humildad, la misericordia, la paciencia. El modelo de vida con una estricta defensa de valores como la virginidad y la castidad sirve a Llull para dar un patrón no sólo a Evast y Aloma, que formarán un matrimonio espiritual, sino a Blanquerna y a Natana, con los ejemplos de Margarita, Catalina y Eulalia. En otros casos, como el de María Magdalena, una de las santas más populares, se valora la vida contemplativa, la vida de penitencia y religiosa, la vida eremítica en definitiva. En el *Tirant lo Blanc* los santos son eremitas, un modelo que seguirá Guillem de Varoic y que implica la vida de castidad. Jaume Roig también recuerda a las modélicas mártires vírgenes, probablemente con su toque de ironía.

Aunque en el siglo XV ya se impone el modelo de matrimonio cristiano sobre el de la vida ascética y de castidad, muchas de las vidas recogidas en la LA, que circula profusamente desde el siglo XIII al XVI, son de vírgenes mártires. Pero no sólo defienden la virginidad las mártires, en la LA también son vírgenes los santos y las santas eremitas, los santos que no consuman sus matrimonios, los que viven en matrimonios espirituales o los matrimonios místicos. Se trata de un modelo de vida dominado por la virginidad, una opción de vida, continente, celibataria, que será considerada superior hasta la Reforma, hasta los escritos erasmistas y que en muchos textos de la Iglesia, alternando con los de la defensa del matrimonio, sigue apareciendo. Isabel de Villena, también en el siglo XV, en la *Vita*

Christi acaba el episodio de las bodas de Cana con unas palabras de Jesús a su primo casado

E finat lo convit, despedint-se lo Senyor per partir-se'n, cridà son cosín germà, lo gloriós Joan, dient-li que lleixàs estar l'esposada e tot lo restant, e que el seguís, car, ab tot sia santa cosa lo matremoni, molt pus perfect és lo estament de virginitat, en lo qual vol sia col·locat en grau molt excel·lent.

E lo dit Joan, ab singular plaer, olvidades totes coses, seguí sa majestat e jamás se pari d'ell. E era lo deixeble amat entre tots los altres deixebles. (Escartí 253).

Y acabado el convite, despidiéndose el Señor para irse, llamó a su primo hermano, el glorioso Juna, diciéndole que abandonase a la esposa y todo lo demás, y que lo siguiera, porque, aunque el matrimonio sea santo, es mucho más perfecto el estado de virginidad, en el cual desea ser colocado en grado muy excelente.

Y el dicho Juan, con singular placer, olvidado todo lo demás, siguió a su majestad y nunca se partió de él. Y era el discípulo amado entre todos los otros.]

En definitiva, estamos ante un caso de matrimonio no consumado, como el de san Alejo o santa Eugenia, y otros mártires de la LA, también vírgenes.

© **Marinela Garcia Sempere**

.

Bibliografía

- Avenoz, G. y Garcia, M. «Santos y santas en la tradición escrita catalana medieval», *De lo humano y lo divino en la literatura medieval: Santos, ángeles y demonios*, Juan Paredes ed. Granada: Universidad de Granada, 2012, p. 47-60.
- Aznar Gil, F. R. *La institución matrimonial en la hispania cristiana bajo-medieval (1215-1563)*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1989.
- Badia, L., Lamuela, X. (eds.) Bernat Metge, *Obra completa*. Barcelona: Editorial Selecta, 1975.
- Badia, L. «Generació o luxúria. Què diu Ramon Llull sobre el sexe. 1. El marc teòric», *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes «Ramon Llull al segle XXI»*. Palma de Mallorca / Barcelona: Universitat de Barcelona / Universitat de les Illes Balears, 1985, 13-46.
- Badia, L. «Generació o luxúria. què diu Ramon Llull sobre el sexe: 2. la casuística», *Actes del tretzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes (Girona, 2003)*, Sadurní Martí - Miriam Cabré - Francesc Feliu - Narcís Iglésias - David Prats (eds.). Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2007, vol. III, 125-144.
- Barceló Trigueros, S. *El Cançoner sagrat de vides de sants (Poesia valenciana religiosa de la baixa Edat Mitjana)*, leída en la Universidad de Alicante en diciembre de 2011.
- Brandenberguer, T. *Literatura de Matrimonio (Península Ibérica, s. XIV-XVI)*. Zaragoza: Pórtico, 1996.
- Beceiro Pita, I. «La consideración ejemplar de la santidad femenina (Castilla, siglos XIII-XV)», *Hagiografía peninsular en els segles medievals*, Francesca Español, Francesc Fité (eds.). Lleida: Edicions de la Universitat de Lleida, 2008.
- Bussel Thompson, B. «Plumbei cordis, oris ferrei:” la recepción de la teología de Jacobus a Voragine y su Legenda aurea en la Península», Connolly, Jane, E, Deyermond, Alan, Dutton Bryan (eds.), *Saints and their Authors: Studies in Medieval Hispanic Hagiography in Honor of John K. Walsh*. Madison: The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1980, 97-107.
- Càmara, H. *La Mare de Déu en el Flos sanctorum romançat (1494)*. Alacant: Publicacions de la Universitat d'Alacant, 2010.
- Cantavella, R. (1988), «Lectura i cultura de la dona a l'Edat Mitjana:

- opinions d'autors en català», *Caplletra*, 3 (1988), 109-117.
- Cantavella, R. «L'educació femenina per al matrimoni: dos opuscles catalans medievals», *Miscel·lània Joan Fuster*. A. Ferrando i A. Hauf (eds.). València-Barcelona: PAM, 1991, vol. IV, 33-58.
- Cantavella, R. *Els cards i el llir: una lectura de l'"Espill" de Jaume Roig*. Barcelona: Quaderns Crema, 1992.
- Carré, A. (ed.) Jaume Roig, *Espill*. Barcelona: Quaderns crema, 2006.
- Duby, G. (1982), *El caballero, la mujer y el cura: el matrimonio en la Francia Feudal*. Madrid: Taurus, 1982.
- Escartí J. (ed.) Isabel de Villena, *Vita Christi*. València: Institució Alfons el Magnànim, 2011.
- Garcia Sempere, M. «Dones virtuoses a l'edat mitjana: models literaris?», *Memòria i literatura. La construcció del subjecte femení. Periodisme i autobiografia*. Alacant/València: Denes, 2002, 205-217.
- Garcia Sempere, M. «Algunes notes sobre la difusió de les vides de sants a la península ibèrica en els primers temps de la impremta», *Literatures ibèriques medievals comparades*. Alacant: Universitat d'Alacant, SELGYC, 2012a, 247-256.
- Garcia Sempere, M. «Vides de sants en català conservades en manuscrits solts», *Vides medievals de sants: difusió, tradició y llegenda*. Alacant: IIFV, 2012b, 185-207.
- Garcia Sempere, M. (en premsa) «Dels benesurats martis sent Julià e santa Besalissa sposa sua; la santidad del matrimonio?».
- Hernández Amez, V. «El ataque a lo femenino: tortura y muerte de las mártires en la hagiografía castellana medieval», Alemany, R. et. al, eds., *Actes del X congrés internacional de l'Associació hispànica de literatura medieval*. Alacant: IIFV, 2005, vol. II, 851-864.
- Maneikis i Neugaard, Jacobus de Voragine, *Vides de sants rosselloneses*. Barcelona: Fundació Salvador Vives Casajuana, 1977.
- Martínez Romero, T. «La dona i el matrimoni a través dels Sermons de sant Vicent Ferrer», *Miscel·lània Joan Fuster*. A. Ferrando i d'A. Hauf (eds.) València/ Barcelona: PAM, 1991, 125-148.
- Martínez Romero, T. «El De institutione feminae christianae de Vives a la València del XVI i la literatura de matrimoni en vulgar», *La Universitat de València i l'humanisme: "Studia Humanitatis" i renovació cultural a la Europa i al nou món*, Ferran Grau i Codina

- (aut.). València: Universitat de València, 2003, 485-492.
- Maggioni, G. P. (ed.) J. Varazze, *Legenda aurea*. Edizione critica a cura di G. P. Maggioni, 2 vols. Florència: Sismel-Edizione del Galluzzo, 1998.
- Morant, I. *Discursos de la vida buena. Matrimonio, mujer y sexualidad en la literatura humanista*. Madrid: Cátedra, 2002.
- Puche, C. (en prensa) «La vida de María Magdalena en la *Legenda aurea* de Iacobus de Voragine y en *Vides de sants Roselloneses*: un análisis comparativo».
- Riquer, M. Joanot Martorell, *Tirant lo Blanc*. Barcelona: Ariel, 1990.
- Rubio Albarracín, J. E. «Un casus de derecho canónico matrimonial en el primer libro del *Romanç d'Evast e Blaquerna*: una aproximación al texto literario desde el contexto cultural», *RLLCGV*, 15 (2010), 285-297.
- Ruiz-Domènec, J. E. *La ambición del amor : historia del matrimonio en Europa*. Madrid: Aguilar, 2003.
- Warner, M., *Tu sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*. Madrid, Taurus, 1991.
- Ysern Lagarda, J. A. (ed.) (2004) Arnau de Lieja, *Recull d'exemples i miracles ordenat per alfabet*, 2 vols. Barcelona: Barcino, 2004.

.

Notas

¹ Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación Edición crítica digital de textos hagiográficos de la literatura catalana de los siglos XV y XVI, referencia: FFI2009-11594 (subprograma FILO).

² Para una aproximación a la ejemplaridad en las vidas de Santos, vid. Beceiro, Hernández y García Sempere (2002). Beceiro ofrece una clasificación de los tipos de mujeres que hay en estos relatos; vírgenes y mártires, casadas, viudas, madres, reinas, religiosas..., el número más grande es el de las jóvenes vírgenes.

³ He tratado más extensamente el tema de la virginidad y la castidad en otro trabajo (García, en prensa). Sobre el matrimonio hay mucha bibliografía. Para lo que decimos aquí véase Duby, Aznar Gil y Morant. Sobre la literatura de matrimonio véase Bandemberguer, Cantavella 1981, 1991 y 1992, y Martínez 2003.

⁴ Rubio (289) refiriéndose al matrimonio de Evast y Aloma en el *Blanquerna*, toma de Elliot los términos de 'continentes' (o celibatarios) y 'casados' para la distinción entre la vida de los clérigos y la de los casados y el de 'matrimonio espiritual' para referirse a la vida matrimonial de la castidad, como en el caso de los padres de *Blanquerna* a partir de un determinado momento.

⁵ Martínez (1991) hace ver como Vicente Ferrer, aunque defiende la opción del celibato como mejor, habla del matrimonio, ya que es la opción para controlar a las mujeres, la

sexualidad etc.

⁶ Morant recuerda que no es hasta la época de la Reforma cuando se establece una clara defensa del matrimonio como institución social. Y siguiendo a L. Fèbre explica que este autor “critica a los hombres de la Iglesia el haberse enrocado en sus principios, descuidando producir una doctrina matrimonial que pudiera ser apreciada por los cristianos de la época... Fèbre acusa el desinterés de los sacerdotes por desarrollar una doctrina moral que dignificase el matrimonio. Este vacío ideológico, afirmaba Febre, no se llenaría en Francia hasta el siglo XVII...” (81).

⁷ En el proyecto de investigación citado más arriba trabajamos actualmente sobre las versiones catalanas de esta obra. Para el texto latino vease Maggioni. Los fragmentos de textos catalanes proceden de la edición de Maneikis y Neugaard, las traducciones son nuestras.

⁸ Recogemos las noticias de los manuscritos y los impresos catalanes conservados en Avenoza y Garcia 2012. Cuando nos referimos a los cinco manuscritos completos aquí hablamos de los cinco que se conservan con un mayor número de vidas, faltos solamente de unas pocas páginas en algún caso. Para algunos aspectos de la Legenda aurea en catalán véase también Cámara, quien prepara actualmente la edición de los dos incunables catalanes de la obra.

⁹ Este cancionero, que sólo cuenta con una edición reciente de 1912, ha sido objeto de la memoria de licenciatura de Sergi Barceló.

¹⁰ Un inventario de estas vidas en Garcia 2012b.

¹¹ Probablemente también en las otras del XVI, que aún no hemos consultado. Todos los datos sobre los manuscritos que conservan las vidas que se mencionan en adelante, en Garcia 2012b.

¹² Beceiro (12) documenta el episodio a principios del siglo XV en un sermón de Vicent Ferrer “De como omne deve amar a Dios sobre todas las cosas.

¹³ Según Beceiro, en un primer momento la vida tuvo el valor ejemplar como de la dedicación a la vida religiosa y contemplativa, más tarde representa el perdón, que recibe del mismo Jesucristo, y a partir del siglo XV personifica la confesión, y a veces ejemplifica la piedad, la dedicación a pensamientos y lecturas piadosas que tienen que tener todas las mujeres, y especialmente las reinas y princesas.

