

DEPARTAMENT D'HISTÒRIA DE L'ART  
UNIVERSITAT DE BARCELONA  
PROGRAMA DE DOCTORADO  
"HISTÒRIA, TEORIA I CRÍTICA DE LES ARTS"  
BIENIO 2005-2007

# **ESPIRITUALIDAD, REFORMAS Y ARTE EN VALENCIA (1545-1609)**

DOCTORANDO: FRANCISCO DE BORJA FRANCO LLOPIS

DIRECTORES: DR. JOAN RAMON TRIADÓ TUR

DR. XIMO COMPANY CLIMENT



“La Historia del Arte permanecerá estéril si  
constantemente no se ve enriquecida por un estrecho  
contacto con el estudio del hombre.”

E. H. Gombrich

“Quisimos ser espada de Dios en la tierra,  
lo que naturalmente fue querer demasiado”

J. Ortega y Gasset



## AGRADECIMIENTOS

Antes de comenzar esta tesis doctoral quisiera dedicar unas palabras a aquellas personas que han participado en todo el proceso de elaboración de la misma. En primer lugar agradecer el bueno consejo y asesoramiento de mis directores, los doctores Joan Ramon Triadó Tur y Ximo Company Climent, que han sido como mis padres en estos casi cuatro años en los que realicé mis investigaciones, aconsejándome y alentándome a seguir adelante. También a los grupos de investigación a los que pertenezco: ACAF/ART y “*Art i Religió a Catalunya durant els segles XVI i XVII: l’impacte de la Contrarreforma a l’arquitectura y les arts visuals*”; cuyos integrantes han servido de apoyo en todo momento.

Del mismo modo, agradecer a todos aquellos profesores y/o investigadores que en estos años se han interesado por el trabajo que llevaba a cabo, siendo generosos compartiendo sus conocimientos.; principalmente los doctores Antonio Urquizar, Felipe Pereda, Luis Arciniega, Palma Martínez-Burgos, Luis Bernabé Pons, Francisco de Borja de Medina, Jorge Sebastián, Bernard Vincent, Miguel Falomir, Paolo Broggio, Enrique Soria, todo el equipo investigador del antiguo departamento Diego Velázquez del CSIC y, por último, un especial recuerdo al recientemente fallecido Mikel de Epalza, que vía mail conoció el proyecto que ahora concluimos, nos prestó ayuda y, desgraciadamente no podrá verla materializada.

También fueron importantes los miembros de la Escuela de Historia y Arqueología de España en Roma, perteneciente al CSIC, que me acogió durante 4 meses dentro del programa de Estancias de Investigación de la Beca de Formación de Profesorado Universitario (FPU), al igual que el Istituto per il Medio Evo de Roma, en especial la doctora Anna Maria Oliva, que también participó como tutora del centro receptor, en el año 2008, de la segunda de mis estancias en dicha ciudad.

No quisiera olvidar a todo el grupo de jóvenes investigadores con los que coincidí en diferentes congresos, pertenecientes a las Universidades de Santiago de Compostela, Complutense de Madrid, Universitat de València y Universitat de Barcelona, con los que compartí todas las venturas y desventuras de ser becarios.

Por último a mi familia, a todos, sin excepción, por haber soportado mis continuas ausencias y el “encierro” del que salió este texto. Mención especial a mi madre, para quien, tras leer todos mis trabajos y este texto aún manuscrito, los personajes de Ribera, Villanueva y Joan de Joanes ya no guardan casi ningún secreto.

A todos ellos...GRACIAS.

**SUMARIO**

<b>Índice de abreviaturas</b>	<b>5</b>
<b>1. Introducción</b>	<b>7</b>
1.1. De centenarios y conmemoraciones	7
1.2. Acotaciones geográficas	15
1.3. Cuestiones de cronología	24
1.4. Objetivos	36
1.5. Cuestiones metodológicas	44
1.6. Estructura	49
<b>2. Documentos para una historia de la cultura y el arte valenciano</b>	<b>53</b>
2.1. Los documentos tridentinos	54
2.2. Los Concilios provinciales	70
2.3. Los Sínodos Diocesanos	80
2.4. Las visitas pastorales	88
2.5. Los catecismos	97
2.6. Sermones, predicación y teatro litúrgico	112
2.7. Los tratados de arte	129
2.8. Crónicas, Anales y dietarios valencianos	147
2.9. Tratados sobre la expulsión morisca	156
2.10. La literatura epistolar: documentos jesuíticos	169
2.11. Inventarios de bibliotecas y <i>post mortem</i>	172
2.12. Fuentes inquisitoriales	181
<b>3. Una devoción entre el pasado y el presente. Corrientes espirituales reformadoras o disidentes y su plasmación artística ..</b>	<b>193</b>
3.1. De Reformas y Prerreformas. Problemas terminológicos ...	193

3.2. Franciscanismo y <i>Devotio moderna</i> : las raíces del pensamiento moderno .....	197
3.3. Erasmismo y luteranismo. La integración de la Reforma en España .....	205
3.4. Alumbradismo o iluminismo .....	228
3.5 La espiritualidad jesuítica .....	236
3.6. Teología morisca .....	246
3.6.1. El Cristo musulmán .....	246
3.6.2. La Virgen y el Islam .....	256
3.6.3. La Imagen en el mundo islámico .....	261
3.6.4. La identidad morisca .....	266
3.6.5. Moriscos y protestantes .....	273
<b>4. Política, religión y arte. Los protagonistas del ambio social .....</b>	<b>283</b>
4.1. Monarquía y arzobispado. Uniones y fisuras en la evangelización valenciana .....	283
4.1.1 Consideraciones previas .....	283
4.1.2. Los bautismos forzosos y el inicio de la polémica ..	284
4.1.3. El origen medieval de la política evangelizadora ....	289
4.1.4. Hernando de Talavera y el Obispado de Granada como modelo para las primeras campañas valencianas .....	296
4.1.5. Las primeras campañas misionales valencianas .....	305
4.1.6. Santo Tomás de Villanueva, entre “cristianos viejos” y “nuevos convertidos” .....	316
4.1.7. 1556-1569: La política morisca de Ascisclo de Navarra, Martín Pérez de Ayala y Fernando Loazes .....	324
4.1.8. El Patriarca Ribera, entre la conversión y la expulsión .....	330
4.2. Una orden al servicio de la evangelización: los jesuitas y las campañas valencianas .....	351
4.2.1. Los jesuitas y las indias interiores .....	351

4.2.2. La actividad docente jesuítica en la diócesis: El Colegio de Gandia .....	367
4.2.2.1. Cuestiones preliminares .....	367
4.2.2.2. Fundación y evolución de la obra .....	373
4.2.2.3. El Colegio-Universidad como centro evangelizador .....	385
4.2.2.4. La imagen en la piedad y catequesis jesuítica en Gandía .....	394
4.2.2.5. A modo de epílogo: Gandía como modelo de educación de otros centros jesuíticos .....	412
4.3. Los pintores. Herramientas para la difusión de la devoción y creadores de formas .....	413
4.3.1. La pintura de devoción valenciana y sus artífices ...	413
4.3.2. Flamenquismo, italianismo, postjoanescos y las nuevas corrientes pictóricas de inicios del siglo XVII en Valencia .....	452
<b>5. Un arte para evangelizar: nuevas visiones de la iconografía “contrarreformista” .....</b>	<b>485</b>
5.1. Arte y didáctica, recursos para la catequesis .....	485
5.2. Iconografías para una conversión, iconografías de devoción .....	501
5.2.1. Sobre las cruces .....	501
5.2.2. La Eucaristía y Sangre de Cristo .....	514
5.2.2. Los Iconos marianos y devoción inmaculista .....	546
<b>6. En defensa de una identidad perdida. Los procesos de destrucción de imágenes en Valencia .....</b>	<b>569</b>
6.1. Como Jesucristo y los mercaderes del Templo: La iconoclastia protestante .....	569

6.2. ¿Violencia gratuita o defensa de una identidad? La destrucción artística y los moriscos .....	575
<b>Conclusiones (versión en castellano) .....</b>	<b>589</b>
<b>Conclusioni (versión en italiano) .....</b>	<b>607</b>
<b>Anexo documental .....</b>	<b>625</b>
0. Aspectos introductorios al anexo documental .....	627
1. Sesión XXV del Sacrosanto Concilio de Trento. <i>Sobre la invocación, veneración y reliquias de los santos y de las sagradas imágenes</i> .....	629
2. Datos de la Visita Pastoral del Patriarca Ribera realizada en 1570 .....	633
3. Carta enviada por Santo Tomás de Villanueva y Juan Gays a Felipe II el 12 de abril de 1547 .....	637
4. Extracto de la carta enviada por Pedro de Ribadeneyra a Felipe II el 14 de febrero de 1556 .....	643
5. Narración de la aparición de la Virgen al Padre Martín Alberro y las indicaciones que realiza el jesuita a Joan de Joanes para su plasmación artística .....	645
<b>Fuentes y bibliografía .....</b>	<b>651</b>
<b>Índice de ilustraciones .....</b>	<b>765</b>

:

## ÍNDICE DE ABREVIATURAS

AHN	Archivo Histórico Nacional de Madrid
ARSI	Archivum Romanum Societatis Iesu
ARV	Arxiu del Regne de València
BN	Biblioteca Nacional de Madrid
c.	<i>Circa</i>
Id.	Ibidem
Vid.	Véase



## 1. INTRODUCCIÓN

### 1.1 DE CENTENARIOS Y CONMEMORACIONES

Hace algo más de cuatro años, cuando nos encaminábamos a la primera reunión de becarios de introducción a la investigación del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) de Madrid, latían en nuestra mente diversos temas sobre los que llevar a cabo la tesis doctoral: la influencia del Concilio de Trento en el arte, la pintura de los Ribalta, una revisión de las metodologías de análisis pictórico en la Edad Moderna Valenciana...todo ello provocó que tras la reunión con mi tutor en dicha institución, el doctor Wifredo Rincón pensáramos que el tema de la investigación debía de ser algo así como un estudio de las recomendaciones tridentinas en la zona mediterránea, que incluyera Valencia, Cataluña y las Islas, con el fin de crear una historia global pictórica de dicho territorio en la que se buscara plasmar las particularidades de cada una de las regiones y los porqués de los cambios estilísticos.

Todo ello produjo que nuestras lecturas se iniciaran con las grandes historias generalistas del arte y de la cultura europea de dicho periodo: la obra de Sebastián,<sup>1</sup> la de Mâle<sup>2</sup> o Weisbach<sup>3</sup> fueron el primer punto de apoyo, el sustento en el que se iba a desarrollar la tesis. Más allá de ellas, encontramos numerosos artículos dedicados a la posibilidad de un arte trentino,<sup>4</sup> su relación con otros estilos y sus supuestas particularidades.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> SEBASTIÁN, S., *Contrarreforma y Barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas*. Madrid: Alianza. 1985

<sup>2</sup> MÁLE, E., *El Barroco: arte religioso del siglo XVII, Italia, Francia, España, Flandes*. Madrid: Encuentro. 1985. Del mismo autor, "El arte y los artistas después del Concilio de Trento" en *Tekné*. Número 1. Madrid: Universidad Complutense. Editorial Encuentro. 1985.