El género epistolar en las escribanías municipales de Valencia y Barcelona (siglos XIV-XVI)

Vicent Baydal

University of Oxford

«En veritat, les dites letres foren acordades no per ells sols [nostres advocats], mas per nosaltres e per alguns pròmens, e de concòrdia e de manament de tots foren forjades per nostres scrivans, e enaprés per tots regonegudes e d'aquén espatxades» («En verdad, dichas letras fueron acordadas no por ellos solos [nuestros abogados], sino por nosotros y por algunos prohombres, y de concordia y mandamiento de todos fueron forjadas por nuestros escribanos, y después reconocidas por todos y de aquí despachadas» (Rubio 2003 119). Esta era la explicación que los dirigentes de la ciudad de Valencia daban en una misiva del año 1399 sobre el proceso de confección de las cartas enviadas en nombre del gobierno municipal. Ellos y otros miembros de la institución planteaban las ideas a exponer, pero eran los escribanos quienes les daban forma y las ponían finalmente por escrito. Esta actividad literaria, que seguía las normas del *ars dictamini*, un estilo epistolar muy bien definido durante la baja edad media, es la que queremos analizar en este artículo a través del ejemplo de las dos principales escribanías municipales que expedían mayoritariamente sus misivas en lengua

catalana: la de Valencia, capital del reino homónimo, y la de Barcelona, capital del principado de Cataluña.

En este sentido, cabe indicar en primer lugar que las posibilidades de investigación son muy amplias, dada la notable presencia de fondos epistolares medievales en ambas ciudades, que conservan decenas de miles de cartas desde comienzos del siglo XIV hasta el final del reinado de Fernando el Católico en 1516¹. Sin embargo, aparte de ciertas investigaciones sobre temas concretos, los análisis sistemáticos realizados hasta la fecha son muy escasos, limitándose a los estudios y ediciones aportados por Agustín Rubio (1985, 1995 y 1998) e Ivan Martínez (2007) sobre la escribanía municipal de Valencia y a los que he desarrollado yo mismo, todavía en proceso de publicación, sobre la de Barcelona. En el primer caso, Rubio editó 327 cartas enviadas por el Consejo municipal de Valencia entre 1311 y 1479, seleccionadas en función de su calidad literaria o de su temática variada, realizando un estudio introductorio con observaciones sobre su estilo y redacción. Además, publicó un estudio sobre los notarios que ocuparon el cargo de escribanos del municipio entre los siglos XIV y XV, así como sobre la propia evolución institucional de la escribanía. Posteriormente, Martínez examinó todas las misivas expedidas durante un lustro, entre 1449 y 1454, para así radiografiar las relaciones mantenidas por la ciudad a través de su correspondencia. Por nuestra parte, mediante la conjunción de ambos métodos, hemos preparado la edición de 228 cartas confeccionadas por la escribanía municipal de Barcelona, procedentes de diez bienios diversos escogidos entre 1381 y 1566, analizando las transformaciones experimentadas por una parte en su estilo literario

y por otra parte en la red de conexiones epistolares de la ciudad (Baydal).

Así pues, en el presente texto trataremos de combinar las informaciones de estos estudios y sintetizar los conocimientos sobre el género epistolar desarrollado en las escribanías municipales de Valencia y Barcelona.

1. La institución de la escribanía municipal

Los órganos de gobierno urbano como instancias de poder autónomas y dirigidas por miembros de la población ciudadana emergieron a lo largo y ancho de la Corona de Aragón durante el siglo XIII. En Perpiñán y Lérida, por ejemplo, el rey concedió el privilegio de elegir magistrados que administraran y gobernaran la ciudad en 1197, en Cervera en 1202, en Jaca en 1212, en Valencia en 1245, en Barcelona y Palma de Mallorca en 1249 o en Zaragoza en 1271. Así, especialmente durante la segunda mitad de aquella centuria y la primera del XIV, los municipios catalanes, valencianos, aragoneses y mallorquines se fueron desarrollando mediante la aparición de Consejos representativos, la recepción de amplias franquizas o la asunción de importantes funciones políticas y fiscales, que, en conjunto, les dotaron de una fuerte personalidad jurídica. En dicho contexto los gobiernos urbanos necesitaron de los servicios de notarios que dejaran constancia de sus diversas actividades: los temas tratados y las decisiones tomadas en las reuniones de los Consejos, los albaranes de pago realizados en nombre del municipio, los registros de avecindamiento, la administración de los alimentos comprados para abastecer la ciudad, la documentación fiscal, las

ordenanzas decretadas o las misivas expedidas, que son, concretamente, el objeto de este artículo.

Así pues, los municipios contaron con dichos profesionales de la escritura pública, los notarios, para dirigir las escribanías municipales, como tenemos constancia que así era en Valencia y Barcelona a principios del siglo XIV, cuando se conservan las primeras actas de las sesiones de los Consejos. En el caso concreto de Valencia la institución de la escribanía ha sido estudiada por Agustín Rubio (1995 29-86), quien detecta un único notario a su frente hasta 1335, cuando hubo que contratar a un escribano ayudante para abarcar el incremento de labores inherente al desarrollo de las competencias municipales. En 1344 eran dos los escribanos asistentes, mientras que a finales de la centuria el notario que regía la escribanía tenía a sus órdenes hasta a tres auxiliares. Finalmente, en 1438, se oficializó la figura del «lugarteniente del escribano», un notario que ejercía como ayudante del notario principal y aseguraba, junto a otros subalternos, el buen funcionamiento de dicha oficina pública. Por tanto, fue durante la segunda mitad del siglo XIV y la primera del XV cuando la escribanía municipal adquirió su plena madurez institucional, lo que viene a coincidir, por una parte, con la etapa de máximo poder y autonomía de los gobiernos urbanos medievales, y, por otra parte, con el momento de mayor elegancia y brillantez de la prosa utilizada en las cartas enviadas por dichos organismos.

2. Las *rationes dictandi* y la red de conexiones epistolares

El examen de las cartas expedidas por las escribanías municipales de Valencia y Barcelona indica que, casi por completo,

todas ellas se enviaban por alguna de las cuatro razones siguientes: transmitir informaciones, agradecer favores, y, sobre todo, ordenar mandamientos y realizar ruegos a otras instituciones o personas. En este sentido, la motivación principal de los mandamientos y ruegos, que ocupaban la inmensa mayoría de las epístolas redactadas, se puede clasificar en dos grandes grupos: por una parte, los realizados en función de los cargos que se consideraban vinculados al ejercicio del gobierno municipal, y, por otra parte, los que respondían al ejercicio del poder de ambas ciudades en su doble condición de señoras feudales y capitales de un territorio político determinado.

En concreto, los "specials càrrechs" ("especiales cargos") que los dirigentes urbanos consideraban propios de su función, y por los que en consecuencia expedían misivas, eran cinco: el avituallamiento de trigo y carnes de la ciudad, las tareas relacionadas con la institución municipal –relativas, por ejemplo, al funcionamiento del Consejo, los trabajos de los oficiales o las finanzas locales–, la defensa de los privilegios de la ciudad y de los habitantes de la comunidad –especialmente los relacionados con el comercio–, el mantenimiento del orden público y, por último, la protección de los monasterios, conventos y hospitales instalados en la urbe, de los que los gobiernos locales se declaraban protectores. Por otro lado, el resto de órdenes y ruegos epistolares estaban relacionados con el despliegue del poder municipal, ya fuese estrictamente ejecutivo, en las villas y baronías que pertenecían a Valencia y Barcelona, o más genéricamente vinculado a la voluntad política de estas dos ciudades, que, defendiendo su papel como capitales, intervenían en un sinfín de asuntos referentes al conjunto del reino de Valencia o del principado de Cataluña.

En relación con todo ello, un análisis sistemático de la totalidad de cartas enviadas durante determinados períodos cronológicos puede ofrecer también una panorámica de las conexiones territoriales que mantenían dichas capitales. Así, hemos podido comparar la plasmación geoestadística de las 688 misivas enviadas por el Consejo municipal de Barcelona entre 1448 y 1450 con las 317 de Valencia durante un bienio muy cercano, el de 1449 a 1451². El resultado se puede observar al final, en las figuras 1 y 2, en las que se constata que la correspondencia de ambas ciudades iba dirigida, en primer término, a particulares e instituciones que residían en su propio interior o en los territorios políticos correspondientes. Así pues, la mayoría de las cartas de Barcelona se circunscribían a Cataluña y las de Valencia al reino homónimo, pero también existía un porcentaje importante, en torno a un 30%, que eran enviadas fuera. En concreto, los otros territorios de la Corona de Aragón eran los principales destinatarios del resto de la correspondencia, es decir, los reinos de Mallorca, Aragón, Cerdeña, Nápoles y Sicilia. Además, aparte de algunos envíos puntuales a tierras italianas, portuguesas, flamencas, occitanas, francesas, inglesas o bizantinas, en el caso concreto de Barcelona destacaban los envíos epistolares a la curia papal de Roma, relacionados con la protección de los conventos urbanos y la promoción de eclesiásticos de la ciudad, mientras que en el de Valencia lo hacían los dirigidos a la Corona de Castilla, especialmente a las regiones fronterizas de Murcia y la Mancha.

En suma, todo indica que el estudio exhaustivo de la correspondencia municipal permite conocer de forma bastante ajustada la red global de conexiones urbanas. De hecho, también se puede observar su evolución a través del tiempo, como hemos podido

comprobar para el caso de Barcelona analizando las misivas expedidas en diez bienios diferentes desde finales del siglo XIV hasta el segundo tercio del XVI, concretamente en 1381-83, 1433-35, 1448-50, 1461-63, 1484-85, 1499-1501, 1520-22, 1535-37, 1548-50 y 1564-66 (Baydal). El principal resultado se puede observar en las figuras 3 y 4: existe una clara diferencia entre los tres bienios de 1381 a 1450 y los siete de 1461 a 1566. Mientras que los primeros concentran una media de 313 cartas por año, los segundos se sitúan en la mitad, unas 156 cartas anuales, reduciendo considerablemente, además, su extensión geográfica. Así, si bien entre 1381 y 1450 hubo conexiones con la Europa Atlántica (Portugal, Inglaterra, Francia y Flandes) y con el Mediterráneo Oriental (Venecia, Bizancio y las Islas del Egeo), a partir de 1461, en cambio, los envíos se redujeron casi en exclusiva al Mediterráneo Occidental, especialmente a los dominios de la propia Corona de Aragón. Por tanto, a tenor de lo que refleja el análisis de la actividad epistolar, parece que la etapa de mayor poder del gobierno municipal de Barcelona se dio entre finales del siglo XIV y mediados del XV, como también lo han considerado otros autores desde perspectivas diferentes (Ortí)³. A partir de entonces, sin embargo, la imposición del autoritarismo monárquico y la construcción del Estado moderno absorbieron buena parte de las competencias de las instituciones ciudadanas, que redujeron considerablemente su actividad más allá del propio ámbito urbano.

Este proceso parece coincidir, además, con la evolución estilística de las cartas redactadas, ya que según afirma Agustín Rubio para el caso de Valencia, la utilización de la prosa más depurada y elegante se produjo entre finales del siglo XIV y finales

del XV. En concreto, los primeros escribanos de la ciudad que exhibieron una especial habilidad literaria lo hicieron imbuidos por la recepción de la cultura humanística y la mantuvieron mientras el oficio tuvo una especial relevancia y vitalidad. Sin embargo, a partir del momento en que la institución municipal pasó a ser controlada más severamente por la monarquía, la calidad de la prosa burocrática disminuyó, entre otros factores porque los escribanos comenzaron a ejercer el cargo no por su profesionalidad y conciencia ciudadana, como anteriormente, sino por sus servicios –y los de su familia– al rey (Rubio 1995 85). Así pues, al parecer, el vigor de la autonomía municipal y el de la elegancia literaria estuvieron estrechamente relacionados, aunque no por ello se dejaron de seguir en ningún momento las normas del llamado *ars dictaminis*.

3. El *ars dictaminis* en la correspondencia municipal

Las cartas enviadas en todo Occidente durante la baja edad media seguían las fórmulas del *ars dictaminis*, el arte de escribir epístolas según unas normas de forma y composición bastante estrictas, divididas en cinco partes: la *salutatio* al destinatario de la carta; el *exordium* o *captatio benevolentiae*, una introducción destinada a ganar el favor del receptor; la *narratio* o exposición de hechos relativos a la demanda; la *petitio* o requerimiento realizado; y la *conclusio*, con la despedida o cláusula de cortesía, la data tópica y cronológica, y, en su caso, la cláusula de sometimiento (Murphy; Camargo; Richardson). Dichas normas de redacción nacieron en la península itálica en el siglo XII y se extendieron por Europa a través de los *artes dictandi*, tratados de composición epistolar escritos en

latín, de los que se conocen diversos ejemplares para la Castilla del siglo XIII (Pontón 44). Para el caso de la Corona de Aragón se sabe de la fluida circulación de los principales *artes* itálicos en los ambientes humanistas de finales del siglo XIV, así como de la redacción de tres manuscritos realizados por el valenciano Joan Serra a mediados del siglo XV, el *Ars nova epistolarum*, el *De officio epistolari* y el *De arte epistolandi* (Puig 780; Martín 282). Posteriormente, el *Art y stil per a scriure a totes persones de qualssevol estat que sien*, muy breve y escrito en lengua vernácula por el ciudadano de Lérida Tomàs de Perpinyà, fue publicado repetidas veces en Barcelona y Valencia a comienzos del XVI; sin embargo, es el único manual conocido impreso en catalán, posiblemente por el progresivo abandono de dicha lengua en los ambientes de alta cultura a partir de esta misma época (Mesquida; Amor).

En cualquier caso, todas las misivas expedidas por las escribanías municipales de Valencia y de Barcelona entre la primera mitad del siglo XIV y la primera del XVI seguían la estructura básica marcada por el *ars dictaminis*, excepto cuando se enviaban a autoridades y particulares de inferior dignidad a los gobernantes de dichas ciudades, ya que entonces se solía prescindir de la *captatio benevolentiae* y, además, en el caso de las cartas dirigidas a subalternos del Consejo se suprimía la cláusula final de sometimiento. De hecho, en cierta manera esto ya era previsto por los *artes dictandis*, que establecían una notable diferencia en la construcción de la retórica epistolar en función de la dignidad del correspondiente. Y así se demuestra en las cartas municipales: a mayor escalafón social del destinatario, mayor cuidado y elegancia de la prosa

utilizada. Por otra parte, cabe destacar que la lengua de las misivas era invariablemente el catalán, excepto cuando iban dirigidas a autoridades de fuera de la península ibérica o altos cargos eclesiásticos, momento en que se recurría al latín y en algún caso muy puntual a la traducción al árabe.

Así pues, el conjunto de cartas de las escribanías de Valencia y Barcelona constituye estructuralmente y formalmente una unidad bastante compacta durante toda la baja edad media, sin a penas modificaciones considerables en dos siglos, más allá de la observación realizada sobre la progresiva pérdida de la elegancia literaria a partir de finales del siglo XV. En este sentido, hemos analizado detenidamente las de la capital catalana y, en primer lugar, cabe destacar que el tratamiento de la *salutatio* mantenía siempre una clara distinción en función del rango, respondiendo a fórmulas preestablecidas. Por un lado, el tratamiento de las dignidades imperial, real, nobiliaria y eclesiástica solía quedar circunscrito –siempre en catalán o latín, como hemos indicado– a las formas, “su excelente, católica e imperial majestad”, “su cesárea, católica y real majestad”, “muy alto y muy excelente señor rey”, “muy notable y muy excelente señor rey”, “muy noble y excelente”, “muy noble y respetable”, “ilustre y reverendísimo”, “muy reverendo padre en Cristo” o similares. En cambio, los que tenían una posición social similar a la de los gobernantes de Barcelona eran calificados de “muy honorables y muy sabios”, “honorables y muy virtuosos”, “muy magníficos y de gran providencia”, “muy magníficos” o “honorables”, mientras que los que ocupaban el escalafón más bajo, es decir, los oficiales municipales o las autoridades de los lugares que pertenecían

señorialmente a Barcelona eran tratados, simplemente, de “amados nuestros”.

En cuanto a las cláusulas de cortesía contenidas en la *conclusio*, se puede observar cierta variación temporal. Las dirigidas a grandes dignidades se centraban siempre en un buen deseo hacia el estado de sus personas y el buen gobierno de sus dominios, pero si a finales del siglo XIV destacaba la forma “Dios, señor, os dé buena vida y larga”, a finales del XV existían multitud de variaciones en torno a fórmulas como “nuestro señor Dios conserve y prospere vuestra santa persona con bienaventurado regimiento de su santa Iglesia” –al papa– o “conservé nuestro señor Dios la vida y el estado real por largo tiempo al felicísimo regimiento de sus reinos y tierras” –a los monarcas–. Por lo que respecta al resto de destinatarios, parece observarse una concentración de las diversas comendaciones a la Trinidad, el Espíritu Santo y Dios en la figura de este último. Así, mientras que hasta mediados del siglo XV se alternaban formas como “os tenga la Santa Trinidad [o el Espíritu Santo o Nuestro Señor] en su guarda”, a partir de finales de centuria las variaciones se concentraron en torno a cláusulas como “sea Nuestro Señor vuestra protección y guarda” o “conservé y prospere nuestro señor Dios a vuestra magnífica y virtuosa persona como desea”. Por contra, las cláusulas finales de sometimiento, igualmente incluidas en la *conclusio*, se mantuvieron prácticamente inalteradas, aunque diferenciando también según el rango social. En las cartas enviadas a los monarcas y pontífices los consejeros municipales se declaraban “humildes súbditos y vasallos”, besando respectivamente las manos o los pies de aquéllos, mientras que en el caso de otros grandes señores la fórmula dominante era la de “humildes y devotos servidores”; para el resto de destinatarios, de

dignidad similar a los gobernantes de la ciudad, se utilizaba “a vuestro honor aparejados” o “a la complacencia de vuestras magnificencias”.

En todo caso, las diferencias más notables causadas por la distinción jerárquica se producían en las partes centrales de las epístolas, la *captatio benevolentiae*, la *narratio* y la *petitio*, que, como ya hemos apuntado, en algunas ocasiones estaban destinadas a expresar un agradecimiento o transmitir una información, pero en la gran mayoría de las veces trataban de conseguir la realización de un requerimiento concreto. En el primer caso los verbos dispositivos solían ser, por un lado, “regraciamos” o “agradecemos”, y, por otro lado, “notificamos”, “certificamos” o “significamos”. En el segundo caso, las peticiones, en función de la posición social de los interlocutores, se plasmaban en forma de orden, ruego o súplica, utilizando siempre unos verbos y unos complementos de modo muy determinados, que podían cambiar ligeramente según la urgencia de la petición u otras circunstancias ocasionales. Por ejemplo, existía una gradación del mandato al ruego, pasando por el encargo: para los oficiales municipales se utilizaba “os decimos y mandamos expresamente”, para los enviados y comisionados por la ciudad “os rogamos y encargamos”, para los particulares y autoridades de rango inferior un simple “os rogamos”, y para los de dignidad similar o superior se acompañaba “os rogamos” con complementos como “muy afectadamente” o “con muy gran afeción”. En último término, para los grandes señores, como papas, reyes o nobles muy destacados, la petición tomaba forma de súplica: “suplicamos afectadamente”, “humildemente suplicamos”, “con la mayor humildad que podemos suplicamos”, etc.⁴

Por otra parte, en estos componentes centrales de las misivas también se solían explicitar los motivos por los que los correspondientes debían de intervenir en favor del municipio. Si en unas ocasiones se mostraba el "enojo" o la "gran admiración" por una actuación contraria a los intereses de la ciudad, amenazando con acciones que ultrapasaban la simple petición epistolar, en otras se resaltaba la complacencia, la gratitud y la recomendación que el cumplimiento de la solicitud reportaría. Así, los gobernantes municipales enfatizaban el "señalado placer" que obtendrían de una respuesta afirmativa, lo que les llevaría a la gratitud y a la buena voluntad en futuras relaciones: "rescribidnos con toda confianza de todo cuanto podamos hacer para vuestro placer y honor". Y, en este sentido, también la intensidad de los agradecimientos se diferenciaba lingüísticamente según la jerarquía social, desde el usual "os agradeceremos" hasta formas reservadas para las instancias de poder más altas, como "lo reputaremos a singular gracia y merced". Así mismo, los magistrados proclamaban en ocasiones la justicia de su demanda para mostrar la bondad de su consecución –"haréis lo debido"– y, cuando era el caso, remarcaban las buenas cualidades de los interpelados o sus vínculos filiales, familiares, históricos o patrióticos con la ciudad.

Finalmente, otra de las vías para conseguir el efecto deseado era la de construir una retórica cuidada y bella, especialmente utilizada en las letras dirigidas a las grandes dignidades o que tocaban asuntos de suma importancia. En este caso, como hemos indicado, parece que la intromisión del poder monárquico y la progresiva pérdida de poder de la institución municipal comportaron

una reducción de la actividad de las escribanías a partir del siglo XVI, con una consecuente merma de la elegancia en la retórica epistolar.

* * *

Como hemos visto, las posibilidades de estudio del género epistolar de las escribanías municipales de las principales ciudades de la Corona de Aragón son muy amplias, dada la gran cantidad de documentación conservada a partir del siglo XIV. El auge del poder ciudadano a partir de aquella época comportó el desarrollo de dichas oficinas públicas y el recurso de los gobiernos urbanos a la correspondencia con el fin de ejecutar sus funciones institucionales y desplegar su voluntad política. Así, a través del análisis de las epístolas expedidas por aquellas escribanías se pueden observar, por un lado, la red de conexiones territoriales de las ciudades y, por otro lado, sus transformaciones diacrónicas, asociadas a la evolución del poder municipal. En este sentido se constata una fuerte vitalidad a partir de finales del Trecentos, que comienza a truncarse en la segunda mitad del Cuatrocientos, probablemente como resultado del incremento del control monárquico de las instituciones urbanas. Por otra parte, el estudio de la correspondencia municipal también permite advertir la existencia de una estructura formal común –con pequeñas variaciones a lo largo del tiempo–, asociada a las normas del *ars dictaminis*, el arte medieval de componer epístolas retóricamente.

© Vicent Baydal

Bibliografía

- Amor, Sílvia. "Els manuals epistolars impresos a Catalunya (segles XVI, XVII i XVIII)." *Manuscripts* 29 (2011): 65-84.
- Baydal, Vicent. *Epistolari del Consell municipal de Barcelona, 1381-1566*. Barcelona: Pagès, en prensa.
- Camargo, Martín. *Ars dictaminis. Ars dictandi*. Turnhout: Brepols, 1991.
- Hyatte, Reginald. *The arts of friendship: The idealization of friendship in medieval and early renaissance literature*. Leiden - New York: Brill, 1994.
- Martín, Pedro. *El arte epistolar en el Renacimiento europeo, 1400-1600*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2005.
- Martínez, Ivan. "'Mare e cap del regne': Las relaciones de la ciudad de Valencia a finales del reinado de Alfonso el Magnánimo (1449-1454)." *La ciudad medieval y su influencia territorial*. Eds. B. Arizaga y J.A. Solórzano. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2007. 255-278.
- Mesquida, Joan-Antoni. "'L'art y stil para scriure a totes persones de qualsevol estat que sien. E diverses maneres de comptes abreviats molt necessaris per a totes persones', de Thomàs de Perpenyà: Un manual de correspondència de principis del segle XVI." *Actes del dotzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes: Universitat de París IV-Sorbonne, 4-10 de setembre de 2000*. Eds. Marie-Claire Zimmermann y Anne Charlon, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2003. 317-329.
- Murphy, James J. *La retórica en la edad media: Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Ortí, Pere. "El Consell de Cent durant l'Edat Mitjana." *Barcelona Quaderns d'Història* 4 (2001): 21-48.
- Pontón, Gonzalo. *Correspondencias. Los orígenes del arte epistolar en España*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.
- Puig, Jaume de. "Stefano M. Cingolani, 'El somni d'una cultura: 'Lo somni' de Bernat Metge'". *Arxiu de Textos Catalans Antics* 22 (2003): 778-781.
- Richardson, Malcolm. "The 'ars dictaminis', the formulary and medieval epistolary practice". *Letter-Writing Manuals and Instruction from Antiquity to present*. Eds. C. Poster y L.C. Mitchell. Columbia: University of South Carolina Press, 2007. 52-66.

- Rubio, Agustín. *Epistolari de la València medieval*. Valencia - Barcelona: Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985, vol. 1.
- Rubio, Agustín. *L'escrivania municipal de València als segles xiv i xv: Burocràcia, política i cultura*. Valencia: Generalitat Valenciana, 1995.
- Rubio, Agustín. *Epistolari de la València medieval*. Valencia - Barcelona: Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998, vol. 2.
-

Notas

¹ Aparte de las cartas trasladadas en algunos Manuales del Consejo, en el Archivo Municipal de Valencia se conservan 39 volúmenes de misivas, correspondientes a los años 1334-37, 1349-56, 1374-75, 1378-81, 1391-94, 1398-1405, 1409-25, 1435-45, 1449-69, 1471-72, 1477-89, 1496-1516: AMV, g3-1 a g3-39. En el Archivo Histórico de la Ciudad de Barcelona se conservan 42 volúmenes, correspondientes a los años 1381-93 y 1433-1516: AHCB, 1B. VI-1 a 1B. VI-42.

² Los datos relativos a Barcelona se pueden encontrar en nuestro trabajo citado en la bibliografía (Baydal), mientras que los de Valencia nos han sido facilitados por Ivan Martínez, fruto de su investigación también citada, a quien agradecemos el desglose de dicha información. Sólo se han plasmado en el mapa aquellas epístolas de cuyo destino hemos podido establecer una localización certera.

³ Dicho autor, a través de un análisis político-histórico, ha calificado el período de 1370 a 1450 como el de "pleno desarrollo del municipio".

⁴ Sobre este campo de afectos recíprocos, véase la obra de Hyatte citada en la bibliografía.

.

Figuras

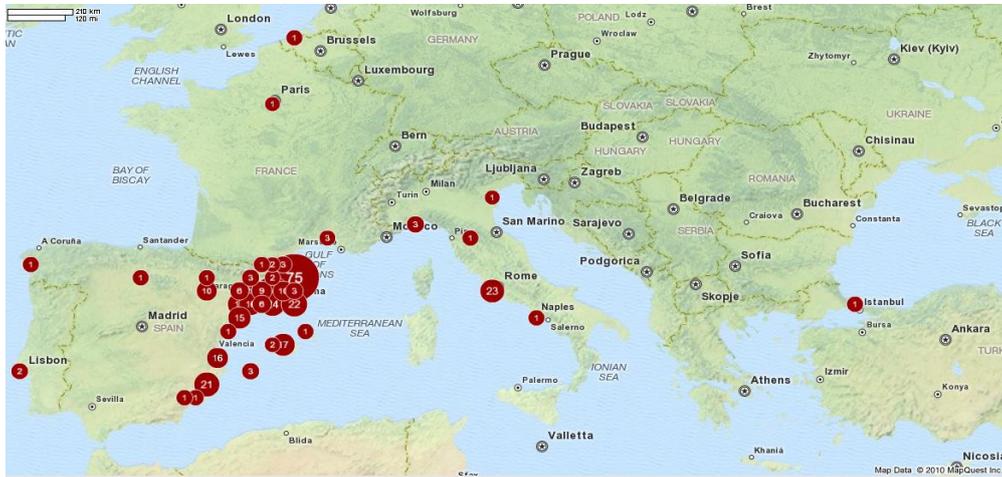


Figura 1. Conexiones epistolares de Barcelona en 1448-50



Figura 2. Conexiones epistolares de Valencia en 1449-51



Figura 3. Conexiones epistolares de Barcelona en 1381-83, 1433-35 y



Figura 4. Conexiones epistolares de Barcelona en 1484-86, 1499-1501,

Mujeres y memoria escrita en la edad moderna

Eulàlia Miralles

*Universitat de València**

I. ¿Escribían dietarios, memorias personales o libros de familia, las mujeres de la edad moderna? ¿Necesitaron dejar por escrito sus vicisitudes, memoria de sus vivencias, como ejemplo para las generaciones futuras? Sabemos que los hombres lo hacían y que en el área lingüística catalana abundan este tipo de escritos, paralelamente a lo que sucede en otros territorios europeos que se caracterizan por contar con una abundante producción de literatura memorialística, como Inglaterra, Holanda o el norte de Italia.