<sup>3</sup> La edición consultada fue: WEISBACH, W., *El Barroco, arte de la Contrarreforma*. Madrid: Espasa Calpe. 1942. (Primera Edición en alemán de 1924)

<sup>4</sup> CAMÓN AZNAR, J., "El estilo trentino" en *Revista de Ideas Estéticas*. Número 12. Madrid: CSIC. 1945. Del mismo autor: "La iconografía en el arte trentino" en *Revista de Ideas Estéticas*. Número 20. Madrid: CSIC. 1947. HORNEDO, R. M. de, "Arte Trentino" Separata de la *Revista de Ideas Estéticas*. Número 12. Madrid: CSIC. 1945. MALDONADO DE GUEVARA, F., "La teoría de los estilos y el periodo trentino" en *Revista de ideas estéticas*. Número 12. Madrid: CSIC. 1945.

<sup>5</sup> En nuestro trabajo de DEA, publicado recientemente, dedicamos todo un capítulo a esta teoría de los estilos, por lo que no nos detendremos en su análisis en esta tesis doctoral. Vid: FRANCO LLOPIS, B., *La pintura valenciana entre 1550 y 1609: cristología y adoctrinamiento morisco*. Lleida-Valencia:

De la visión un tanto monolítica que nos dieron estas primeras obras, pasamos a otras, más actuales, que nos abrieron los ojos ante un nuevo análisis de la obra de arte. Comenzamos a darnos cuenta que la pintura Barroca o también llamada “contrarreformista” era deudora de toda una serie de reformas sociales y culturales previas, que nos hizo plantear el marcar el inicio de la tesis no en Trento, sino unos años antes, cuando todo el proceso reformador comenzaba a gestarse.<sup>6</sup> Por lo tanto, debíamos conocer qué factores produjeron esta inestabilidad en el seno de la sociedad y de la Iglesia para que fuera necesario un cambio o vuelta a las normas. Obviamente, nuestra mirada se centró en los procesos culturales y religiosos que partieron del luteranismo y erasmismo; cómo éstos pudieron incidir en el arte y en el sentir religiosos y popular. Es decir, continuábamos pensando en la típica dicotomía establecida, que trataremos de desmitificar, como ya se hiciera en trabajos precedentes, entre protestantes y católicos.

Pero, a medida que nos adentrábamos en las fuentes de estudio valencianas, encontramos otro factor: el morisco.<sup>7</sup> Siguiendo el consejo de Antonio Uriquizar, profundizamos en la posible relación existente entre el problema del musulmán obligado a bautizarse<sup>8</sup> y falsamente convertido; y la lucha contra el protestantismo.

---

Edicions de la Universitat de Lleida i Servei de Publicacions de la Universitat de València. 2008. pp. 43-70.

<sup>6</sup> Fundamental para ello fue la lectura de la obra de Martínez Burgos en la que opina que: “abordar el estudio de la imagen religiosa partiendo del Concilio de Trento es ignorar el desarrollo de la espiritualidad en el siglo XVI” MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., *Ídolos e imágenes. La controversia en el siglo XVI español*. Valladolid: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid. 1990. p. 281.

<sup>7</sup> En la documentación consultada, podemos encontrar a este colectivo religioso con diversos nombres: nuevamente convertidos de moros, mudéjares nuevamente convertidos, nuevamente convertidos a nuestra sancta fe católica, cristianos nuevos, cristianos nuevos de moros, confesos y moriscos. Hasta que a mediados del siglo XVI recibieran el nombre de moriscos, tal y como señala García Cárcel, con una intención peyorativa. GARCÍA CÁRCEL, R., *Herejía y sociedad en el siglo XVI: La Inquisición en Valencia. 1530-1609*. Barcelona: Ediciones Península. 1980. p. 222. Todos ellos entrarían dentro de la definición dada por Epalza basándose en el Léxico Inquisitorial de M. Jiménez: “Los moriscos, cripto musulmanes o importante grupo de musulmanes de España, con mayor o menos peso socio-demográfico según las regiones peninsulares, del siglo XVI y principios del XVII, pueden definirse como los moros bautizados y sus descendientes.” EPALZA FERRER, M. de, *Los moriscos frente a la Inquisición. En su visión islámica del cristianismo*. Madrid: Pliegos de Encuentro Islamo-Cristiano. 2001. p. 10.

<sup>8</sup> Este sacramento es fundamental en la historia del cristianismo, como señala Guerrero, en el estudio de los catecismos hispánicos de la Edad Moderna: “El bautismo es la puerta por donde entramos en la Iglesia. Este Sacramento tiene, pues, carácter de entrada, de iniciación. En la base de la catequesis sobre el Bautismo se encuentra la misión salvífica de Cristo que, aceptando las cargas de la humanidad descarriada, derrama su sangre hasta la muerte de cruz y ofrece un sacrificio aceptable

Esta posible visión dual, fue anotada ya por Benítez Sánchez Blanco en sus escritos sobre la Contrarreforma,<sup>9</sup> por Reglà<sup>10</sup> o, de un modo más incisivo, por Cardaillac.<sup>11</sup>

Ante la inclusión de este nuevo factor, el del musulmán no asimilado que acabó siendo expulsado de nuestro territorio en el 1609, nuestra investigación se convirtió, de un modo no intencionado, en un tema de actualidad, de ahí el título que quisimos darle a este epígrafe. Este año, el 2009, se ha convertido en el “año morisco”, conmemorando el IV centenario del fin de la España de las tres culturas, el inicio del exilio forzado de una minoría. Un centenario en el que actividades culturales se mezclarán con compromisos políticos. De hecho, ya desde los primeros días de enero, aparecieron artículos periodísticos que clamaban la petición de un perdón por parte del gobierno de Zapatero ante la barbarie ocurrida años atrás, tal y como sucediera en el 1992, con el tema judío. Véase, por ejemplo, el artículo de J. M. Fajardo en *El País*, del que reproducimos un fragmento:

“Hay oportunidades, sobre todo en política, que sólo se presentan una vez en la vida, y desperdiciarlas puede convertirse en un error irreparable. Este año 2009 que acaba de comenzar, el Gobierno de Rodríguez Zapatero tiene

---

ante su eterno Padre” GUERRERO, J. R., *Catecismos españoles del siglo XVI*. Madrid: Instituto Superior Pastoral. 1969. p. 135

<sup>9</sup> “Debemos pues distinguir ambos fenómenos, la reforma como proceso de renovación de las Iglesias, y la Contrarreforma como movimiento de defensa activa por parte de la Iglesia católica frente a la presión de otras confesiones. En este sentido puede ampliarse el concepto y aplicarlo no sólo a la confrontación, muchas veces física con los protestantes, sino también a la lucha contra el Islam en el Mediterráneo o en llanura del Danubio [...] Tuvo que enfrentarse a sus propios defectos e insuficiencias como primer paso para reafirmar y encauzar la sentida, pero a menudo poco ortodoxa religiosidad popular, para hacer frente a la difusa amenaza del influjo protestante, y en especial para encarar su principal desafío: el islamismo de los moriscos” BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R., “La Contrarreforma” en *La Iglesia Valencina en su Historia*. Catálogo de la exposición “La Luz de las Imágenes” celebrada en la Catedral de Valencia del 4 de febrero al 30 de junio de 1999. Valencia: Generalitat Valenciana y Arzobispado de Valencia. 1999. p. 198.

<sup>10</sup> “Además, cuando las crisis religiosas del Quinientos abrieron un abismo entre España y los países protestantes, la cuestión morisca se involucró también en los problemas planteados por la nueva situación.” REGLÀ, J., *Estudios sobre los moriscos*. Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia. 1971. p. 139.

<sup>11</sup> El investigador francés, dedica varios estudios a la confrontación entre protestantes y musulmanes. Basándose en Quevedo nos argumenta cómo ambos grupos religiosos fueron la mayor amenaza en el siglo XVI hispánico: “Francisco de Quevedo dans le Sueño del Juicio final (1608) place enfer ‘Mahoma’ en compagnie du ‘maldito Lutero’. Tous deux sont ‘con sus capillas y sus mujeres’ et reçoivent donc les mêmes reproches de l’auteur. Ce rapprochement sous la plume de Quevedo n’est pas fortuit, nous lisons ailleurs: ‘Digo verdad que vi a Judas, tan cerca de atreverse a entrar en juicio, y a Mahoma y a Lutero...’. En cela, Quevedo s’exprime en témoin de son temps: l’Espagne du XVI siècle et des premières années du XVIIe siècle voyaient dans les Morisques et les Protestants, une double menace pour l’unité espagnole.” CARDAILLAC, L., “Morisques et protestants” en *Al Andalus*. Número 36. Madrid: Escuela de Estudios Árabes. 1971. p. 29.

una oportunidad única para transformar la conmemoración de uno de los más trágicos acontecimientos de la Historia de España, el Cuarto Centenario de la expulsión de los moriscos españoles, en un espacio de reencuentro entre Occidente y el Islam. Una tarea que puede encontrar además un clima internacional más propicio en la nueva presidencia de Estados Unidos y que resulta imprescindible para hacer frente a los estragos morales, políticos y sociales generados no sólo por el terrorismo *yihadista*, sino también por la aberrante reacción antiterrorista promovida por el ex presidente norteamericano George Bush y secundada por el ex presidente del Gobierno español José María Aznar. Este tipo de eventos tiene obviamente una dimensión académica y cultural, pero sería un verdadero desperdicio que se obviara la dimensión política de la efeméride. La Historia es ciencia social, pero es también elemento de la realidad política del presente. Basta ver el uso que de ella hace la organización terrorista Al-Qaeda cuando clama por la recuperación de Al-Andalus (la España medieval musulmana) para su pretendido nuevo califato, o cuando califica a las tropas occidentales destacadas en Afganistán o en Irak como "cruzados", resucitando así el fantasma de los crímenes cometidos por los ejércitos medievales europeos durante las conquistas de Tierra Santa. Son ejemplos del uso propagandista de la Historia para sostener políticas de terror y de guerra. Frente a ello se hace necesario oponer al integrismo *yihadista* una lectura diferente de la Historia capaz de hacer de ésta una herramienta de paz y de diálogo. Una lectura que no niegue los abusos del pasado o trate de justificarlos oponiéndolos a los abusos del otro bando, sino que busque el reencuentro entre las personas que son herederas hoy de aquellos lejanos conflictos. Reconciliarse en el presente para desactivar la bomba de odio del pasado, ése debiera ser el objetivo. Un objetivo que España está en condiciones de liderar por razones históricas y porque tiene ya la experiencia del proceso de reconciliación nacional con su pasado reciente.”<sup>12</sup>

Ciertamente, el objetivo de nuestra tesis sobrepasa las implicaciones políticas que ahora, pasados cuatro siglos, se le otorguen a la expulsión. Pero, por otra parte, no podemos ser ajenos a la cantidad de actividades culturales, sean congresos, jornadas, o incluso la creación de una página web<sup>13</sup> que se llevarán o se han llevado a cabo mientras estamos en el proceso de redacción del trabajo que tienen entre sus manos. Esto se convierte en un arma de doble filo. Por un lado, como se señaló, nuestra tesis gana en actualidad; pero, por otro, la repercusión científica que pueda acarrear todo este sin fin de reuniones científicas, ya sea a modo de debate y/o publicaciones; no podrá más que ser tímidamente recogida en estas

---

<sup>12</sup> FAJARDO, J. M., “Moriscos: el mayor exilio español: El Cuarto Centenario de la expulsión de los moriscos debería ser una fecha de reconciliación histórica” en *El País*. 3 de Enero de 2009. Pueden encontrar el artículo completo en: <http://www.webislam.com/?idt=11895> [Consultada el 5 de enero de 2009]

<sup>13</sup> <http://www.1609-2009.es/>

páginas, a través de la participación activa en dichos actos.<sup>14</sup> De todas formas, cabe advertir que el nudo gordiano de nuestro discurso se fundamenta en una larga y acrisolada historiografía cuya perspectiva secular quizás es mucho más poderosa que las reflexiones que puedan desarrollarse en este año conmemorativo.

Pero no era necesario esperar a una conmemoración como esta para conocer bien la evolución histórica y social de esta minoría,<sup>15</sup> ya que es difícil encontrar investigador que trate la Edad Moderna, que no dedique un pequeño apartado a la conflictividad social que este colectivo implicó.<sup>16</sup> Aún así, el tema artístico que conlleva su estudio ha permanecido bastante abandonado hasta recientes fechas, con la publicación del trabajo de Pereda sobre los moriscos granadinos y su evangelización<sup>17</sup> o el análisis de Gomis Corell de la posible implicación de Bleda y el Patriarca en la realización del retablo de la Iglesia Parroquial de Sant Jaume de

---

<sup>14</sup> Destacan asambleas o jornadas como la organizada por la Universitat Autònoma de Barcelona: “Imatge i còmic: de Fortuny al Capità Trueno. L’imaginari sobre el món àrab i islàmic” (15-16 de abril de 2009), o por la Universitat de València: “Los moriscos una minoría en la España Moderna” (4-5 de marzo de 2009). De mayor importancia, si cabe, será el macrocongreso organizado por la Fundación “El Legado Andaluz” con más de 80 ponentes celebrado en Granada en Mayo con título: “Los moriscos: Historia de una minoría”.

<sup>15</sup> No quisiéramos hacer aquí un estado de la cuestión de todo lo publicado en cuanto al tema morisco, ya que se han realizado otros, anteriores a nosotros de gran calidad a los que poco podríamos aportar: BENLLOCH POVEDA, A., “Aproximación a una bibliografía sobre moriscos” en *Anales valentinos. Revista de filosofía y teología*. Número 44. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1996. BUNES IBARRA, M. A. de, *Los moriscos en el pensamiento histórico. Historiografía de un grupo marginado*. Madrid: Cátedra. 1983. EPALZA, M. de, “La moriscología como ciencia histórica en la actualidad” en *L’expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià. Congrés Internacional del 380é aniversari de l’Expulsió dels moriscos*. 1990. Barcelona: Generalitat de Catalunya. 1994. GARCÍA ARENAL, M., “Últimos estudios sobre moriscos: Estado de la cuestión” en *Al-Qantara*. Número 4. Madrid: CSIC. 1983. De la misma autora: “El problema morisco: propuestas de discusión” en *Al-Qantara*. Número 13. Madrid: CSIC. 1992. GARCÍA CÁRCEL, R., “La historiografía sobre los moriscos españoles. Aproximación a un estado actual de la cuestión” en *Estudis. Revista de Historia Moderna*. Número 6. Valencia: Universidad de Valencia. 1977. LA PARRA, S., “Moros y cristianos en la vida cotidiana: ¿Historia de una represión sistemática o de una convivencia frustrada?” en *Revista de Historia Moderna*. Número 11. Alicante: Universidad de Alicante. 1992.

<sup>16</sup> “En otro sentido más historiográfico, los moriscos se han convertido en una suerte de reválida. No hay autor de Historia de la España Moderna que no haya pasado sobre ellos, a veces dejando fuertemente impresas las plantas de sus pies. ‘Difícil será encontrar en toda la Historia de España asuntos que hayan interesado tanto (no sólo a los investigadores, sino también a poetas, dramaturgos, novelistas y escritores políticos) como los de la conversión forzada, el alzamiento y la expulsión de los moriscos, sus incidentes y sus vicisitudes.” PERCEVAL J. M., *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía española durante los siglos XVI y XVII*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses. 1997. p. 42.

<sup>17</sup> PEREDA, F., *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*. Madrid: Marcial Pons Historia. 2007.

Algemesí de Ribalta como una obra anti-islámica.<sup>18</sup> Y es aquí donde nuestra tesis toma cierto protagonismo, ya que intentará paliar esa cierta desventaja frente a los temas puramente históricos que conlleva el estudio de los “cristianos nuevos de moros” en el territorio valenciano.

El problema que nos encontramos en el primer acercamiento, y del que ya pueden tener una clara muestra en el artículo periodístico citado, es la gran carga ideológica que conlleva tratar de adentrarse en esta minoría. Márquez Villanueva fue claro en sus declaraciones al respecto: “Nuestro conocimiento de los moriscos se halla viciado también por dos ausencias gemelas, cual son la escasez de fuentes originadas por el pueblo en litigio y la de otras visiones centradas en el campo arabista.”<sup>19</sup> O dicho en otras palabras, esta vez de Perceval: “Su historia es la historia, en suma, de todo el enriquecimiento de aportaciones realizado por los diversos historiadores que han tocado este ambiguo objeto del deseo, tentación en la que pocos no han caído.”<sup>20</sup> De nuestra pericia depende que nos dejemos influir por estos prejuicios o no en su análisis<sup>21</sup> atendiendo a los errores del pasado y tratando de no caer en ellos involuntariamente.<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> GOMIS CORELL, J. C., *L'obra pictòrica de Francesc Ribalta a Algemesí*. Algemesí: Institut Municipal de Cultura d'Algemesí. 2006.

<sup>19</sup> MÁRQUEZ VILLANUEVA, F., *El problema morisco (desde otras laderas)*. Madrid: Ediciones Libertarias. 1998. pp. 168-169.

<sup>20</sup> PERCEVAL J. M., *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía española durante los siglos XVI y XVII*. 1997. p. 45. Por ello propone en su estudio diferenciar el morisco real, individuo perteneciente a los reinos españoles de origen musulmán, del morisco ‘contado’ por los cristianos viejos. Ya que es casi imposible estudiar al uno sin el otro pero hay que saber, siempre, que se trata de dos objetos distintos. Lo mismo opinó Candau Chacón, que insiste en todos estos prejuicios: “Aquí, como en otras cuestiones relacionadas con nuestro pasado – judíos o Inquisición- las ideologías y sus particulares intereses han enarbolado banderas configurando mitos y asentado prejuicios, en base a la esquematización del problema y a la reiteración de conceptos básicos por lo común, acordes con una visión de la España que hemos recibido.” CANDAU CHACÓN, M. L., *Los moriscos en el espejo del tiempo. Problemas históricos e historiográficos*. Huelva: Universidad de Huelva. 1997. p. 20. Por citar una última opinión similar al respecto, Colás Latorre escribe: “La imagen del nuevo convertido y de su comunidad que en estos momentos domina en nuestra memoria histórica ha sido elaborada a partir de una documentación engañosa. Contrariamente a la utilización que se ha hecho de la misma, no es un testigo de la realidad, aunque en ocasiones llegue a serlo, sino solamente expresión de las inquietudes, intereses y objetivos de los poderes político y religioso del momento.” COLÁS LATORRE, G., “Los moriscos de la Corona de Aragón: La Conversión” en *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*. 1999. Volumen 2. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares. Instituto de Estudios Turlenses. 2002. p. 787.

<sup>21</sup> “Sabemos que el acercamiento habitual al pasado se realiza tras la preceptiva visita a los maestros de la historiografía, al estado de la cuestión que nos permite eludir el descubrimiento de cualquier *mediterráneo*, al tiempo que nos provee de unos prejuicios –entendiendo el término en su acepción etimológica *prae iudicium*, juicio previo, que está desprovisto de cualquier connotación peyorativa.

Creemos que toda producción artística encuentra el momento adecuado para ser estudiada en su justa medida,<sup>23</sup> y este era el indicado para adentrarnos en el complicado entramado sociocultural y artístico que entrañó el proceso de asimilación morisco. No queremos producir una revolución en el estudio social de los siglos XVI y XVII, sino introducir nuevas modulaciones<sup>24</sup> que permitan un conocimiento pleno y objetivo de la realidad histórica.

Así pues, habrán podido comprobar que de la intención primigenia de la tesis, el contenido a tratar varió sustancialmente, como dijimos, convirtiéndose en un tema de actualidad. Pero no sólo por el tema morisco, sino por otros que conlleva implícitos: San Francisco de Borja (Gandía, 1510-Roma, 1572) y el Patriarca Ribera (Sevilla, 1532-Valencia, 1611).

En el 2010 celebraremos el V centenario del nacimiento del santo gandiense. Se podrán preguntar qué relación tiene con nuestro tema. En primer lugar, por su labor como cliente artístico. Desde su posición de Duque de Gandía, y, posteriormente, como General de los Jesuitas encargó diversas pinturas para decorar sus fundaciones, sobre todo, el reciente Colegio-Universidad de dicha ciudad, que él mismo creó, hacia 1545, en su localidad natal. Institución nacida para el adoctrinamiento de la minoría morisca, siendo éste el segundo punto de interés. ¿Qué arte promulgó Borja en sus campañas misionales? ¿Qué función le otorgó? ¿Insistió

---

Una vez conscientes de éstos, podemos abordar el contacto directo con el pasado suficientemente avisados, pertrechados y atados. Avisados porque sabemos lo que nos vamos a encontrar, pertrechados, porque cargamos con todo un bagaje teórico que nos permitirá afrontar cualquier sorpresa, y atados porque contamos con suficientes ideas ajenas como para no salirnos de las cuestiones y problemas que nuestros maestros les venían planteando a esos testimonios del pasado a los que deseamos enfrentarnos.” URQUÍZAR HERRERA, A., *Historiadores y pintores. Historia de la historiografía de la pintura del siglo XVI en Córdoba*. Córdoba: Diputación de Córdoba. Delegación de Cultura. 2001. p. 20.

<sup>22</sup> “Por ello en la investigación histórica el pasado muestra la cara con la que otros nos lo enseñaron antes, y la conversación y el trato con él nos podrán mostrar aspectos nuevos de su persona, negar ideas preconcebidas, pero siempre, aun cuando las hallamos descubiertas erradas, tendremos presentes las respuestas que antes dio a los que nos precedieron.” *Ibidem*. p. 21.