Hilvanar unas notas, un discurso más o menos articulado, sobre la literatura memorialística femenina de la época no es, como pudiera parecer a simple vista, una tarea fácil. Y no lo es por una sencilla razón: más allá de una gran variedad de escritos espirituales memorialísticos generados en los conventos (autobiografías, biografías de santidad, elogios de difuntas, relatos de vida, relatos de favores o gracias, de revelaciones, etc.), que no tomaré en consideración por las razones que voy a detallar más adelante, prácticamente no tenemos en los territorios de lengua catalana, el área geográfica a la que me ciño, textos de esta índole escritos por manos femeninas. Es poca, relativamente poca, la literatura escrita por mujeres en la edad moderna y el género de las memorias no es una excepción en este panorama, y en algunos casos ya ha estado inventariada (Herrero y Zaragoza 2010a, Miralles /Zaragoza).

II. En las memorias personales, la imagen de la mujer, las noticias que tenemos de su día a día, nos la ofrece por norma general una mano de hombre: ella es esposa y es madre, es hija o una pariente cercana (hermana, prima, suegra, cuñada, etc.). Es motivo de preocupación y, en consecuencia, motivo literario, cuando debe dotarse y casarse, al nacer un hijo, enfermar, testar o morir y, también, en relación con el trabajo que desarrolla: el cuidado de la casa, el servicio, los animales, etc. Y en general, aunque no siempre, poca cosa más. La mujer también puede ser una dama noble, una princesa o una reina, pero estas mujeres están muy lejos de los escritores que dedican su día a día a escribir memorias personales: ellas son personajes públicos y, pues, tratadas como tales.

Así, la presencia de la mujer se filtra, con mayor o menor intensidad, en las memorias escritas por hombres: a veces de forma anecdótica y para tipificar conductas, y otras desde un prisma más cercano y personal. No estamos en condiciones de generalizar mucho, puesto que esta presencia es diferente en función del punto de vista, del modo de ser de cada memorialista. Una misma cuestión o situación se plantea y desarrolla en una u otra formas diferentes, opuestas. Por ejemplo, Simon (1991 185) ha destacado que la ausencia de la figura de la esposa en las memorias de Jeroni Saconomina quizás responde al desencanto matrimonial del autor y protagonista de la narración, por no haber tenido descendencia. En el otro lado de la balanza aparece un contemporáneo de Saconomina, Perot de Vilanova, que convierte a su mujer en una de las protagonistas de sus memorias: la pareja sufría problemas confesados para tener hijos, y no por esto desaparece ella del relato; a pesar de su frustrada ambición de engendrar, Vilanova no deja de explicar cómo se casó, cómo ambos intentaron encontrar un remedio

para el mal de madre de su esposa Hipòlita, o cómo su hermano se traslada ex professo de Barcelona a Flix para conocerla (Simon 1991 60-62, 71 y 76). Vilanova y Saconomina tenían formas diferentes de ver la vida en este punto, y sus memorias lo reflejan bien.

Aunque por norma general son las mujeres de casa las protagonistas de estos escritos, o más eventualmente los personajes de alta alcurnia que participan en eventos públicos, a veces también podemos topar con descripciones de generalidades sobre el comportamiento femenino; léanse, por ejemplo, las consideraciones de Joan Baptista Sanz sobre la mala actitud de las madrastras frente las hijas de los maridos (y su aviso a los que se casan en segundas nupcias):

Anant la senyora Stephania Ferreras a missa des de sa casa a Nostra Senyora de la Mercè, aportant devant una fillastre sua (la senyora Maria Ferreras, donsellà), quant foren al girar lo cantó que entra des del carrer de Sant Just al de Sant Hipòlith, Joseph Monrrodon, que temps avia que, correspost de dita senyora donsellà, la galantejava, abrasat de amor, ab voluntat segons se cregué de la dama (que, cansada de viure baix la servitut de una mal acondicionada madrastra, poch cuydada de son adorno, menos de son regalo y salud, y desviant los casaments li aixían, que foren molts y molts, y molt bons, ab descortesias que usava a sos galants), la prengué per la mà y digué a algunas personas lo acompañàvan: "Fàssan-me testimoni que la senyora Maria Ferreras és ma muller". [...] Agué molts dares y tomares entre dit Monrrodon y madrastra [...] Enviaren ha sercar la senyora Graell, viuda tia de dita senyora Maria, que estava en la Seu, y lo vicari general la segrestà en casa de sa tia, ahont se li explorà la voluntat. [...] Aquest desafuero ocasionà una impertinent madrastra que la tractava mal. Y la senyora era molt honesta, y de son natural (a no ser las forsas de la rahó) no aguera consentit ha semblant actió, y vèurer que son pare tenia poc o ningun cuydado de sa col·locatió. Aprèngan los pares a no dexar-se llevar de las delicias y conditió alagüenya de una madrastra, sempre carregadas de segonas intencions de voler la successió per sos fills y desacreditar los de la primera muller, y una tirania continuada obliga a lo que altrement no·s pensaria. (Simon 2003 121).

[Yendo la señora Estefania Farreras a misa desde su casa hasta Nostra Senyora de la Mercè, con su hijastra la señora Maria Ferreras, doncella, cuando llegaron al lugar que entra desde la calle de Sant Just a la de Sant Hipòlit, Joseph Morrodon, que tiempo hacía que, correspondido por la dicha señora doncella, la galanteaba, abrasado de amor, con voluntad según se creyó de la dama (que, cansada de vivir bajo la servitud de una mal acondicionada madrastra, poco cuidadosa de su adorno, menos de su regalo y salud, y desviando los casamientos que le salían, que fueron muchos y muy buenos, con descortesías a sus galantes), la tomó por la mano y dijo a algunas personas que le acompañaban: "Háganme testimonio que la señora Maria Farreras es mi mujer" [...] Hubo muchos dares y tomares entre Morrodon y la madrastra [...] Enviaron a buscar la señora Graell, viuda tía de dicha señora Maria, que estaba en la Seu, y el vicario general la secuestró en casa de su tía y le exploró la voluntad [...] Este desafuero ocasionó una madrastra impertinente que la trataba mal. Y la señora era muy honesta, y de su natural (a no ser las fuerzas de la razón) no hubiera consentido acción parecida y ver que su padre tenía poco o ningún cuidado de su colocación. Aprendan los padres a no dejarse llevar por las delicias y condición halagueña de una madrastra, siempre cargadas de segundas intenciones por querer la sucesión para sus hijos y desacreditar los de la primera mujer]

Hay otros muchos lugares que podríamos citar para mostrar cómo la mujer se convierte en el centro de la narración. Aunque sea, como aquí, para relatar lo que el memorialista considera un 'caso raro'. El esquema es, con todo, el clásico de la anécdota o caso particular a la generalización. Es dado encontrar ejemplos paralelos en las actas notariales, que más de un historiador considera parte de la literatura memorialística; en catalán se editó no hace mucho la de Baptiste Montesinos sobre la desfloración accidental de Catalina Mestre, levantada para salvaguardar "lo puntdeonor y crèdit" [el pundonor y crédito] de la doncella. La inclusión de las actas notariales en el complejo y poliédrico género de la memorialística se sostendría en base al hecho que buscan dejar constancia de un suceso para el

futuro, por un lado, y porque su espacio de difusión es muy restringido, casi en la estricta privacidad, por el otro; para dicho planteamiento y para la acta de Montesinos, Escartí (1998 10-11 y 267-268, resp.), hace notar la posible influencia de los modelos notariales en los escritos memorialísticos.

III. En algunas ocasiones, además, tenemos la oportunidad de escuchar la voz de las mujeres a través de los hombres, incluso literalmente. Hay en efecto una serie de memorias en las cuales la voz de la mujer se oye, aunque mediatizada, porque el hombre reproduce sus palabras y acciones para explicar una situación determinada; aunque es tentador comparar estos casos con los procesos judiciales en los cuales la mujer testifica, creo que en general no es pertinente: en un proceso, el testimonio o la parte actúa condicionada, siempre, por la situación que vive, y lo hace ante un público, de modo que sus reflexiones son indirectas y pueden ser sesgadas. Son mujeres con voz pero sin ella, mujeres silentes: son lo que dice un hombre que son y que hacen (Finley).

Para ilustrar lo que vengo diciendo sobre la voz prestada de la mujer en el relato nos sirven las memorias de Honorat de Pallejà. El suyo es un discurso muy vivo, fresco y natural, en el que se reproducen diálogos y donde se hace notar la presencia de su mujer, Eulària, que está encinta y sufre las penurias de la guerra de Sucesión durante buena parte de la narración. El felipista Pallejà cuenta que fue víctima de una herida por una bomba en Barcelona, y que su mujer, viéndole en el suelo yaciendo sin habla, creyéndole muerto, se abalanzó hacia él, llorando y chillando: "lo meu fill, què tens?" [hijo mío, ¿qué te pasa?] (Albareda 90); o que refugiada con otras damas en la iglesia de Sant Pere se lamentaba, en ausencia de Honorat: "Ah de mon marit i de sa excelència, ay que quiçà los han

mort!" [¡Ah de mi marido y de su excelencia, ay que quizá los han matado!] (Albareda 102). Nótese que Eulària llama al marido "hijo" en más de una ocasión. Este mismo episodio bélico, y con algunos ejemplos paralelos, ya fue comentado por Alabrús. Y cabe destacar cómo los pormenores sobre las penurias y limitaciones de Eulària y sus hijos sin la presencia del marido, durante la huida de la familia de Barcelona a Perpiñán, son muy vivos; quien cuenta estos detalles es él, que estaba ausente.

Las prácticas masculinas y femeninas no son las mismas durante la edad moderna, el ambiente en el cual viven hombres y mujeres es diferente, como marca la sociedad patriarcal del Antiguo Régimen (Jiménez), y es en estos momentos, en estos espacios distintos, donde encontramos las divergencias: hombres y mujeres pueden describir de manera desgarradora la pérdida de un hijo, de un ser querido, pero solamente las mujeres sabrán contar con gracia las conversaciones entre madre y hermanas sobre la conveniencia de seguir el orden no escrito de no casarse las más jóvenes de la familia antes que las mayores, del mismo modo que tan sólo los hombres tendrán capacidad para narrar su participación en la cosa pública; es ésta una consecuencia lógica de la exclusión de la mujer del ámbito público en el trabajo. Es para ello, para situarnos en estos espacios femeninos, en la privacidad, que resulta imprescindible oír la voz de las mujeres sin intermediarios.

IV. Al comenzar he advertido que no contamos con un amplio elenco de memorias, dietarios personales o libros de familia escritos por mujeres que no sean de índole espiritual. En primer lugar, quizá deberíamos preguntarnos por qué razón no los conocemos. Ciertamente pueden haberse extraviado, pero no parece que ésta deba de ser la razón por la cual no han llegado hasta nosotros: deben

haberse perdido muchos de los escritos por hombres y a pesar de ello contamos hoy con un buen número de ellos; también podríamos considerar la posibilidad que alguien del círculo íntimo de estas mujeres, al verse retratado o al verlas retratadas en los escritos, hubiera decidido destruirlos para salvaguardar la intimidad (de la escritora y/o del que destruye), puesto que los sentimientos quedaban a la vista de todos, ya fuera en su grandeza, ya en su miseria. A pesar de que existen testimonios que corroboran que esto pasaba alguna vez, puntualmente, tampoco parece muy probable. Insisto, no que la misma escritora decidiera destruir o pidiera que fueran destruidos sus escritos, sino que alguien cercano decidiera hacerlo. Pasa también con los escritos de la mujer de Samuel Pepys:

“Ahí [en un papel de su mujer] describe en inglés, en términos muy vivos, con detalles casi siempre exactos, la soledad de su vida y la tristeza que la envuelve. La idea que este papel pudiera ser encontrado y leído por estraños me enfadó sobremanera. Le rogué, le ordené que lo rompiera. Se negó. Tuve que tomarlo por la fuerza; lo rompí; después me apoderé del resto del paquete. Saltando de la cama en camisón, los metí en los bolsillos de mi pantalón para que no los cogiera. [...] ¡Ver mis cartas de amor, el testamento por el cual le había legado todo lo que tenía en el mundo antes de salir a navegar, junto a ese papel tan humillante y deshonoroso! Cuando hube destrozado todo [...] recogí los fragmentos y los llevé a mi escritorio. Después de reflexionar mucho si iba o no a quemarlos, terminé por recoger los trozos del papel que me había leído y los de mi testamento, luego quemé el resto [...]” (Lacoste 110-111; cf. Castillo 59-60).

El caso de las escritoras religiosas es otro: puede ocurrir que ellas antes de morir destruyan sus escritos o pidan a su confesor que los haga desaparecer. Más bien parece que si no encontramos memorias personales es porque no se escribieron muchas.

No es mi intención ni el momento, ahora, para adentrarse en el acceso de las mujeres a la educación, a las letras, en época moderna

(Baranda 2005) aunque cabría remarcar, en este contexto, los inventarios de las bibliotecas femeninas que se han estudiado en los últimos años (Espino). Basta decir que es perceptible la inquietud femenina por acercarse al ejercicio intelectual: poco a poco, y tímidamente, vamos conociendo los nombres de aquellas que tienen la posibilidad de acceder a la lectura y a la escritura, que son lectoras, promotoras y mecenas de obras (mayoritariamente, de piedad), y hasta hay algunas que se atreven a escribir ellas mismas. Laicas o religiosas se trata de mujeres de una condición social elevada. El caso paradigmático de las letras catalanas entre la nobleza, en el siglo XVI, es el de la corte de Germana de Foix en Valencia, descrita magistralmente por Joan Ferrandis d'Herèdia en el *Coloquio de las damas valencianas* y que refleja el acercamiento entre mujer y cultura; muerta Germana de Foix, Mencía de Mendoza recogerá el relevo de la anterior esposa de su marido y el matrimonio será uno de los mecenas más importantes del Renacimiento valenciano (Escartí 2011), un espacio cronoógico que recientemente ha recibido una gran atención (Bellveser). Aunque no es mi tema ahora, cabe decir que la literatura refleja una imagen no real (idealizada, distorsionada, etc.) de la mujer: quien construye esta imagen es casi siempre un hombre. Son menos las mujeres escritoras y, por norma general, respetan los cánones de su rol en una sociedad patriarcal y, muy a menudo, el imaginario masculino.

Como no podría ser de otra forma, el monasterio y el convento son otro foco cultural: nombres propios como el de Isabel de Villena, cuya *Vita Christi* fue publicada en la ciudad del Turia a finales del siglo XV, y otros menos conocidos que cultivaron desde la literatura religiosa hasta la poesía, completan el panorama literario femenino catalán de los siglos XVI-XVIII (Martí 2004, Herrero, Zaragoza).¹

Sea como fuere no dejaba de ser excepcional que una mujer escribiera, y lo era todavía más que pretendiese publicar sus obras. Ilustrativo es el caso que aporta Castillo (157-183) sobre la vecina de Guadalajara Isabel Ortiz, testimonio de la negación de la palabra pública a las mujeres (Baranda 2005 91-120). A mediados del siglo XVI, Ortiz tuvo la osadía de intentar imprimir un compendio de doctrina cristiana, que previamente había circulado manuscrito y con éxito; tal osadía le costó un proceso inquisitorial, del que salió airosa, pero que revela que el problema de fondo no era doctrinal sino su condición femenina. El doctor Miguel Majuelo, interrogado sobre si había firmado su parecer sobre el compendio de Ortiz, afirma tajantemente: "o no firmé en el dicho libro mi parecer o si firmé fue diziendo que no me parecía bien que el libro, hecho de muger, anduviese ni se imprimiese, porque me parece que le querían ymprimir".

Casos hay que rompen los valores sociales vigentes, como el tan a menudo citado de la madrileña María de Zayas en la primera mitad del siglo XVII, la cual llega a decir, en el prólogo de *Tres novelas amorosas ejemplares y tres desengaños amorosos* (1637): "Quién duda, lector mío, que te causará admiración que una muger tenga despejo, no sólo para escribir un libro, sino para darle a la estampa". Pero son casos particulares y no permiten generalizar. No hay duda de que Zayas se labró un nombre en la literatura de la época, aunque algunos de sus compañeros literatos, diría que más con ironía que con mala intención, no pudieron pasar sin admirar sus cualidades 'masculinas' en la medida que se inmiscuía en un mundo que por tradición era de hombres. Y así lo remarcaba Francesc Fontanella en los vv. 725-732 del famoso vejamen, leído en Barcelona en marzo de 1643: "Dona Maria de Sayas / viu, ab cara varonil, / que a bé que sayas tenia, / bigotis filava altius. / Semblava

a algun cavaller, / mes ya·s vindrà a descobrir / que una espasa mal se amaga / baix las sayas femenils” (Miró I 151; cf. Brown). [A doña María de Zayas / vi, con cara varonil,/ que, aunque sayas tenía, / hilaba bigotes altivos. / Se parecía a algún caballero, / pero ya se descubriá / que una espada se oculta mal / bajo las sayas femeninas].

La subversión de estos valores sociales se produce cuando el escrito de la mujer pretende trascender la esfera privada y pasar a la pública, imprimirse, tal como Zayas misma manifiesta; cuando se trata de escritos pensados única y exclusivamente para una esfera privada no se da esta circunstancia. Porque, evidentemente, no todas las mujeres que acceden a la lectura y a la escritura lo hacen en el terreno de la vida pública, la mayoría lo hacen de puertas adentro. Y es de estas mujeres, de su escritura privada, que nos ocuparemos. -

V. Para este breve recorrido por la pervivencia de la memoria de las mujeres en el ámbito de la memorialística (y, por extensión, de la escritura privada), partiré de una tipología de textos bastante variada pero que presenta un rasgo común general: son textos escritos y pensados para ser leídos en la intimidad, para un público próximo y restringido, en los que existe claramente una voluntad de legar una sucesión de memoria y que nacen de un anhelo personal/familiar. Establecer unos límites y marcar diferencias entre las varias formas de escrituras *du for privé* es complicado, puesto que estos se mezclan y se confunden; también, entre público y privado, espontaneidad y artificiosidad, individualidad y colectividad, etc. (Caffiero 2010). Así, tomaremos en consideración desde los dietarios personales (muy pocos) e institucionales (conventuales o monásticos; más abundantes), pasando por los libros de cuenta y razón; dejamos a un lado la epistolografía y las autobiografías espirituales, dos géneros

muy cultivados por mujeres y muy ricos en testimonios, así como las instrucciones a los hijos.

No insistiré en la evidencia, ya subrallada en numerosas ocasiones, de que la memorialística en general no es un género homogéneo; tomo de Escartí (1998 9-10) la consideración de la literatura memorialística como aquella en la que se palpa la voluntad del escritor de dejar memoria escrita para el futuro. Las memorias o dietarios (personales e institucionales) y los libros de cuentas, tienen en común la necesidad de dejar traza escrita, de legar a las futuras generaciones, una memoria individual y/o familiar/colectiva, que se escribe en un presente para transmitir pautas de conducta para el devenir: es en este sentido que considero oportuno equiparar relativamente los libros de familia con algunos dietarios conventuales o monásticos, porque la comunidad es vista como una familia y el convento/monasterio, como un hogar.

La epistolografía comparte con la literatura memorialística a menudo la inmediatez del escrito, la primera persona, la subjetividad, etc., pero se diferencia de ella porque las cartas no están pensadas para perpetuar unos usos y costumbres, para dejar memoria, sino para resolver cuestiones prácticas del día a día o para exponer sentimientos a veces extremos que, si no me equivoco, sería más difícil dejar escritos en un soporte de formato libro (de aquí que, a veces, cuando se escribe una carta, se pueda pedir al receptor, si el contenido es delicado, que destruya la misiva). Por otro lado, hay que tener presente que mientras el libro no se mueve de la casa o de la vera del autor, las cartas viajan arriba y abajo, portadoras de noticias de todo tipo que impactan inmediatamente al receptor: la lectura de los primeros se hace cuando ya ha transcurrido el tiempo; la de las segundas, cuando se reciben. El soporte refleja también la 'solidez' de unos y la 'fragilidad' de las otras; a pesar del hecho de que después,

a veces las cartas se encuadernan formando volúmenes facticios, la misiva no se piensa, cuando se escribe, como sucesión de memoria ni como historia personal y/o colectiva que se lega a la posteridad (Castillo 80 y ss.).

La memoria que la mujer deja a los que tiene a su lado es un recuerdo inmediato, práctico, diario, directo e individual: con los hijos, la madre convive y se hace responsable de su educación, con palabras y no por escrito; cuando los hijos abandonan el núcleo familiar es la epistolografía el instrumento más usado para comunicarse. Las memorias personales o los libros de familia (sostenidos generación tras generación) son por norma general para un círculo restringido, familiar, y tienen por esta razón un ámbito previsto de circulación limitada; las cartas personales tienen un destinatario individual, único, no colectivo: aunque algunas pueden ser compartidas, se escriben en principio para que las lea una sola persona (el ejemplo por excelencia son las cartas de amor o los billetes; Navarro Bonilla). En el mundo rural o en la montaña el hijo que se queda en casa buscará modelos y soluciones en el libro de familia y perpetuará la tradición de la escritura familiar; la mujer que llega, por matrimonio, aprenderá al lado de la mujer que rige la casa. Mujer y hombre se encuentran atados a la casa, a la familia de la cual forman parte: salvo casos excepcionales (cuando la heredera es una mujer; cuando una mujer no se casa) quien va a cambiar de casa es ella. En el caso de mujeres que tienen acceso a la cultura y a la escritura y que no optan por llevar una vida religiosa, y contraen matrimonio, el diálogo entre las mujeres de la misma sangre puede ser vehiculado a través de la correspondencia: la mujer mayor (generalmente la madre), en la distancia, continuará ofreciendo pautas de conducta para aplicar a la vida familiar y soluciones para administrar rentas y patrimonio (sean del tamaño que sean); si la

mujer no está alfabetizada, el diálogo en la distancia, cuando se va de la casa paterna, hemos de suponer que se interrumpe con las mujeres de la propia sangre y que se abre con las de su nuevo hogar.

Entre las cartas y las memorias, con la voluntad de transmitir un ideario y unas pautas de conducta para el futuro, y con una intención muy concreta y características particulares, deberíamos considerar las instrucciones a los hijos, consejos y avisos que las madres dejan para su prole. Se trata de obras redactadas por mujeres que se resisten a dejar en manos de otro la educación de sus hijos y, aunque pudieran parecer para uso exclusivamente familiar, Baranda (1998) ya ha remarcado que no son documentos aislados ni estrictamente privados. Poco antes de morir, la catalana Estefania de Requesens redactaba unas instrucciones de conducta para su primogénito, Lluís, que partía para Flandes (Baranda 1998 217-218).

Si observamos los trabajos que en Europa se han ocupado de registrar y estudiar las memorias escritas durante la edad moderna por mujeres, constataremos que no son muy abundantes. Amelang (1998) establece que suman un diez por ciento de los más de doscientos escritos, de hombres y de mujeres, que toma en consideración. Se trata mayoritariamente de autobiografías espirituales, a veces dictadas, y en menor proporción, por un lado dietarios espirituales y familiares y, por otro, dietarios y memorias personales. Amelang advertía, en su *The flight of Icarus*, que su inventario era parcial; pero todavía nos puede dar una idea aproximada de lo que podemos encontrar en la mayoría de los territorios. Y, aunque aún no poseemos un listado completo de escritos femeninos monásticos, se puede formar una idea a través de los trabajos de Lowe, Caffiero (2009) o el monográfico Zarri & Baranda. Por lo demás, estas memorias llegan tarde, a finales del

siglo XVII y mayoritariamente en el XVIII, y buena parte de las mujeres que toman la pluma para escribirlas ejercen un oficio: son comadronas, sombrereras, etc. Es cuando la mujer accede al trabajo en la esfera pública que los testimonios crecen.

VI. Como en toda Europa, en el área lingüística catalana lo que encontramos son por norma general autobiografías espirituales, sobretodo desde finales del siglo XVI y durante el XVII -y escritas generalmente en castellano-, a partir del modelo de Santa Teresa de Jesús: la valenciana de adopción Inés de la Cruz, la monja dominica Agnès de l'Esperit Sant, Anna Domenge, Teresa Mir o la franciscana Rufina Ros de Jesús, son algunos de los nombres que se pueden aducir. Los escritos de memoria personal espirituales son un género híbrido y complejo que permitió a las mujeres hacer oír su voz, pero no son obras que respondan únicamente a un anhelo personal: se escriben o dictan por encargo del confesor y mayoritariamente no se quedan en el convento; o sea que en la decisión de escribirlas interviene alguien externo, que no es la propia autora. Muchos de estos textos salen del ámbito monástico, extramuros, y a veces hasta acceden a la imprenta: se trata, pues, de obras apologéticas de una vocación y un punto de vista, que responden a unas motivaciones determinadas y presentan ciertas particularidades (introspección, deseo de ejemplaridad, etc.), y por esta razón no responden a la espontaneidad y subjetividad que teóricamente caracterizan las memorias personales (Amelang 1990, Poutrin, Herpoel, Weber, Ahumada 2008).

Con todo, sí que encontramos algunos testimonios dispersos sobre la dedicación de la mujer a la memorialística en el ámbito catalán. A principios del siglo XVII, Clara de la Cerda redactó un interesantísimo relato retrospectivo de su vida que llevaba por título

Memoria de los padres y agüelos de doña Clara. La escritura de esta *Memoria* responde a una necesidad personal, íntima, porque Clara quería conocer sus orígenes antes de que la familia se estableciera, proveniente de Lima (Perú), en Bilbao y Valencia, y ella lo hiciera, definitivamente, en Oliva; aquí se casó con el procurador de los condes de Centelles, Alonso de Celada. Además de esta *Memoria*, se conservan cartas y papeles manuscritos de índole variado de Clara de la Cerda, mayoritariamente de naturaleza burocrática, sobre la administración de los bienes personales y de la casa. Son en su mayoría textos y anotaciones en lengua castellana, aunque el catalán aparece de forma testimonial; Clara de la Cerda, que llegó a Valencia con 33 años y que pasó a Oliva a vivir el resto de sus días, quiso aprender una lengua que necesitaba para entenderse con el servicio de la casa y, en consecuencia, para poder administrarla bien (Martí 2000; 2004 132-135).