<sup>23</sup> “Tutti i temi, infatti, e tutte le opere d’arte, devono trovare il momento giusto per essere intuiti, letti e interpretati in modo adeguato. D’altronde, noi viviamo in un continuo mutamento. Il nostro mondo cambia continuamente: cambia perfino il modo in cui, per esempio, noi percepiamo i colori. Il colore che noi vediamo oggi non è più quello che vedevano gli antichi.” ZERI, F., *Dietro l’immagine. Conversazioni sull’arte di leggere l’arte*. Milán: TEA Arte 1990. p. 31.

<sup>24</sup> “Com sempre ha de succeir en països amb una cultura mínimament sòlida, les innovacions historiogràfiques ni signifiquen la inutilitat del que ha estat acumulat durant anys, ni un tornar a començar de zero. Sí signifiquen la introducció de noves modulacions.” BRAMÓN, D., *Contra jueus i moros*. Valencia: Imprenta Nácher. 1981. p. 19.

en alguna iconografía específica? Estas preguntas, que desarrollaremos más adelante, son fundamentales para entender la relación del santo gandiense con nuestra tesis; sin olvidarnos de la importancia espiritual que tuvieron sus tratados de meditación, la relación con el convento franciscano de Santa Clara de Gandía, supuesta fuente de alumbradismo en la diócesis; y un largo etcétera de factores que explican la importancia de estudiar con profundidad esta figura; y a su vez, que nuestra tesis trascienda el 2009 y los aniversarios moriscos; para continuar de “celebraciones” un año después. De hecho, en la actualidad nos encontramos participando activamente en la preparación de los actos a celebrar en la capital de La Safor, especialmente coordinando la exposición (con su consiguiente catálogo) que comisariarían los doctores Company Climent y Aliaga Morell, cuyo título será: *San Francisco de Borja: Grande de España. Arte y espiritualidad en la cultura hispana de los siglos XVI y XVII*.

Y, justo, un año después, en el 2011, la conmemoración se centrará en la figura del citado Patriarca, San Juan de Ribera, con el IV centenario de su muerte que, a buen seguro, suscitará todo tipo de actos y exposiciones ya que fue el reformador más afamado de la diócesis valenciana en la Edad Moderna, y, a su vez, un ejemplo de promoción artística,<sup>25</sup> bien como mecenas<sup>26</sup> o cliente;<sup>27</sup> además de

---

<sup>25</sup> Tomaremos la definición de promotor, cliente o patrón que nos dio Yarza en su famoso artículo presentado en el CEHA de 1988: “La palabra promotor ha arraigado mucho en la sociedad actual y su empleo abarca actividades muy diversas, bajo un común denominador: es el que promueve, incluso el que financia o el que consigue medios de financiación, en definitiva, el que gestiona algo. Es un término amplio, que no compromete a aquél a que se aplica en ninguna intención o por el contrario, no excluye la posibilidad de ninguna” YARZA LUACES, J., “Clientes, promotores y mecenas en el arte medieval hispano” en *Patronos, promotores, mecenas y clientes: VII CEHA, Murcia, 1988: actas, mesa I*. Murcia: Universidad de Murcia. 1992. p. 18.

<sup>26</sup> “Convirtiendo en común el nombre de aquel Mecenas de época augústea, se quiere designar así a aquella persona con cierto poder y riqueza que protege y ayuda a un artista en particular, a los artistas e intelectuales en general o, también, al que desarrolla un tipo de trabajo indeterminado pero que se acepta que comporta algún resultado positivo. Únicamente de la definición resulta meridianamente claro que son muy escasos estos personajes. No obstante, dándole un sentido más amplio a la palabra, incluyendo, por ejemplo, a los que tienen una cierta sensibilidad ante las formas artísticas y demuestran aprecio ante la obra de alguien, adquiriéndola y colaborando de este modo al pleno ejercicio de su actividad, es fácil incrementar el número de mecenas.” *Ibidem*. p. 17.

<sup>27</sup> “Lo más curioso es el cambio que el significado de esta palabra ha sufrido desde su origen latino. ‘Cliens’ era el protegido de ‘patronus’, y con un significado similar llega a la Alta Edad Media. De este modo el artista sería el cliente del patrono que le ayuda, pero del que depende. Sin embargo, existe hoy otra acepción: el cliente es el que adquiere por compra algo de otro. Si esta relación no es ocasional, sino frecuentes se suele decir que es un buen cliente. Pero también el término sin calificativo sirve para designar al comprador habitual de un vendedor, mientras la compra ocasional no le da tal título.” *Ibidem*. p. 19.

catalizador del cambio artístico en esta zona. Todo ello, sin olvidar, que fue una de las personalidades más influyentes en el tema de la expulsión morisca, las diferentes campañas evangelizadoras o el auge jesuítico en Valencia. Por tanto, esta figura une los tres elementos más importantes de nuestra tesis: arte, reformas y moriscos. Esperemos que con esta tríada de conmemoraciones que cerrará el 2011 y con la presente tesis podamos avanzar en el conocimiento de uno de los periodos más convulsos de la historia europea.

## 1.2 ACOTACIONES GEOGRÁFICAS

Al iniciar este texto comentamos que nuestra intención primera era estudiar la pintura catalana, valenciana y mallorquina tras el Concilio de Trento. Obviamente, y sobre todo debido a la cantidad de documentación referida a aspectos, como el morisco, que no entraba en nuestros planteamientos iniciales, tuvimos que acotar aún más los márgenes geográficos y cronológicos porque si no hubiera sido imposible llevar a cabo esta empresa.

La primera decisión fue centrarnos sólo en un territorio, la diócesis valenciana; primordialmente porque conocíamos mejor las fuentes y el arte producido, y también, porque fue uno de los lugares con mayor importancia económica y social del periodo analizado. Aludiendo a las palabras de Sureda Pons: *“La Catalunya del Renaixement és una Catalunya que, es vulgui o no, ja ha perdut la grandesa de la qual havia gaudit a l’Edat Mitjana.”*<sup>28</sup> Bien es cierto que los problemas que acuciaban a esta región, como el bandolerismo<sup>29</sup> y la crisis, no fueron sólo aplicables a ella, sino que todo el territorio peninsular estaba sumido en un lento

---

<sup>28</sup> SUREDA PONS, J., “Introducció” en ALARCIA, M. A., *El Renaixement a Catalunya: l’Art*. Catálogo de la exposición celebrada en la Fundació Miró de Barcelona entre Febrero y Marzo de 1983. Barcelona: Ajuntament de Barcelona. 1986. p. 13.

<sup>29</sup> *“A la segona meitat del segle [XVI], durant el regnat de Felip II, apareixerà a Catalunya un fet que ens parlarà que les coses objctivament han anat empitjorant: és l’aparició del bandolerisme.”* PUIG, A., *Del Renaixement al Barroc. Història de l’art català*. Barcelona: Editorial Taber. 1970. p. 28.

proceso de decadencia.<sup>30</sup> Aún así, podemos afirmar que la citada crisis era más acuciante en el antiguo principado, hecho que produjo un éxodo de artistas, tal vez, el más significativo, el de Francisco Ribalta (Solsona, 1565 – Valencia, 1628),<sup>31</sup> que nos indujo a centrarnos en la diócesis valentina.

En un origen, ésta dependía de la provincia Tarraconense, como demostrará la primera normativa sinodal que estudiaremos, en la que Santo Tomás de Villanueva aceptó las antiguas normas dictaminadas en los concilios precedentes. La exención concedida para ser considerada autónoma de la anterior, se consiguió gracias a la mediación personal del cardenal Rodrigo de Borja, vicescanciller de la Iglesia Romana. Así lo hizo constar Paulo II en el documento expedido desde Roma el 11 de diciembre de 1470.<sup>32</sup> También fue por intercesión de esta misma familia de eclesiásticos, que la sede valenciana fuera elevada a categoría de metropolitana por bula del 1 de junio de 1492, en tiempos del pontificado de Inocencio VIII. Además, para aumentar sus privilegios, se le asignaron como sufragáneas las diócesis de Cartagena y Mallorca, que dejaron de ser obispados exentos; y, más tarde se le agregaron Orihuela (14 de julio de 1564) y Segorbe (21 de julio de 1577); aunque, en 1564 perdiera la cartaginense que pasó a depender de Toledo al crearse el obispado de Orihuela.

---

<sup>30</sup> “De lo que nada se dice es de la situación interna del país, que no tiene ni libertad de cultos, ni libertad de conciencia, ni guerras de religión entre cristianos, como las de Francia. Sí, guerras como la de los moriscos; tribunal, como el de la Inquisición; estatutos de limpieza, como los que defendía Simancas, jurista contra algunos teólogos, y, en suma, cierta unidad exterior que iba unida a críticas, más o menos individuales de la misma unidad.” CARO BAROJA, J., *Las formas complejas de vida religiosa. (Siglos XVI y XVII)*. Madrid: Akal 1978. p. 167.

<sup>31</sup> Puig se pregunta en su estudio sobre pintura catalana las razones por las que emigrara primero a Madrid y después a Valencia, concluyendo que buscaba nuevos horizontes que los clientes burgueses catalanes no podían ofrecerle: “*El problema que cal plantejar-se és, doncs, el següent: ¿és el medi el que predetermina l’artista, o és que hom neix artista i necessita un medi apte i idoni per a desenvolupar les qualitats pròpies? Els pintors contemporanis de Ribalta que romanen a Catalunya, alguns d’ells amics seus, són incapaços d’aixecar una decadència real. La societat en la qual viuen no es caracteritza per una indigència especial. Més aviat, és una societat que va vivint, encara que sense grans fums emprenedors, però que sap moure’s prou per anar tirant [...] Ribalta no hagué d’exiliar-se per trobar millors horitzons. Això ens fa constatar que potser una de les causes de la pobresa de la pintura a Catalunya és deguda a la manca de pròcers que n’afavorissin el desenvolupament. Els homes d’afers, ultra menar aquest bé, tenen també l’obligació en les societats burgueses de facilitar que la cultura trobi el seu camí. Això és l’única cosa que, al nostre entendre, pot justificar els camins, mai no gaire clars, del benestar de les èlites econòmiques.*” PUIG, A., *Del Renaixement al Barroc. Història de l’art català*. 1970. pp. 140-197.

<sup>32</sup> ALDEA VAQUERO, Q. (Coord), *Diccionario de Historia eclesiástica de España*. Madrid: CSIC. 1972. pp. 983-1015.

Gracias a todas estas exenciones y privilegios otorgados por la familia Borja, además de por la riqueza de la zona; este territorio eclesiástico fue ganando en prestancia y poder. Benítez Sánchez Blanco, basándose en la representación del brazo eclesiástico que inmortalizara Vicente Requena en los muros del Palau de la Generalitat de Valencia a principios de 1590 (Imagen 1), así como en la documentación conservada, nos explicó el poder que ésta poseía y ejercía en la sociedad laica.<sup>33</sup>



Imagen 1. Vicente Requena 'El Joven'. *Brazo Eclesiástico*. 1593. Óleo sobre muro. Sala Nova. Palau de la Generalitat. Valencia.