En el siglo XIX y en Cataluña, la ampurdanesa Isabel Piferrer escribió también, cuando era ya mayor y veía que se acercaba el final de sus días, unas memorias. Redacta en una mezcla de castellano (la lengua en la que aprende a leer y a escribir) y catalán (la lengua materna) su historia, des de su nacimiento hasta los 67 años. Sabemos que con 5 años aprendía a leer, que hasta los 15 fue pastora y que entonces su padre le sugirió que debía aprender a escribir, una práctica a la cual no se vio impelida hasta que le llegaron las primeras cartas de los pretendientes y debió responderles; entonces no duda y toma la pluma, a la vez que aprende las obligaciones propias del ama de casa al lado de su madre. Cuando la hermana mayor contrae matrimonio, la madre exclama: "Fora obellas! Aora debes apendrre de cuyna, pastà y totas las feynas de la casa" (Compte 219) [¡Fuera ovejas! Ahora debes aprender a cocinar, pastar y todos los trabajos de la casa].

Después, Isabel contraerá matrimonio con quién será el padre de sus hijos, Llorenç, a pesar de una férrea oposición familiar, y llevará a su lado una vida propia de la dueña de una casa de payés. Llega la primera hija y muere poco después:

Al cabo de 14 meses de ser en esta [casa], tuvimos una yja, que murió de 15 días de ser bautisada, de lo que yo no tubo ninguna pena, por aber bista mis cuñadas del modo que abien quedado al faltar su madre, y como y[o] también me allaba tan mala que no pensaba bibir por tener malaltia. Estube 30 días en la cama y enseguida un año malalta. No sé como no murió, creo que me yso vivir el consuelo que tenía de mi suegro (Compte 224).

Isabel es una madre que acepta la mortalidad infantil con naturalidad, como es propio en la época. No se lamenta, y a través del ejemplo que tiene en casa (que ha vivido) puede hacer balance de su fortuna: no quiere una hija sin madre porque sabe lo que significa y no le gusta. Por sus memorias sabemos que regentaba con provecho un *mas* que, cuando ella llegó, hacía ocho años que no tenía una mujer al frente; que se ocupa de casar a sus cuñadas (las hermanas de su marido) conforme a su condición; que es resolutiva cuando debe afrontar el futuro del cuñado *cabaler*;² que cuida a sus hijos y a su suegro; o que vela a los enfermos. El hijo de Isabel continuó con la práctica de escritura de su madre, y por él sabemos que cuando su mujer llegó a la casa, Isabel "hizo el sacrificio, poco común en la mujer, de desprenderse por completo de la administración doméstica" (Compte 198). Así, la peripecia vital de esta ampurdanesa se puede completar gracias a su hijo, que escribe una breve reseña de la vida de la madre cargada de admiración y afecto: por él sabemos que el abuelo, el padre de Isabel, había educado sus hijas al amparo de unas directrices muy habituales, como se ve en la *Breve reseña de la vida de Isabel Piferrer y Viñas* escrita por su hijo Josep:

las educó con la mayor economía, acostumbrándolas al trabajo y ocupación continuas. [...] Les enseñó cuanto podía serles útil para el manejo de una casa de labranza, en donde pensaba él colocarlas, porque prefería [a] un labrador o propietario que a un letrado o artesano. [...] Siempre fue amante de que se divirtieran, sin traspasar, empero, los límites del decoro (Compte 195).

Seguir de cerca a los hijos, preocuparse por su educación y conducirlos, llevar la casa y estar atenta a las necesidades de la familia son labores propias de la mujer que Isabel desarrolla con naturalidad y eficacia. El arraigo y la adhesión a la nueva familia es total; el vínculo con sus padres y hermanos se rompe, a pesar de que ella es una mujer que sabe leer y escribir y que, además, disfruta haciéndolo.

Es posible que haya más casos como los de Clara de la Cerda e Isabel Piferrer. Estos los conocemos gracias a los estudios realizados por Manuel Martí en el Arxiu Parroquial de Santa Maria d'Oliva y de Albert Compte en el Arxiu Anglada de la casa Anglada de Mas Vilert. Es razonable calcular que nuevas dedicaciones pacientes a escudriñar archivos, públicos y privados (como las que se han realizado en los fondos conventuales y monásticos últimamente), puedan permitirnos descubrir nuevos testimonios. Hasta el momento la experiencia nos ha demostrado que los fondos patrimoniales son especialmente ricos en este tipo de material y que concentrar esfuerzos en su exploración puede ser una labor fructífera.

Al lado de los testimonios, singulares, de mujeres que deciden dejar memoria de sus vidas, sí encontramos, en ciertos casos, viudas que continúan los dietarios de sus difuntos maridos. Ocurre con Francesca Solanell i de Llupià, viuda de Hipòlit Montaner (con quien había firmado capítulos matrimoniales en 1618), que en 1626 se quedó sola con cinco hijos, el mayor de los cuales tenía 6 años:

A 16 de guiny l' any 1626 fon nostro Senyor sarvit de portar-se' n l' ànima de Ypòlit Montaner, a las sinc orres de la tarda, quant la profasó da sant Francisco de Paula pesava per lo carer. Tin[^g]ua' l nostro Senyor a la glòria. Restí yo, Francisca Montaner y Solanell, ab los trabals que's pòdan pensar, ab sinc fils de adat de sis añys lo major; nostro Senyor, per sa divina misericòrdia, me vula agodar a passar tal fortuna.³

[A 16 de junio de 1626 fue nuestro Señor servido de llevarse el alma de Hipòlit Montaner, a las cinco de la tarde, cuando la procesión de san Francisco de Paula pasaba por la calle. Téngalo nuestro Señor en la gloria. Resistí yo, Francisca Montaner y Solanell, con la dificultad que se puede imaginar, con cinco hijos de edad de seis años el mayor; nuestro Señor, por su divina misericordia, me quiera ayudar a pasar dicha fortuna]

Francesca registra lo justo y necesario en el dietario que había sido de su marido. Por ejemplo, la muerte de uno de sus hijos menores, Carlos: "A 13 de juliol fou nostro Senyor sarvit de portar-se l'ànima de Carletos, de adat de set ayn y onsa dias. La malaltia fon febre continua y canbres de sanc; morí al catorsè com un àngel, com o és" (f. LXXVIII) [A 13 de julio fue nuestro Señor servido de llevarse el alma de Carletos, de siete años y once días. La enfermedad fue fiebre continua y distentería; murió en el catorceno día como un ángel, como lo es].

El jurista Hipòlit Montaner, nacido en Cervera y barcelonés de adopción, había empezado a escribir un libro para dejar noticias a los suyos sobre la familia, "per quant la memòria dels hòmens és fràgil y no pot hom recordar-se de les coses pròpies" [por cuanto la memoria de los hombres es frágil y uno no puede acordarse de las cosas propias] (f. I); cuando murió, sus hijos varones eran muy pequeños y no podían continuar el dietario familiar, y será entonces su mujer quien lo retome, como hemos visto, desde 1626 hasta 1636. Uno de los hijos del matrimonio, Pere Montaner i Solanell, nacido en 1622, lo continuará años más tarde, como impone la tradición familiar.

VII. Si las memorias personales de la edad moderna escritas por mujeres son tan pocas, o si conocemos tan pocas memorias de la edad moderna escritas por mujeres, deberemos buscar cómo ellas construyen el recuerdo (si lo construyen) en otros textos. También podemos encontrar retazos de la memoria femenina en los libros de cuenta y razón. Aunque se trata de libros que son consecuencia de una labor administrativa, a veces incorporan notas cronísticas diseminadas, recuerdos y anotaciones de todo tipo (personales/familiares y/o sociales) que nos pueden dar pistas sobre la vida de sus propietarias. Posiblemente los casos más conocidos en ámbito catalán, primerizos, y muy estudiados, son los de Sança Ximenis de Foix i Cabrera (Andreu, Canal & Serra 1992; 1995) y Caterina Llull (Colesanti), ambas de mediados del siglo XV, aunque hay otros. En el mismo Arxiu del Palau que custodia los legajos de Caterina Llull podemos encontrar documentación y correspondencia de la mujer de Lluís de Requesens i de Zúñiga, Jerònima de Gralla, de finales del siglo XVI, o de la madre o la hermana del primero, Hipòlita Roís de Liori y Estefania de Requesens.

Los de estas últimas damas son dos nombres ciertamente conocidos, por el interés que ha suscitado el intercambio epistolar que mantuvieron durante años (Ahumada 2003, 2011). Aunque ya he dicho que no me detendría en el análisis de las correspondencias de la época, cabe señalar que madre e hija se escriben en catalán, la lengua materna, a pesar de sus circunstancias personales: Hipòlita vivía en Cataluña y era valenciana de nacimiento, un territorio conocido por la castellanización de su nobleza; su hija, Estefania, catalana, vivió en la corte durante muchos años por su matrimonio con el aristócrata Juan de Zúñiga y Avellaneda, preceptor del futuro Felipe II. Esta última, que siempre escribió en su lengua materna a su madre, empezó haciéndolo en catalán a su hijo Lluís, aunque al final

de su vida se dirigiría a él en castellano. Sin embargo, el uso de la lengua propia es característico de la escritura privada (memorias, dietarios, epistolarios, libros de cuenta y razón, etc.) y ha sido especialmente estudiado en el caso del área lingüística catalana, por ser éstos territorios en donde conviven la lengua propia, el catalán, y la de adopción, el castellano.

Como el del Arxiu del Palau y tantos otros, los fondos del Marquesat de Saudin guardan libros de estas características, como, p. ej., el *Libre de la sra. Maria Oller y Claresvalls, viuda del quòndam Francesch Oller, mercader*, que abraza los años 1655-1659 y que es un libro contable de entradas y salidas.⁴ Viuda es también la noble del Rossellón Marie Therèse de Ponte d'Albaret, de familia originaria del Piemonte, nacida en 1760 y muerta en 1817, autora de un libro de cuenta y razón y amante, por lo que revelan sus asentamientos, del buen chocolate.⁵ Marie Therèse, viuda de Campredón, empieza a escribir en 1804, un año después de la muerte de su esposo, y abre su libro con un pequeño relato de sus vicisitudes: cuenta como su familia tuvo que marcharse de Francia como consecuencia de la Revolución, dejando atrás su patrimonio, como llegaron a Catalunya y se instalaron en Castelló d'Empúries, y las deudas contraídas hasta que se pudieron restablecer económicamente;⁶ y suscribe: "je ferai tout ce qui dépendra de moi pour m'aquitter des dittes dettes, et dans le cas qu'il en reste encore à ma mort, je pris mon fils et, a son déffaut, mes héritiers, et s'il le faut je l'ordonne, qu'il soit pris sur tous mes biens, présents et a venir, la somme nécessaire pour leur entier payement" (p. 12). El libro registra las deudas contraídas por su marido y su pago, por un lado, y sus gastos particulares, por otro lado. Aunque Marie Therèse escribe por norma general en francés, en 1812 anota puntualmente algunos de los registros en catalán, la lengua histórica del Rossellón y de su nuevo lugar de residencia.

Y hay más: es el caso, por ejemplo, de un escrito intitulado, en los primeros folios del manuscrito que lo guarda, *Llibre de mi, Isabel Sala y Seix, de dech y deu y altres coses* y que fue escrito en la primera mitad del siglo XVII; aunque el título dice lo que reza, si vamos al texto nos daremos cuenta de que, a pesar de la rúbrica inicial, quien lleva el libro de cuentas es el marido de Isabel:

Nota que vuy dit libre, comensat a 31 de 8bre de 1628, és de Agnès Sala, tercera muller mia, la qual conte comensa, en cas de dita Agnès, en cartes 51 y altres. Nota també que en lo present libre se continuaran algunas cosas de recort y memòrias de mi, misser Bernat Sala, de algunes persones me deuran, que per coses menudes que no's continuaran en mon libre major de dech y deu se continuaran en lo present; y axí, en mes scriptures li diré també libre de recort y de dites senyores mes mullers.⁷

[Nota que hoy dicho libro, empezado el 31 de octubre de 1628, es de Agnès Sala, mi tercera mujer, cuyas cuentas empiezan, en el caso de dicha Agnès en cartas 51 y otras. Nota también que en el presente libro se continuaran algunas cosas de recuerdo y memorias de mi, micer Bernat Sala, de algunas personas me deberán, que por ser cosas pequeñas que no se continuarán en mi libro mayor de debo y deben se continuarán en el presente; y así, en mis escrituras lo llamaré también libro de recuerdo y de dichas señoras mis mujeres].

Las "dichas señoras mis mujeres" son Isabel de Seix y Agnès Safont. El libro de cuentas incluye, además, recetas de belleza, medicinales y culinarias, copiadas por una mano que no es la del marido, Bernat Sala, así como algunos versos en castellano.⁸ ¿No sabían escribir, estas mujeres? Aunque no sería el primer caso, ni tampoco el último, de un libro de cuentas de un iletrado llevado por terceros (véase, p. ej., Castillo 75), no lo hacen pensar ni la extracción social de la familia Sala ni el resto de anotaciones del volumen (recetas y poesía, y esta última, en castellano). Bernat Sala detentó varios cargos en la Diputación y llegó a ser *conseller en cap* de Barcelona en 1632; es autor de un *Llibre de memòries* con noticias autobiográficas y sobre su familia, además de cuentas (Duran 352-354).