Esta diócesis obtenía unas cuantiosas rentas de varias fuentes: por una parte disfrutaba del diezmo y la primicia que los labradores estaban obligados a pagar en proporción a sus cosechas. Ésta se distribuía en proporción 2/9 para el rector, y del resto, un 1/3 para el rey o el señor, y 2/3 para el obispo y cabildo. Así mismo, las Iglesias y conventos habían acumulado, además y al margen de los señoríos, una gran cantidad de propiedades inmuebles –tierras, casas y censales o rentas establecidas-. A lo que habría que añadir, en última instancia, las obvenciones –

---

<sup>33</sup> BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R., “La Contrarreforma” en *La Iglesia Valencina en su Historia*. 1999. pp. 198-199.

contrapartidas económicas por la administración de los sacramentos- y las limosnas.<sup>34</sup>

Todo ello produjo que los mismo autores que nos hablaron de una decadencia catalana insistieran en las virtudes de la diócesis valenciana. El citado Puig, por ejemplo opinó que “[...] *al Renaixement a València hi ha una activitat literària i plàstica molt superior a la de Barcelona [...] La força de la pintura catalana en el segle XVI és pràcticament nul·la en relació a la del segle anterior [...] És a València, en el segle XVII, que es desenvolupa l’aspecte més extraordinari de la pintura barroca dels Països catalans. Contribuïren a crear a quest esplendor dos artistes de primera magnitud: l’un, Francesc Ribalta [...] l’altre fou Josep Ribera.*”<sup>35</sup> Valencia no se convirtió sólo en un centro artístico o literario, sino, sobre todo en un centro espiritual paladín de la reforma eclesiástica,<sup>36</sup> que, según muchos autores, y tal como veremos también en esta tesis; fue una de las regiones donde los prelados se avanzaran al propio Concilio de Trento en sus determinaciones.<sup>37</sup> Este hecho fue apreciado tanto por los coetáneos como por investigadores actuales. Escolano, en el libro IV de sus *Décadas*, afirmó que “Quando no huviera tenido la ciudad de Valencia el nombre de Roma, que le dá los Historiadores, no se le pudiera negar el de competidora della, pues en su imitación ha retenido siempre la fe del tiempo de la primitiva Iglesia: y en lo que es culto y divino y efectos de Religión.”<sup>38</sup>

---

<sup>34</sup> *Ibidem*. p. 200.

<sup>35</sup> PUIG, A., *Del Renaixement al Barroc. Història de l’art català*. 1970. pp. 17-194.

<sup>36</sup> “La Valencia del siglo XVI fue semillero de santos y centro espiritual e ideológico de una reforma eclesial que superó los confines e incluso nacionales, pues, además de los dos grandes arzobispos, santo Tomás de Villanueva y san Juan de Ribera, oriundos de Castilla y Andalucía, otros muchos varones y mujeres, plecaros por la santidad de sus vidas y por la ortodoxia de sus doctrinas, ejercieron un influjo decisivo a diversos niveles en la ambiciosa tarea renovadora.” CÁRCEL ORTÍ, V., *Historia de la Iglesia en Valencia*. Primer volumen. Valencia: Arzobispado de Valencia. 1986. p. 211.

<sup>37</sup> “Valencia después de un largo siglo de abandono por parte de sus pastores, en el siglo XVI encuentra una pléyade de grandes arzobispos: por su ciencia y santidad, y grandes santos. Ellos permitió que la reforma católica comenzara en nuestra diócesis antes que la tridentina, especialmente por la obra del arzobispo Santo Tomás de Villanueva.” BENLLOCH POVEDA, A., “Sínodos valentinos y reforma a finales del siglo XVI” en *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550- 1600)*. *Actas del II simposio de Teología Histórica*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1983. p. 169.

<sup>38</sup> ESCOLANO, G., *Décadas de la Insigne y Coronada Ciudad y Reino de Valencia*. Valencia: Imprenta de Pedro Patricio Mey. 1610. [Biblioteca de Reserva de la Universidad de Barcelona] pp. 866-867.

Todo ello en parte, según el Padre Alberro,<sup>39</sup> gracias a la acción de órdenes como los jesuitas que impulsaron la piedad y la renovación eclesiástica.<sup>40</sup>

Como se ha dicho, también los historiadores más actuales han remarcado esta importancia política, cultural y religiosa de Valencia en el siglo XVI, ya que, la Iglesia, aprovechándose del servicio prestado a la corona<sup>41</sup> para construir un estado y cultura católica evolucionó de un modo evidente en este periodo.<sup>42</sup> Esta idea es compartida por investigadores como Llin Cháfer,<sup>43</sup> Gracia Beneyto<sup>44</sup> o Garganta.<sup>45</sup>

---

<sup>39</sup> Nacido en Ituren (Navarra) en 1526 y muerto en Valencia el septiembre de 1596. Entró en la orden jesuítica el 9 de diciembre de 1556. Ayudado por bienhechores, hizo la carrera sacerdotal en Valencia y se ordenó antes de entrar en la Compañía. Residió en el colegio San Pablo de Valencia hasta que, fundada (1579) la casa profesa, se trasladó a ella. Fue confesor, catequista y encargado del cuidado espiritual de los presos en la cárcel de la ciudad. Con dotes especiales para la dirección espiritual, ayudó a muchos a entrar en la vida religiosa. Se refieren de él gracias extraordinarias de oración, entre otras, una aparición de la virgen, hacia la que sentía gran devoción. Según su descripción, su penitente, el famoso pintor valenciano Juan Macip, llamado Juan de Juanes, pintó un cuadro de la Purísima Concepción, que es venerado aún hoy en la iglesia jesuita de Valencia, de la que hablaremos ampliamente en futuros capítulos. Para mayor información véase: O'NEILL, Ch. y DOMÍNGUEZ, J. M. (Dir.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico- temático*. 4 Volúmenes. Roma: Institutum Historicum. S. I. 2001. Volumen 1. p. 37.

<sup>40</sup> “Es grande la devoción que tienen a esta casa, cierto la Compañía ha hecho por la misericordia de Dios grande fruto en Valencia, los que vieron agora 30 años esta tierra, dicen que después que la sancta compañía de Jesús entró en ella, se ha echo Valencia muy religiosa, Dios le de gracia para que siempre vaya con aumento en el servicio de Dios.” Carta enviada por Martín Alberro a Francisco de Borja el 1 de abril de 15669 en Epist. Hisp. 110. *Epistolae Hispaniae*. 1569. [Archivium Romanum Societatis Iesu= ARSI]

<sup>41</sup> “La Iglesia, sabedora del prestigio social que, pese a todos los debacles imperiales, mantiene la corona, se pondrá a su servicio respondiendo al reto de los nuevos tiempos y contribuirá a la construcción de un estado y cultura católicos.” SEGUÍ CANTOS, J., “El Patriarca Ribera y las instituciones políticas valencianas” en *Estudis. Revista de Historia Moderna*. Número 31. Valencia: Universitat de València. 2005. p. 133.

<sup>42</sup> “En lo religioso, la actividad de la Iglesia valentina se debe valorar como uno de los factores determinantes en la evolución cultural del Reino.” SEGUÍ CANTOS, J., “Poder político, Iglesia y cultura en Valencia (1545 -1611)” en *Estudis. Revista de Historia Moderna*. Número 17. Valencia: Univesitat de València. 1991. p. 200.

<sup>43</sup> “El siglo XVI significó para Valencia la época de mayor esplendor demográfico, económico y cultural de su historia. El impulso le venía del siglo anterior. Frente a la depresión general que se siente durante el siglo XV en el área mediterránea, Valencia va experimentando una creciente prosperidad [...] quebrantada esta línea ascendente con la guerra de las Germanías, siguieron en el reino de Valencia años de prosperidad al normalizarse la situación. El panorama económico se mostró halagüeño. Las comunidades religiosas y las iglesias seculares acumularon patrimonios considerables.” LLIN CHÁFER, A., “Jaime Ferrús. Un teólogo valenciano en el Concilio de Trento” en *Anales Valentinos*. Número 60. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 2004. p. 355.

<sup>44</sup> “*Mai la ciutat de València no havia oferit una imatge de vivència religiosa tan poderosa. Era la imatge de grandesa de l'església catòlica d'aquell segle. És d'altra banda la imatge de la València eclesiàstica i conventual que, pràcticament, ha arribat fins els nostres dies.*” GRACIA BENEYTO, C., *Història de l'art valencià*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim. 1995. p. 239.

<sup>45</sup> “Basta para nuestro intento de situar a san Luis Bertrán manifestar nuestras preferencias para el concepto y los términos reforma católica, recibidos con particular empeño por aquellos historiadores que han logrado una justa valoración del movimiento de autorreforma de la Iglesia católica, con raíces un poco lejanas en la Baja Edad Media y que sin pausa ni prisa, superó la crisis renacentista, tan

Pero, de todas maneras, no es la única. Otros investigadores opinaron que si bien a inicios de siglo nos encontramos con cierto esplendor, éste va desapareciendo poco a poco, principalmente, debido, a los problemas internos moriscos y al desarrollo de la Batalla de las Germanías (1519-1523). Esta postura es defendida por autores como Casey,<sup>46</sup> Furió<sup>47</sup> o Company Climent,<sup>48</sup> quien opinó que incluso esta situación produjo que se diera un arte de encubrimiento. Es decir, los rostros amables pintados por Joan de Joanes o sus seguidores, no harían más que ocultar la cara más oscura de la situación económica, cultural y social; como elemento tranquilizador ante la población, panacea ante los problemas entre los que vivían.<sup>49</sup>

---

honda precisamente en Italia, ganando a los mejores espíritus del siglo XV, llegando a plena madurez en el siglo XVI. La reforma de las órdenes monásticas y, sobre todo, de las mendicantes, la acción de los llamados predicadores de penitencia, la vigorosa corriente interiorista de la *Devotio Moderna*, y tantas otras manifestaciones nos descubren una realidad muy viva, muy profunda, muy entrañada en el organismo vivo de la Iglesia, animado por el Espíritu Santo. La Iglesia renacía espiritualmente, cobraba nueva fuerza creadora, levantaba las conciencias, daba nueva luz a las creencias y nuevo vigor a las conductas y a las instituciones, dentro del ordenamiento jurídico de la misma y con plena fidelidad a su doctrina y a las normas evangélicas de vida. Esta corriente de vida, animadora de nuevos estilos de vivir más cristianos, más evangélicos, experimentó nuevo rumbo y se abrió a nuevas ideas y nuevos modos, por un enriquecimiento interior de raíz humanista, brotado dentro del humanismo cristiano.” GARGANTA, J. M. de, “San Luis Bertrán. Santo de la Reforma Católica” en *San Luis Bertrán. Reforma y Contrarreforma española*. Valencia: Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Valencia. 1973. pp. 32-33.

<sup>46</sup> “Parece, pues, que Valencia, igual que Castilla, vivió una especie de edad de oro a mediados del siglo XVI. Como comentaron los encargados de elaborar el censo de 1561: ‘per la gratia del señor, en la ocurrentia del present temps lo present Regne de Valencia esta en molt gran prosperitat y abundancia’. Este optimismo desapareció al cabo de una década, dejando tan sólo un regusto amargo en la boca de todos los que escribieron a continuación” CASEY, J., *El Reino de Valencia en el siglo XVII*. Madrid: Siglo XX de España Editores. S. A. 1983. (Primera edición inglesa de 1979) p. 11.

<sup>47</sup> “*El País Valencià entra en els temps moderns amb un renovat vigor demogràfic i econòmic, que es manté fins a les últimes dècades de segle XVI, però amb un notable replegament, pròxim a l'autarquia, en els àmbits polític, social i cultural, que contrasta amb l'esplendor de l'últim segle medieval*” FURIÓ, A., *Història de País Valencià*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim. Generalitat Valenciana. 1995. p. 245.

<sup>48</sup> “*A un nivell històric cal remarcar que al conjunt de la geografia valenciana es produeix un inqüestionable esgotament econòmic, tal i com ho demostra la crisi produïda entre 1560-1570. Un moment de gran inquietud camperola, manifestada d'una banda pel progressiu eixamplament de l'abis entre els moriscos i els cristians vells, i agreujada d'una altra per l'estroncament de la població i de la producció després de vers el 1580, que afectà greument els ingressos senyorials [...] A nivell cultural assistim al més pregon recrutament antierasmista, que significarà l'inqüestionable triomf del pensament neoescolàstic. Pensament, d'altra banda, que s'adiu perfectament amb l'esperit contrarreformista de l'època.*” COMPANY, X., *La pintura del Renaixement*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim. 1987. p. 77.

<sup>49</sup> “*És a dir, si al llarg del primer terç del segle XVI, ja apuntàvem la possibilitat que la pintura valenciana jugàs el rol de 'l'encobriment' de la realitat social valenciana, ara, amb l'idealitzador estil joanesc, la pintura es demarca definitivament de qualsevol possibilitat de realisme social al País Valencià. En efecte, i ben lluny de reflectir l'esvaïment social i econòmic del seu propi país, el rol de la producció pictòrica valenciana esdevé gairebé alienadora, tot vivint d'espatles a bona part de la seva veritable realitat social. Molt en qualitat d'aproximació, l'art valencià del segle XVI esdevé bastant descontextualitzat del que veritablement succeeix al seu país. És a dir, roman excessivament feudatari d'allò que 'agrada' als comitents d'aleshores.*” COMPANY CLIMENT, X., *Pintura del Renaixement al Ducat de Gandia. Imatges d'un temps i d'un País*. Valencia: Institució

Ciertamente, no podemos calificar de excelente la situación social y económica valenciana. Numerosos problemas internos, que iremos desarrollando a lo largo del trabajo, demuestran que no es un periodo de máximo esplendor, pero, aún así, dentro del conjunto de la sociedad hispánica, que también se vio sumida en dificultades similares; no sería osado afirmar que en Valencia se sobrellevan de un modo bastante aceptable y que la magnífica producción artística, fuera arte de encubrimiento o no, fue de gran calidad.

Es necesario mencionar que no sólo nos centraremos en la capital del Turia como centro de irradiación de cultura sino también en otras ciudades que tuvieron un peso significativo en todo este proceso, principalmente, en Gandia. Ciudad capital del Ducado que lleva su nombre, fue un hervidero espiritual, tanto que sus habitantes opinaban que era como un monasterio a gran escala.<sup>50</sup> Ya comentamos la importancia de San Francisco de Borja en todo este proceso, la creación del Colegio-Universidad y todo lo que ello implicó a nivel social y cultural, de ahí que la situemos como segundo foco de irradiación, y por tanto, de estudio.<sup>51</sup> Además, desde el punto de vista artístico, no debemos olvidar la vinculación que tuvo Paolo da San Leocadio (Reggio Emilia 1445- c. 1520) con la ciudad gracias al mecenazgo ofrecido por María Enríquez, o también las figura de Nicolás Borrás (Cocentaina, 1530-Valencia, 1610), que realizara diversas obras en la ciudad del Serpis.

---

Alfonso el Magnánimo. 1985. p. 77. Esta idea de camuflaje, es también compartida por García Cárcel, que otorga dicho papel a los virreyes: “En el marco de un escenario suntuosísimo, el Palau Reial, los virreyes promocionaron una cultura que camuflara las contradicciones del sistema” GARCÍA CÁRCEL, R., *Las Germanías de Valencia*. Barcelona: Ediciones Península. 1975. p. 232. Por último, las palabras de Igual Úbeda referidas también a Joanes y su arte dulce a pesar de la mala situación: “Parece difícil comprender como Joanes, que aún debía ser muy joven, así como sus discípulos, tenía sosiego para pintar calmosamente unas obras tan ellas, tan suaves, tan tranquilas [...] resulta difícil comprender como el gran artista pudo vivir en paz y sin contaminación.” IGUAL UBEDA, A., “El ambiente que arropó la vida de Joanes.” en *Archivo de Arte Valenciano*. Valencia: Real Academia de Bellas Artes de San Carlos. 1979 p. 5.

<sup>50</sup> “No tengo que dezir sino predicar contentamiento por todas las vías. Gandia está hecha un monesterio. En la yglesia mayor se freqüentan las confessiones, en el collegio mucho más” Carta de Jacobo de Saboya, Capiscol de Gandia a Francisco de Borja, Gandia, 29 abril de 1567 en *Monumenta Borgia: Sanctus Franciscus Borgia. Quartus Gandiae Dux et Praepositus Generalis Tertius*. 6 volúmenes. Madrid: Typis August. 1894- 2003. Volumen 4. p. 459.

<sup>51</sup> Company Climent opina lo siguiente sobre el esplendor de esta ciudad: “En efecte, al llarg dels segles XIV, XV y XVI, Gandia esdevé una de les cèl·lules econòmiques fonamentals del País Valencià. No debades, el Ducat de Gandia està considerat com el sugar belt del País, la terra més cara d’Espanya, i el port comercial més destacat de l’Antic Regne valencià” COMPANY CLIMENT, X., *Pintura del Renaixement al Ducat de Gandia. Imatges d’un temps i d’un País*. 1985. p. 229.

Quisiéramos también aprovechar esta introducción geográfica para explicar uno de los términos utilizados para el territorio hispánico, sobre todo en aquellos lugares con mayor número de minoría morisca, no es otro que el de las “indias occidentales”, “indias de aquí” o “indias interiores”. Nació como imagen retórica creada por algunas órdenes, como los jesuitas, para que sus hermanos no pidieran acudir a aquellos lugares más indómitos y alejados de su origen para realizar misiones arriesgadas que les dieran la gloria y la salvación y se centraran en la mejora de su propia demarcación eclesiástica. Es decir, se les recuerda que en su propia “casa” tienen unas indias en las que es necesaria la predicación.<sup>52</sup> Conservamos documentación, como el memorial del Doctor Frago a Felipe II, de 1560, donde éste le indica al monarca que se debe prestar más atención a nuestras indias, que cada vez se encuentran en peor estado.<sup>53</sup> También San Francisco de Borja en su *Diario Espiritual* utilizó este término pidiendo ayuda a Dios para la conversión

---

<sup>52</sup> Broggio en su estudio de las campañas evangelizadoras explica este término en relación a los jesuitas: “*Allo stesso tempo si fece sempre più chiara l'impressione che l'ingresso nella Compagnia veniva utilizzato da taluni giovani come trampolino per l'invio in missione in terra d'infedeli, mezzo di appagamento di un difficilmente controllabile desiderio di fuga e di martirio. Si rendeva allora necessario uno sforzo nella direzione di una nobilitazione dell'attività pastorale interne; fu così che nei primi anni Cinquanta del Cinquecento venne coniata l'immagine retorica della 'Indie di quaggiù' o delle 'nostre Indie' ad opera di gesuiti che stavano sperimentando la difficoltà e soprattutto l'urgenza dell'apostolato nelle campagne.*” BROGGIO, P., *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America. Secoli XVI- XVII*. Roma: Aracne Editrice. 2004. p. 71. Janer, en su obra sobre la religiosidad de los moriscos, incluye unas apreciaciones extraídas del *Discurso antiguo en materia de moriscos*, en las que se puede ver cómo el hecho de un problema interno era latente en el siglo XVI: “Andamos a convertir los infieles del Japón, de la China y de otras partes y provincias remotísimas que aunque es obra muy buena y muy santa parece que es como si uno que tiene la casa llena de víboras y escorpiones no pusiera cuidado en limpiarla dellos, y dejando en tan evidente peligro a su mujer e hijos se fuere a cazar leones o avestruces a África por tenerlo por caza mayor, más real o más cierta.” Cfr. LONGAS BARTIBAS, P., *La vida religiosa de los moriscos*. Edición facsímil a cargo de Dario Cabanelas Rodríguez. Granada: Servicio de publicaciones de la Universidad de Granada. 1990. [1915] p. 131. Sobre este aspecto véase también: PROSPERI, A., “Otras Indias: missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi” en *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura. Atti del Convegno Internazionale di Studi. Firenze 26- 30 Giugno. 1980*. Florencia: Leo Olschki Editore. 1982.

<sup>53</sup> “Pues no hay gentes estrañas, ni nuevas Indias que convertir, donde puedan, ni devan con mas obligación y mérito emplearse, que en reduzir estos miserables apóstatas próximos nuestros y Hespañoles como nosotros a la obediencia de la Santa Madre iglesia y camino de salvación. Y aun quizá convernía a Vuestra Católica Magestat esto mucho más, assí por el buen descargo de su real consciencia, como por la quietud y beneficio de toda Hespaña, conponer y reduzir estos sus súbditos al gremio y obediencia de la iglesia por esta o qualquiera otra vía y manera, que ganar de nuevo otras gentes y señorías. Pues la dissimulación de las abominaciones y daños espirituales y temporales de aquí se hazen, se veen, y palpan, podría causar muy gran furor y indignación de Dios contra los ministros que tal consienten hazen sin remediarlo” Memorial del Doctor Frago a Felip II, 22 de diciembre de 1560, en ARROYAS SERRANO, M., “El ‘viratge filipí’ en la política sobre els moriscos valencians, 1554- 1564” en *Afers. Fulls de recerca i pensament*. Números 5 y 6. Catarroja. 1987. p. 209.

y protección de dichas indias.<sup>54</sup> Investigadores como Lopetegui opinan que este control propuesto sobre las Indias españolas, mediante memoriales o consejos papales, fue un posible inicio de la futura *Propaganda Fide*.<sup>55</sup>

Este término también fue aplicado a otras zonas de Europa, por ejemplo Córcega o Castilla, como nos indican los estudios de Arranz Roa.<sup>56</sup> Estas teorías nos ayudan a entender mejor cómo se llevaron a cabo los procesos de evangelización del territorio hispánico, o incluso europeo, siendo tomado como nueva India interior. De ahí la preocupación por parte de los preladados en una actuación rápida mediante la creación de una red de parroquias, con sus beneficios anejos dotados de rectorías y que, junto con los conventos jesuítos, franciscanos o dominicos, principalmente, se encargaron de las tareas misionales. También, siguiendo las palabras de El Alaoui, podemos buscar cierta similitud entre cómo se realizaban las campañas americanas y las hispánicas supliendo, en cierta medida, algunos vacíos documentales que nos quedaron por la destrucción de nuestros archivos en las contiendas bélicas.<sup>57</sup>

---

<sup>54</sup> “Ut fieri. Item por las provincias del mundo. 1 Roma 2 italia 3 españa 4 portugal 5 indias españolas 6 indias oriente 7 francia 8 alemania 9 inglaterra 10 flandes 11 escotia 12 polonia 13 ungría 14 ethiopia 15 jerusalen [...] 18 por los cautivos 19 por la conversión de los gentiles 20 conversión de judíos 21 conversión de moros 22 conversión de pecadores.” SAN FRANCISCO DE BORJA, *Diario espiritual (1564- 1570)*. Edición crítica, estudio y notas realizada por Manuel Ruiz Jurado. Bilbao: Ediciones Mensajero. 1997. p. 172.