De todas formas, lo que me interesa señalar a propósito del *Llibre de mi, Isabel Sala y Seix...* es que Gaspar Sala no considera necesario que cada una de sus mujeres tenga un libro de cuentas

propio, porque al fin y al cabo la casa es la misma: sigue el patrón de lo que pasa con los libros de familia, donde generación tras generación el hijo continúa la memoria del padre. En estos libros de familia lo que es importante no es quién escribe sino el vínculo con la casa y su administración.

Por otro lado, y como hemos visto que pasaba con los dietarios o memorias, en los libros de cuentas la viuda también puede tomar las riendas de la administración de los bienes familiares cuando falta el marido. Lo hace la esposa del notario barcelonés Simó Rafeques, Adriana, a partir del mes de octubre de 1590, en un *Libre de béns immobles* que registra las propiedades de sus suegros y marido y que incluye correspondencia, sin encuadernar, y notas dietarísticas posteriores, de los años ochenta del siglo XVIII.⁹ A pesar de todo, no perdamos de vista que nos referimos a mujeres con un patrimonio y unos intereses por encima de la mayoría.

VIII. Otro espacio donde la presencia femenina se hace notar en el ámbito memorialístico son los dietarios institucionales escritos por mujeres; es decir, los dietarios conventuales y monásticos. Ya he intentado explicar más arriba el por qué de su inclusión en este trabajo: aunque es cierto que son obras escritas al servicio de una comunidad y no piezas de literatura estrictamente 'personal', los límites entre subjetividad y objetividad, entre memoria personal y colectiva, se desdibujan, se rompen y se superan en dietarios privados e institucionales. ¿Cuántas veces, leyendo unas memorias personales, hemos echado en falta el punto de vista del autor, que se limita a retratar el mundo en que vive, colectivo, sin darnos pistas de su personalidad y vida privada? Y ¿cuántas veces, leyendo un dietario institucional, hemos podido observar que la voz del autor se sitúa por encima del colectivo al que representa? Al comienzo he intentado

establecer un paralelo entre los libros de familia y las memorias monásticas y conventuales. Aunque pueda parecer un poco forzado, difícil de encajar en ciertos aspectos, no considero que resulte inapropiado: la vida en el convento es la vida de una gran familia y eso explica que los dietarios conventuales tengan a menudo bien poco en común con los dietarios institucionales de organismos de alto nivel y complejidad como los de algunos organismos como el Consell de Cent, la Diputación del General, etc. (Miralles 179-183).

En estos libros pertenecientes a la comunidad (también pertenecen a la casa, y no solamente a un individuo, los libros de familia) encontramos anotaciones de todo tipo: se lleva la contabilidad, se consignan las nuevas profesiones y quién ocupa los cargos, hay registrados los óbitos y hay también a veces noticias, en estos legajos, que debemos adscribir al ámbito de la dietarística, memorialística o, sencillamente, notas cronísticas diversas que nos permiten hacernos una idea de la vida intramuros y extramuros.

Como en todos los dietarios que representan un grupo (sea el que sea: una familia, una comunidad religiosa) hay quien tiene más gusto por la escritura y por consignar los detalles del día a día del colectivo, momentos en los que el yo de mujer, la primera persona, se deja ver; otras escritoras, en cambio, limitan sus intervenciones al mínimo necesario para dejar constancia de la vida en comunidad y se abstienen de dejar su traza. Podría citar unos cuantos dietarios, pero bastan como ejemplo los manuscritos *Luz de verdad e histórica relación de lo sucedido en el conbento de la Puríssima Concepción de Carmelitas Descalças de Barcelona en los años de 1619 hasta 1719* o el *Libre de memòrias* de Santa Clara de Perpiñán. En el primero, que se conserva en el Arxiu de les Carmelites Descalces de Barcelona, se relata la vida del convento durante estos cien años: las carmelitas dejan recuerdo, p. ej., de los recibimientos que hacían a nobles y

reinas que las visitaban o de las circunstancias que tuvieron que vivir durante la guerra de los *Segadors*, entre muchas otras cosas.¹⁰

Por otro lado, el *Libre de memòrias* del convento de Santa Clara de la Passió, de clarisas coletinas, es un dietario conventual que empezó a llevar Jerònima Palau, escribana del monasterio, en agosto de 1614, y continuado hasta mediados del siglo XIX (1842);¹¹ a pesar de la fecha de inicio de escritura, las memorias recogen noticias anteriores, desde mediados del siglo XVI. Así, conservan el recuerdo de trescientos años con una interrupción, la de la Revolución francesa. La Revolución también marca el cambio de lengua: será a partir de entonces, en el primer cuarto de siglo XIX, que las notas se escribirán en francés; antes, siempre, la lengua vehicular de las memorias y, por lo tanto, de la comunidad, había sido el catalán.¹²

El índice general del volumen, de la mano de Jerònima Palau, marca su contenido: una primera parte dedicada a la elección de generales y provinciales, una segunda a la de abadesas del monasterio, una tercera a la entrada de religiosas, una cuarta para consignar las imposiciones de censales y, finalmente, una última que se reserva para memorias notables. Evidentemente, durante estos tres siglos no todas las clarisas que anotaron el *Libre* acataron de manera estricta el orden previsto por Palau, aunque por norma general se puede decir que fueron bastante disciplinadas y siguieron las directrices marcadas por su antecesora. A pesar de que podría parecer que sólo hay noticias susceptibles de ser consideradas propiamente memorias con desarrollo narrativo en la postrera parte del volumen, al leerlo detenidamente salta a la vista que, a parte de los asentamientos generales formularios que conciernen, por ejemplo la elección trienal de la abadesa o las entradas de las religiosas en el convento, a veces la ocasión merece cierto desarrollo. Siempre en casos excepcionales, pero destacables. Así, cuando se produjo la

elección de Clara Pagés, en 1642, sabemos que se tuvieron que cambiar las normas habituales “per ser en hocasió de g[u]erras y estar los camins enpadits” [por ser ocasión de guerras y estar los caminos impedidos] (f. 17v); casos excepcionales que alguna vez pasan a insólitos, como la peripecia de una monja de origen menorquín, que en su infancia fue presa en la isla por los moros, que fue recobrada después por los cristianos y que acabó entrando en Santa Clara de Perpiñán a principios del siglo XVII (f. 31v), o el caso de dos muchachas con gran vocación que, en la primera mitad del siglo XVIII, contraviniendo la voluntad de su familia, consiguieron entrar en religión y hacerse clarisas (f. 48-48v y 56).

En este libro de memorias de Santa Clara se reflejan la vida cotidiana, la administración y la historia del monasterio; pero también acontecimientos extraordinarios que trastocan la vida de la comunidad, que llaman la atención de la escribana de turno porque rompen la rutina. Como pasa en todos los libros de memorias en general. Aunque el mundo de las monjas es cercado, un mundo a parte –fuera del mundo, muchas veces-, en el libro que llevan se refleja alguna vez el mundo de fuera, el real, hasta tomar cierto protagonismo. Incluso más del que puede tener en las memorias no colectivas escritas por mujeres. Quizás no leeremos, en las memorias conventuales, referencias directas al aislamiento de las monjas, pero, en algunos momentos de la producción escrita de estas mujeres que viven en un convento nos parece poder leer algunos de sus sentimientos. Claro que ahora ya no hablamos de memorias colectivas.

Clara Fontanella, monja en el convento dominicano dels Àngels de Barcelona con el nombre de Contesina, se lamenta, en un poema en los preliminares del *Cathaloniae Decisiones* de su padre, el jurista Joan Pere Fontanella, de que las horas de estudio que ha gastado su

progenitor escribiendo el volumen lo han apartado de su presencia. La hija lamenta que el padre no se acerque a la reja del convento a verla pero asegura que, a pesar del honor y la fama que le pueda reportar el libro que lo ha mantenido alejado de ella, lo que acaba triunfando en la vida es el amor (paternofilial).

*Juguete de la misma al libro.
Décima*

Señor don Libro, una queja
tengo de vós bien fundada
y es que, estando aquí encerrada,
nada muda y nada vieja,
vós me apartays de la reja
al que a entrambos nos dio el ser.
No me aplaca el responder
que fama y honor le days,
que en efeto no le amays
y el Amor ha de vencer. ¹³

En este poema no hay crítica a la vida que lleva Contesina. Lo que podemos leer es una clara referencia a su aislamiento: está “encerrada” tras una “reja”, y aunque no se considera fuera del mundo siente la necesidad de reivindicar la propia voz y juventud (“nada muda, nada vieja”), de romper con el silencio impuesto como virtud en las mujeres, en un espacio exterior del cual vive -y se siente, a mi parecer- excluida (cf. Vigil).

Contesina escribe poesía, el género literario más cultivado por las escritoras religiosas después de las autobiografías espirituales. Ambos géneros, poesía y autobiografía, pueden saltar los muros del convento, de la intimidad, y llegar al exterior, ser leídos por un número mayor de gente e incluso publicados: quizás sea por esta razón que Contesina siente la necesidad de significar su exclusión a los oídos del mundo (por ser monja; por ser hija, una mujer); en otro plano y situación, María de Zayas se sentía igualmente impelida a

justificar su transgresión publicando sus obras (por ser mujer). Exhibiéndose al exterior unas y otras, laicas y religiosas, superan la barrera del foro privado. Hemos roto, pues, la línea de la intimidad que caracteriza la memoria personal.

IX. Debemos pensar que la transmisión de la memoria de las mujeres en la edad moderna se realiza mayoritariamente de forma oral (debemos, digo, porque obviamente no tenemos testimonio de ello); pocas son las veces en que la voz queda escrita, en que la escritura acaba guardando las palabras. El acceso de la mujer a la lectura y a la escritura no es mayoritario pero, a pesar de ello, podemos detectar su voluntad, a veces tenaz y profunda, para consignar por escrito una sensibilidad y unas pautas, dejando constancia de los hechos del presente, especialmente a propósito de lo que atañe a la organización doméstica pero más allá, como estampas de lo concreto que la escritura convierte en más universales y ciertas. De ahí que no tengamos muchas memorias personales -salvo en el mundo conventual, con unas particularidades y necesidades de organización propias- y sí más libros de cuentas, recetarios, etc.

Los hipotéticos lectores de esta memoria femenina, a los que se dirige cada autora, conforman un grupo reducido y próximo al que se debe aleccionar para que aprenda unas pautas de conducta, unos saberes, y los perpetue: son pues obras escritas desde la conciencia histórica y funcionales en la medida que buscan servir como modelo. Los temas tratados inciden en la rutina personal y doméstica, aunque cuanto mayor es el desarrollo narrativo, más posibilidades tenemos de encontrar descritos acontecimientos extraordinarios que trastocan el día a día (guerras, plagas, incidencias meteorológicas, etc.). La lengua vehicular de estos textos es generalmente la lengua materna de la autora, aunque, con el siglo XIX la práctica cambia y la lengua

literaria es la lengua de la enseñanza (castellano o francés, en función de los territorios).

© **Eulàlia Miralles**

.

Bibliografía

- Ahumada, Eulàlia de. *Epistolaris d'Hipòlita Roís de Liori i d'Estefania de Requesens (segle XVI)*. Valencia: Universitat de València, 2003.
- Ahumada, Laia de. "L'escriptura mística femenina. Les autobiografies per encàrrec (s. XVI-XVII)". *Poblet*, 16 (2008): 48-51.
- Ahumada, Eulàlia de. "La carta privada a l'època moderna: un epistolari conventual femení". *Manuscrits*, 29 (2011): 51-64.
- Alabrús, Rosa M^a. "La opinión sobre las mujeres austriacistas y el imaginario religioso en los sitios de 1706 y 1713-1714 en Barcelona". *Cuadernos de Historia Moderna*, 35 (2010): 15-34.
- Amelang, James S. "Los usos de la autobiografía: monjas y beatas en la Cataluña moderna". Amelang, J. S. & Nash, M. ed., *Historia y género: las mujeres en la época moderna y contemporánea*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 1990: 191-212.
- Amelang, James S. *The Flight of Icarus. Artisan Autobiography in Early Modern Europe*. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- Albareda, Joaquim ed. *Política, religió i vida quotidiana en temps de guerra (1705-1714). El dietari del convent de Santa Caterina i les Memòries d'Honorat de Pallejà*. Vic: Eumo / Institut Interuniversitari d'Història Jaume Vicens Vives, 2001.
- Baranda, Nieves. "Los nobles toman cartas en la educación de sus vástagos". García de Erretería, M. C. ed. *Actas del IV Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro (AISO)*, vol. I. Alcalá de Henares: Universidad, 1998: 215-223.
- Baranda, Nieves. *Cortejo a lo prohibido. Lectoras y escritoras en la España moderna*. Madrid: Arco Libros, 2005.
- Bellveser, Ricard coord. *Dones i literatura entre l'edat mitjana i el renaixement*. València: Institució Alfons el Magnànim, 2012, 2 vol.
- Brown, Kenneth. "María de Zayas y Sotomayor. Escribiendo poesía en Barcelona en época de guerra (1643)". *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, 11 (1993): 355-360.
- Caffiero, Marina. "Le scritte della memoria femminile a Roma in età moderna: la produzione monastica". Ciappelli, Giovanni ed., *Memoria, famiglia, identità tra Italia e Europa nell'età moderna*. Bologna: Il Mulino, 2009: 235-268.