<sup>55</sup> LOPETEGUI, L., “San Francisco de Borja y el plan misional de San Pío V. primeros pasos de una Congregación de Propaganda Fide” en *Archivum Historicum Societatis Iesu*. Número 11. Roma: Institutum Historicum S.I. 1942. p. 21.

<sup>56</sup> “Como escribía desde Córcega Silvestre Landini (1503- 1554) a San Ignacio en 1553, adonde había sido enviado para misionar: ‘no he encontrado tierra que esté más necesitada de las cosas del Señor que ésta isla. Cierta es eso que me escribe el padre Maestro Polanco, que estas tierras serán mis indias, tan meritoria como aquella del presente Juan, porque aquí es grandísima la ignorancia de Dios.’ En similar términos se expresaba pocos años más tarde Cristóbal Rodríguez. En una carta de 1556 sugería enviar jesuitas al sur de la Península Ibérica para convertir moriscos porque así ‘abría el Señor aquí otras Indias, convirtiendo a tanta multitud de ánimas de moriscos, que según sus muestras y obras, se van al infierno.’ ARRANZ ROA, I., “Las Indias de aquí: misiones interiores en Castilla, siglos XVI- XVII” en *Estudios eclesiásticos*. Número 321. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas. 2007. pp. 390-391.

<sup>57</sup> “Les méthodes employées par la Compagnie de Jésus dans les ‘Indes de l’intérieur’ furent identiques à celles qu’elle employa dans les ‘Indes de l’extérieur’ [...] À travers ces pages, nous avons essayé de montrer que la politique d’évangélisation et d’assimilation des minorités et indiennes menée par la Couronne présentait de nombreuses analogies des deux côtés de l’Atlantique comme le suggéraient plusieurs auteurs. Nous sommes intéressés surtout à quelques aspects de l’activité évangélisatrice des jésuites et nos conclusions son les mêmes : la Compagnie de Jésus adopta la même démarche pour convertir Morisques et Indiens ; ce qui se fit en Espagne servit d’expérience pour ce qui allait être entrepris en Amérique mais ces méthodes, améliorées au contact de la réalité américaine, influencèrent aussi les jésuites espagnoles qui, comme dans le cas de las Casas, s’en inspirèrent pour amener les Morisques à une conversion sincère à la foi chrétienne.” EL ALAOU, Y., *Jésuites, Morisques et Indiens. Étude comparative des méthodes d’évangélisation de la*

En resumen, el ámbito de estudio de nuestra tesis ha sido la “india interior” de la diócesis de Valencia, aunque no con ello queremos decir que reduzcamos nuestras pesquisas a este ámbito, sino que trataremos en cada momento de realizar un estudio comparativo con lo que ocurre, en primer lugar, en las diócesis anejas como Segorbe u Orihuela; en otras más lejanas pero de gran importancia como la de Toledo (sede primada de España), Guadix (poblada de moriscos, y anterior sede del Arzobispo Martín Pérez de Ayala antes de acudir a Valencia), Granada (último bastión musulmán) y, más en general, con los procesos evangelizadores europeos o del Nuevo Mundo. Creemos que para nada es un estudio cerrado en un territorio concreto, sino que nace con la intención de situar éste dentro del gran conjunto del catolicismo.<sup>58</sup>

### 1.3. CUESTIONES DE CRONOLOGÍA

*“Dilluns a 21 de setembre 1609, dia del gloriós apóstol sant mateu, a les Quatre hores de la vesprada, ajustà lo senyor virrey a tots los barons senyors de llocs de cristians nous, diputats i jutjats, i els llixgué la lletra de sa real majestad ab la qual los donàs a entendre lo ànimo i perquè volia llançar los moros de la terra. [...] Dimarts a 22 de dit mes de setembre, a mig jorn, feren crida de com lo senyor rei dins tres dies s’embarguen dits moros en Dénia per passar-los fora mar i que sols restasen en cada lloc de cent cases sis cases, los més vells”<sup>59</sup>*

Como señalamos al inicio de este trabajo, el año 1609 se caracterizó por la expulsión de los moriscos. La primera repercusión fue la que acabamos de citar,

---

*Compagnie de Jesús d’après les traités de José de Acosta (1588) et d’Ignacio de las Casas (1605-1607)*. París: Honoré Champion. 2006. pp. 340-347.

<sup>58</sup> Aún así, ante el temor de poder ser acusados de localismo, quisiéramos incluir las palabras de Fuster al respecto: “Mi localismo no es mejor ni peor que otro cualquiera, se radique aquí o allá, y sea grande o pequeña el área de su empecinamiento. A veces pasa que ciertos localismos tienden a olvidar que lo son, y, ofuscados, desembocan en presión invidente sobre el vecindario. Se hacen ‘imperialistas’. El truco es antiquísimo. Pero, ahora, lo que conviene es contribuir con informaciones complementarias a la visión tradicionalmente parcial, o sectorial, de esa ‘historia de España’ hipotética. No sólo para ampliarla, sino para corregirla, también.” FUSTER, J., *Rebeldes y heterodoxos*. Barcelona: Ariel. 1972. (Primera edición con el título *Heretgies, revoltes i sermons. Tres assaigs d’història cultural*. Barcelona: 1968. ) pp. 6-7.

<sup>59</sup> PORCAR, P. J., *Coses evengudes en la ciutat e regne de València (1589-1628)*. Dietari Edición transcrita y con prólogo de Ferran Garcia Garcia. Valencia: Diputació Provincial de València. Institució Alfons el Magnànim. 1983. p. 71.

extraída de la obra del dietario de Pere Joan Porcar. El Patriarca Ribera por fin pudo respirar tranquilo, y celebró el triunfo de la fe mandando exponer el Santo Sacramento (Imagen 2), como prueba de esa victoria, ya que era uno de los aspectos más criticados por la minoría morisca.<sup>60</sup> Este año fue fundamental en la historia valenciana, se produjo un antes y un después en todos los aspectos: cultural, económico y social. Américo Castro lo marca como el fin del ciclo iniciado en el siglo VIII con los cristianos mozárabes sometidos a los musulmanes y el inicio de la “convivencia” entre ambas religiones.<sup>61</sup> Otros ven una cesura,<sup>62</sup> un punto y final que con la intención de hacernos salir del descontrol político en el que se encontraba sumido el territorio hispánico,<sup>63</sup> nos introdujo en una crisis aún mayor. Por esta razón, decidimos poner como acotación cronológica, como fin de nuestro recorrido, el 1609. Ese antes y después, que a continuación seguiremos argumentando, fue lo que nos invitó a hacerlo. El citado esplendor social, o al menos, no encontrarnos tan hundidos como el resto de la nación, se truncaba. La crisis ahogó a nobles y terratenientes, produciendo una situación social aún más tensa si cabe por la cantidad de mano de obra barata que se perdía. Era un punto y final en muchos aspectos, no sólo sociales malográndose la convivencia, sino también económicos, con lo que eso supone a un mundo, como el artístico, que casi siempre depende de una economía medianamente desarrollada.

---

<sup>60</sup> “Diumenge a 27 de setembre 1609, lo senyor Patriarca féu publicar en les troncs que cascuna església i monastir, dos cada dia, tinguessen lo sant sagrament obert, i començà dit dia en la Seu i lo dilluns en Sant Martí i en Sant Francesc per a qui hi pregassen per dit efecte.” *Ibidem*. pp. 74-75.

<sup>61</sup> “El ciclo que comienza en el siglo VIII con los cristianos mozárabes sometidos a los musulmanes, se cierra en el XVII con los moriscos sometidos y al fin expulsados por los teócratas del periodo postridentino.” CASTRO, A., *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*. Buenos Aires: Editorial Losada. 1948. p. 60.

<sup>62</sup> “L’expulsió dels moriscos constitueix un fet central en la història de país, una cesura brusca i capital que posa fi al model d’organització social del territori implantat després de la conquesta i fixa les bases de la societat valenciana moderna” FURIÓ, A., *Història de País Valencià*. 1995. p. 311.

<sup>63</sup> “La expulsión de los moriscos en 1609, cierra en muchos aspectos una época que arranca de los años del medioevo con la persecución contra los judíos y la situación en general, de las minorías disidentes religiosas en el solar hispánico; después de dicha fecha ya ningún colectivo volvería a constituir un peligro político y religioso a la vez, de la envergadura que lo había sido la cuestión judía o morisca. En estos mismos años se había dado asimismo, pasos de gigante en la cuestión del orden público, tan descontrolado desde los años ochenta especialmente.” SEGUÍ CANTOS, J., *Poder político, Iglesia y cultura en Valencia (1545- 1611)*. Tesis doctoral inédita defendida en la Universidad de Valencia, Facultad de Geografía e Historia, en 1990. pp. 385-386.



Imagen 2. Vicente López. *La expulsión de los moriscos*. c. 1815. Óleo sobre lienzo. Capilla del Santo Cáliz de la Catedral de Valencia

Algunos historiadores hablan de cómo fue un disparate suicida la acción emprendida por Felipe III,<sup>64</sup> otros se debaten entre afirmar que fue sólo grave o catastrófica, mucho más aún si cabe que la de Castilla, donde estaban más dispersos,<sup>65</sup> que supuso una destrucción de fuerza productiva<sup>66</sup> y de habitantes tan

---

<sup>64</sup> “Para una situación económica tan grave como la que el país estaba atravesando, la famosa medida constituyó, sin duda, una equivocación gravísima. No sólo desde el punto de vista humanitario –que en ningún momento pesó sobre las exhortaciones de ‘cruzado’ del Patriarca Ribera, cuya actitud se mostraba diametralmente opuesta a la prudencia del propio Pontífice-, sino desde la perspectiva asoladora que supuso el derrumbamiento demográfico de zonas de contextura económica eminentemente rural, necesitadas de las tradiciones técnicas de una población especializada en cultivos de regadío –caso de Valencia y Murcia sobre todo-, los decretos de expulsión pueden interpretarse, a la altura de nuestro tiempo, como un disparate suicida.” SECO SERRANO, C., “Aproximación al reinado de Felipe III: Una época de crisis” en MENÉNDEZ PIDAL, R. (Coord.), *Historia de España: La España de Felipe III*. Tomo 24. Madrid: Espasa Calpe. 1979. pp. XXV-XXVI.