- Caffiero, Marina. "Testi e contesti. Le scritture femminili private a Roma nel Settecento: i diari tra soggettività individuali e appartenenze socio-culturali". *Gironale di storia*, 3 (2010).
- Capdeferro, Josep. *Ciència i experiència. El jurista Fontanella (1575-1649) i les seves cartes*. Barcelona: Fundació Noguera, 2012.
- Castillo Gómez, Antonio. *Entre la pluma y la pared. Una historia social de la escritura en los Siglos de Oro*. Madrid: Akal, 2006.
- Colesanti, Gemma Teresa. *Una mujer de negocios catalana en la Sicília del siglo XV. Caterina Lull i Sabastida. Estudio y edición de su libro maestro 1472-1479*. Barcelona: Institució Milà i Fontanals. CSIC, 2008.
- Compte i Freixanet, Albert. "Vida rural a les terres marginals de l'Empordà, durant la primera meitat del segle XIX". *Annals de l'Institut d'Estudis Empordanesos*, 26 (1993): 175-232.
- Andreu i Daufí, Jordi; Canal i Farré, Josep & Serra i Torrent, M. Àngela ed. *El llibre de comptes com a font per a l'estudi d'un casal noble de mitjan segle XV. Primer llibre memorial començat per la senyora dona Sanxa Ximenis de Fox e de Cabrera e de Novalles 1440-1443*. Barcelona: Fundació Noguera, 1992.
- Andreu i Daufí, Jordi; Canal i Farré, Josep & Serra i Torrent, M. Àngela. "La dieta dels membres d'un casal noble de mitjan segle XV: l'alimentació a la casa de Sança Ximenis de Foix". En: *1er Col·loqui d'Història de l'alimentació a la Corona d'Aragó. Edat Mitjana*. Lleida: Institut d'Estudis Ilerdencs, 1995, vol. II: 357-370.
- Duran, Eulàlia dir. *Repertori de manuscrits catalans (1474-1620)*, vol. III. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2003.
- Escartí, Vicent Josep ed. *Memòria privada. Literatura memorialística valenciana dels segles XV al XVIII*. València: Edicions 3i4, 1998.
- Escartí, Vicent Josep. "Aportació a la imatge de la dona en la literatura valenciana del segle XVI". Bellveser, R. coord. *Dones i literatura entre l'edat mitjana i el renaixement*. València: Institució Alfons el Magnànim, 2012, 2 vol.: I, 429-459.
- Espino, Antonio. "Les lectures de les dones i dels sectors populars a la Barcelona del Sis-cents (1600-1660)". *Revista de Catalunya*, 162 (mayo 2001): 25-47.
- Finley I., Moses. "The silent women of Rome". *Horizon*, 71 (1965): 57-64.
- Gras, Mercè & Borrell, Agustí ed. Francesc del Santíssim Sagrament. *Instrucció breu i útil per los cuiners principiants*

segons lo estil dels carmelites descalços. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2004.

Herpoel, Sonja. *A la zaga de Santa Teresa: autobiografías por mandato*. Amsterdam: Rodopi, 1999.

Herrero, Ma Àngels. *Lletraferides modernes: catàleg de les escriptores valencianes dels segles XVI-XVIII*. Sant Vicent del Raspeig: Universitat d'Alacant, 2009.

Jiménez Sureda, Montserrat. "La situació femenina en l'Antic Règim". *Revista de Catalunya*, 174 (junio 2002): 25-50.

Lacoste, Nora trad. Samuel Pepys. *Diarios (1660-1669)*. Madrid: Renacimiento, 2004 [2a edició revisada y ampliada].

Lowe, K. J. P. *Nuns' Chronicles and Convent Culture in Renaissance and Counter-Reformation Italy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Martí Ascó, Manuel. "Un distingit matrimoni en l'Oliva del segle XVII: Alonso de Celada i Clara de la Cerda". *Cabdells*, 2 (2000): 47-74.

Martí Ascó, Manuel. "Cultura literària de la dona en la València dels segles XVI i XVII". *Escriptors valencians de l'Edat Moderna*. València: Acadèmia Valenciana de la Llengua, 2004: 121-137.

Miralles, Eulàlia. "La literatura memorialística. La imatge de Barcelona en els segles XVI-XVIII". Miralles, E. ed. *Del Cinccents al Setcents. Tres-cents anys de literatura catalana*. Bellcaire d'Empordà: Vitel·la, 2010: 179-221.

Miralles, Eulàlia & Zaragoza, Verònica. "Écrits féminins catalans. Bilan et perspectives". *Clio*, 35/1 (2012): 177-190.

Miró, M. Mercè ed. *La poesia de Francesc Fontanella*. Barcelona: Curial, 1995, 2 vol.

Navarro Bonilla, Diego. *Del corazón a la pluma. Archivos y papeles femeninos privados en la edad moderna*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2004.

Pérez Samper, M. Ángeles. "Los recetarios de mujeres y para mujeres. Sobre la conservación y transmisión de los saberes domésticos en la época moderna". *Cuadernos de Historia Moderna*, 19 (1997): 121-156.

Poutrin, Isabelle. *La Voile et la plume: Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*. Madrid: Casa Velázquez, 1995.

- Rico, Francisco *et al.* ed. Miguel de Cervantes. *Don Quijote de la Mancha*. Barcelona: Instituto Cervantes / Crítica, 1998 [2a ed. corregida].
- Sansano, Gabriel & Valsalobre, Pep ed. *Fontanellana. Estudis sobre l'època i l'obra de Francesc Fontanella (1622-1683/85)*. Gerona: Documenta Universitaria, 2009.
- Simon, Antoni ed. *Cavallers i ciutadans a la Catalunya del Cinc-cents*. Barcelona: Curial, 1991.
- Simon, Antoni ed. *Cròniques de la Guerra dels Segadors*. Barcelona: Fundació Pere Coromines, 2003.
- Valsalobre, Pep & Sansano, Gabriel ed. *Francesc Fontanella: una obra, una vida, un temps*. Bellcaire d'Empordà: Vitel·la, 2006.
- Vigil, Mariló. "Conformismo y rebeldía en los conventos femeninos de los siglos XVI y XVII". Graña, M. M., & Muñoz, A. coord., *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (siglos VIII-XVIII)*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 1991: 165-185.
- Weber, Alison. "Autobiografías por mandato: ¿ego-documentos o textos sociales?", *Cultura escrita & sociedad*, 1 (2005): 116-119.
- Zaragoza, Verònica. "Posà-la per ser humil en la montanya més alta". *La literatura femenina a l'edat moderna a Catalunya i a les Illes Balears*. Gerona: Universitat de Girona, 2010a [trabajo inédito de máster]
- Zaragoza, Verònica. "Perpetuació del passat al convent de Santa Clara de perpinyà a través del seu Llibre de Memòries". *Congreso Internacional Construcció i projecció de la memòria personal a l'Europa moderna* (Barcelona, IEC, 10-12 de noviembre de 2010) [en prensa; 2010b]
- Zaragoza, Verònica. "La permeabilitat de la clausura: el convent dels Àngels a la Barcelona del segle XVII i l'obra de Contesina Fontanella". *XII Congrés d'història de Barcelona. Historiografia barcelonina. Del mite a la comprensió* (Barcelona, 30 novembre-1 desembre 2011). Barcelona: AHCB, 2011 [en línea:http://w110.bcn.cat/ArxiuHistoric/Continguts/Documents/Fitxers/Comun02_Zaragoza.pdf]
- Zaragoza, Verònica. "La escritura como ejercicio de memoria en el convento de Santa Clara de la Pasión de Perpiñán". *Congreso Internacional Escritoras entre rejas. Cultura Conventual Femenina en la España Moderna* (Madrid, 5-7 de julio de 2012). [conferencia inédita]

Zarri, Gabriella & Baranda, Nieves ed. *Memoria e comunità femminili: Spagna e Italia, secc. XV-XVII / Memoria y comunidades femeninas. España e Italia, siglos XV-XVII*. Florencia: Firenze University Press, 2011.

Notas

*El estudio se encuadra en la línea de investigación de los proyectos 2009 SGR 808, FFI2009-09630 y FFI2012-37140. Dos versiones previas fueron expuestas y discutidas en la Universidad de Toulouse-Le Mirail (2010), en las jornadas Masculin / Féminin: Les écrits du for privé ont-ils un genre? (Catalogne, Italie, France, XVIe s.-Xxe s.), y en la Universidad de Girona (2011), en el Seminari de recerca ILCC; quiero agradecer a los participantes en ambos encuentros sus sugerencias y aportaciones, y muy especialmente a V. Zaragoza, así como a L. de Ahumada, V. J. Escartí, O. Jané, A. Rossich y P. Valsalobre, su colaboración.

¹ Para el ámbito hispánico, conjuga los esfuerzos de un buen número de investigadores y es fundamental el catálogo BIESES (<http://www.uned.es/bieses>).

² El cabaler es el hijo no heredero de un matrimonio, que recibe su parte de la herencia (dinero o bienes) cuando se casa.

³ Arxiu de la Corona d'Aragó (ACA), Diversos, Patrimonials, Can Falguera, llig. 528 [= Llibre de memòries d' Hipòlit Montaner], f. 83; véase Duran 363-365 (Base de dades de Manuscrits Catalans de l' Edat Moderna [MCEM], núm. 705).

⁴ Estos fondos se custodian en la Biblioteca de Catalunya (BC), Saud. Fol.105-II.

⁵ El manuscrito se encuentra en la biblioteca privada de Albert Rossich (Gerona).

⁶ Estas son las razones que hacen que tome la pluma: "Dieu ayant disposé de mon mari le 20 octobre 1803, et voulant faire honneur à sa mémoire, tant pour donner une preuve de ma tendre affection envers lui que pour témoigner ma juste reconnaissance de celle dont il m'a donné [...] Voulant aussi témoigner ma juste reconnaissance aux personnes qui dans les circonstances malheureuses ou nous nous sommes trouvés pendant la guerre et jusqu'à présent ont eu la bonté de m'aider à procurer à ma famille les moyens de subsister [...]" (p. 3).

⁷ [Nota que hoy dicho libro, empezado el 31 de octubre de 1628, es de Agnès Sala, mi tercera mujer, cuyas cuentas empiezan, en el caso de dicha Agnès en cartas 51 y otras. Nota también que en el presente libro se continuaran algunas cosas de recuerdo y memorias de mi, micer Bernat Sala, de algunas personas me deberán, que por ser cosas pequeñas que no se continuarán en mi libro mayor de debo y deben se continuarán en el presente; y así, en mis escrituras lo llamaré también libro de recuerdo y de dichas señoras mis mujeres]. ACA, Monacals d' Hisenda 3401 [= Llibre de memòries de Bernat Sala, Isabel de Seix i Agnès Safont]; véase Duran 337-338 (MCEM, núm. 690).

⁸ Aunque el libro no es un recetario (véase p. ej., en este sentido, Pérez Samper), refleja el gusto e interés de las mujeres de la época por conservar los saberes familiares en el ámbito doméstico; por lo que atañe al mundo conventual, Gras & Borrell (99) documentan la existencia de un recetario conventual, escrito por Clara Maria Suay a finales del s. XVIII, franciscana descalza del convento de la Puritat de Valencia. Los versos copiados en el manuscrito de las mujeres de Sala, Isabel y Agnès, son de El Quijote de Cervantes: "Es de vidrio la mujer / pero no se ha de provar [...]"; "¿Quién menoscaba mis bienes? / Desdenes [...]" (Primera parte, cap. XXVII y XXXIII, resp.; Rico I, 386 y 302-303).

⁹ Arxiu Històric de Protocols de Barcelona (AHPB), 451/2, f. 1-1v (1-1v + 1) [= Notari Simó Rafeques. Libre dels béns immobles]. Ficha descriptiva en el Arxiu de la Memòria Personal (AMP), en línea: <http://www.memoriapersonal.eu/browser/view/111>

¹⁰ Mercè Gras tiene a punto la edición del dietario, que he podido consultar.

¹¹ Debo el conocimiento de este manuscrito y su copia a Pep Vila (Archives Departamentales des Pyrenées Orientales, microfilm 1Mi 133). Se encuentra en prensa el estudio de Zaragoza (2010b); a propósito de lo mismo, Zaragoza (2012).

¹² Por norma general las religiosas provienen del entorno geográfico más inmediato: Perpiñán, Illa, Prada, Estagell, Prada de Conflent, Ceret, etc. En el siglo XVII hay alguna religiosa venida de Castilla (p. ej., Madrid) y hasta principios del siglo XVIII ingresan mujeres de todo el Principado (especialmente Barcelona, pero también, p. ej., Gerona); a partir de la segunda mitad del siglo XVII las hay occitanas (p. ej., Béziers, Sigean).

¹³ Contesina compuso este y otro poema para el primer volumen del libro de su padre (1639). En el soneto “De sor Contesina Fontanella, monja del monasterio de los Ángeles en Barcelona, de la orden de Santo Domingo, hija del autor, a su padre”, cuenta como ha sabido, por boca de otros, de la buena acogida del libro de su progenitor. Ambos han sido editados por Zaragoza (2011). Para el clan Fontanella, a parte de la ya citada Miró, véanse, últimamente, Valsalobre & Sansano y Sansano & Valsalobre; para el padre, esp. Capdeferro.

Argus-a
Artes & Humanidades

Febrero 2013
Buenos Aires - Argentina
Los Angeles - USA