<sup>65</sup> ELHERS, B., *Between Christians and Moriscos: Juan de Ribera and Religion Reform in Valencia. 1548- 1614*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. 2006. p. 214.

<sup>66</sup> “La expulsión de los moriscos supuso una destrucción de fuerzas productivas, tanto en un descenso de población o mano de obra como en el volumen total de producción agrícola, sin que conozcamos bien su impacto en los circuitos comerciales y en las actividades artesanales. El extrañamiento de los moriscos implicó la desaparición, por un lado, de un grupo social empobrecido y en vías de proletarianización, que tenía que recurrir cada vez más al trabajo como jornalero o a actividades marginales que le permitiesen sobrevivir; por otro, de una clase media rural de propietarios de tierra, comerciantes, arrendatarios de diezmos, regalías o señorías, etc.” CÍSCAR PALLARÉS, E., *Moriscos, nobles y repobladores*. Valencia: Edicions Alfons El Magnànim. 1993. p. 188.

grande que sería difícil de repoblar,<sup>67</sup> afectando directamente sobre una sociedad ya levemente herida.<sup>68</sup>

Aún así, no faltaron voces en el propio siglo XVII que defendieran y justificaran el sufrimiento que supuso la expulsión<sup>69</sup> mostrando la benignidad del monarca en sus acciones y el beneficio que implicó para la nación.<sup>70</sup> (Imagen 3)

---

<sup>67</sup> “Los moriscos alcanzaban, aproximadamente, un tercio de la población total del Reino de Valencia. Por tanto, era obvio que la repoblación realizada en su mayoría con efectivos autóctonos, sólo alcanzara a una parte del territorio y a un sector minoritario de la población. No obstante el conjunto de problemas que suscitó, las tensiones sociales acentuaron la estela que dejó durante lustros.” *Ibidem.* pp. 183-184.

<sup>68</sup> “*L’expulsió dels moriscos el 1609 és, de bon tros, la major fita en la historiografia del País Valencià. Però, si l’expulsió de la tercera part dels habitants fiblà profundament l’economia del país, les seues conseqüències no se podem apreciar plenament sense tenir en compte la precarietat de l’estructura econòmica preexistent.*” CASEY, J., “La crisi del País Valencià durant el segle XVII” en *Debats*. Número 1. Valencia: Institució Alfons el Magnànim. 1982. p. 27. Debemos anotar en este punto, que no todos opinan que fuera tan destructiva, aunque son más bien una minoría las voces que, como Ardit, creen que la expulsión permitió una reasignación de recursos, sobre todo humanos. Una acumulación de capital en forma de tierras, un progreso agrario, debido a los cambios en los cultivos al sustituirse la economía morisca de subsistencia por una economía comercial. Vid: ARDIT LUCAS, M., “Expulsió dels moriscos i creiximent agrari al País Valencià” en *Afers. Fulls de recerca i pensament*. Números 5- 6. 1987.

<sup>69</sup> Aunque en el capítulo sobre las fuentes documentales volveremos sobre el tema, incluimos un fragmento del texto de M. de Guadalupe y Xavier, que en su tratado sobre la expulsión morisca afirmó que: “Para que los Catholicos Españoles den por bien empleado las descomodidades que sostienen con la expulsión de los hereges Mahometanos, y vean la razon que nuestro gran Felipo tuvo para desterrarlos de sus Catholicos señorios, empleare este capitulo, con los nombres que las divinas letras dieron a los hereges, los que han impugnado de nuestra Fe: y los peligros de su comunicación. Llama el Espiritu Santo a los hereges, falsos prophetas, lobos carniceros, vestidos de piel de obejas, cabritos lascivos, sembradores de zizaña, perros, bestias, Antechristos, engañadores, obradores astutos, ministros e hijos del diablo, hijos de tinieblas y de infidelidad, enemigos de la Cruz y de Christo, esclavos de su vientre...” GUADALAJARA Y XAVIER, M. de, *Memorable expulsión y Vistísimo destierro de los moriscos de España*. Pamplona: Nicolas de Afsain. 1613 [Fuentes digitales de la Biblioteca de Catalunya] fol. 17r.

<sup>70</sup> “Viendose entronizado el Católico y justisimo Filipo III con la corona e ceptro de su padre, y en eminente peligro lo divino y humano de sus Reynos, con la compañía y trato de los hereges y Mahometanos, conservó y autorizó los tribunales de la Fé, y convirtió su benignidad, piedad y clemencia (para los motivos que veremos) en rabia, justicia, y vengança contra los Moriscos, y sin atender que perdía esclavos y tesoros, y juntamente daría a los Africanos fuerças poderosas, y aun a sus enemigos ocasión para inquietarle, con cinco bandos desterró de España estos enemigos caseros [...] porque si en esto pusiera la mano, de solos don Iuan Segundo, y don Emmanuel auia de hazer capitulo: vasta saber, que en las empresas de Africa contra los Moros, y en Indias contra Gentiles y Moros por la propagacion de la Fé, quiso Dios mostrar su grandeza con las milagrosas victorias que obtuvieron.” *Ibidem.* f. 29. Todo ello lo endulzó incluyendo un soneto de Diego de Salazar en el que trata a Felipe III como vencedor sobre Mahoma: “Escoge Dios al Zelador Elias,/ para mostrar en el su omnipotencia/ á un Salomón, para que en la ciencia/ resplandeciendo, hallane mil porfias;/ Del Rey de las supremas Hierarchias/ Canta el divino Marcos la excelencia;/ Y en las Indias un Xavierr, con su paciencia/ Convierte en fuego las cecinas frias./ Oy fray Marcos Xavier con noble pecho;/ Qual otro Elias fue primero padre/ De la Morisca grey el cuello doma./ Su estilo, de Philipo canta el hecho: /Y por honrar a su sagrada madre, /Con nueva ciencia triumpha de Mahoma” *Ibidem.* fol. VIII r.



Imagen 3. Vicent Mestre. *La expulsión de los moriscos del Puerto de Denia*. 1613. Óleo sobre lienzo. Colección Bancaixa. Valencia.

De todas maneras, no podemos decir que fuera esta la primera vez que se pensó en la expulsión como solución a todos los males. Carlos V ya se planteaba esta medida, confiando en los consejos de doña Germana de Foix, porque los moriscos, tras su conversión, recurrieron a una resistencia pasiva, que obligó al Emperador a “declarar y limitar término cierto para que los moros se conviertan o se vayan”<sup>71</sup>, ya que por no haber colaborado “nos no entenderemos de les poner impedimentos ni cerrarles el paso.”<sup>72</sup> Finalmente, Carlos V, tras consultar con los Consejos de Aragón e Inquisición recapacitó y creyó conveniente acelerar el proceso de conversión antes de emprender soluciones tan extremas. El Emperador, era consciente del problema que esto supondría para sus nobles: “porque no se vayan que sería la destrucción de los cavalleros y daño grande del Reyno”<sup>73</sup>; y por eso decidió esperar.

---

<sup>71</sup> Cfr. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R., “Carlos V, la Inquisición y la conversión de los moriscos valencianos” en *Actas del Congreso Internacional: Carlos V. Europeísmo y Universalidad. Población, economía y sociedad*. Coordinado por J. L. Castellano Castellano y Francisco Sánchez-Montes. Volumen IV. Granada: Universidad de Granada. Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V. 2000. p. 68.

<sup>72</sup> *Ibidem*. p. 68.

<sup>73</sup> *Ibidem*. p. 69.

Más adelante, el 19 de septiembre de 1582, después de celebradas diversas juntas en Lisboa desde diciembre del año anterior, en las que intervinieron el conde Chinchón, el Confesor Real Fr. Diego de Chaves, el Presidente D. Rodrigo Vázquez y el Secretario Delgado, a los que se sumarían el Duque de Alba y D. Juan de Idiáquez en una sesión especial del Consejo de Estado; se volvió a tratar el tema, viendo que no se solucionaban las cosas, y se decidió que “se devían sacar con toda brevedad los moriscos de Valençia sin tocar por entonces a los de Aragón y Castilla antes dándoles a entender que no se a de hazer con ellos aquello en quanto no dieren causa para ello y que con los de Valençia se hazía por estar a la marina...convenía que sin perder ora de tiempo se enviasen quatro o cinco personas a discurrir por el reyno en ábito turquesco que tendiesen la lengua aráviga para ynquirir, y saber si havían tenido, o tenían intento y motivo de levantarse [...]”<sup>74</sup>, aunque la decisión fuera pospuesta por la expedición a las Azores (1583), la intervención en Francia y la reactivación de la guerra con los Países Bajos aliados con Inglaterra desde 1585.<sup>75</sup>

Algunos autores opinan que es una pérdida de tiempo dilucidar porqué fueron expulsados.<sup>76</sup> Ciertamente, es imposible en la distancia, y plagados de tantas publicaciones de ideología diversa que falsearon y aún falsean la realidad, explicar el porqué de la expulsión.<sup>77</sup> Tenemos constancia de la existencia de dos grupos dentro

<sup>74</sup> Cfr. GARCÍA GARCÍA, B. J., “La cuestión morisca y la restauración de la milicia (1595- 1614)” en en *L'expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià. Congrès Internacional del 380é aniversari de l'Expulsió dels moriscos*. 1990. Barcelona: Generalitat de Catalunya. 1994. p. 348.

<sup>75</sup> Esta hipótesis es defendida por Braudel: “España, absorbida por el conflicto de los Países Bajos, empeñada en una lucha contra Francia y enfrentada a Inglaterra, tenía entre manos demasiadas preocupaciones para poder ajustar sus cuentas a los enemigos del interior. No es la mansedumbre, sino la impotencia –curioso resultado de su política imperialista-, lo que salva a los moriscos de todo su pelaje en su suelo.” BRAUDEL, F., *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. México: Fondo de Cultura Económica. 1953. 2 volúmenes. (Primera edición en francés de 1949) Volumen 1. p. 639.

<sup>76</sup> “Sin duda, no tendría demasiado sentido que nosotros, ahora, a más de trescientos años de distancia, perdiésemos el tiempo dilucidando las probables responsabilidades de aquel acontecimiento” FUSTER, J., *Poetas, moriscos y curas*. Madrid: Editorial Ciencia Nueva S. L. 1969. p. 134.

<sup>77</sup> Estos problemas de falta de objetividad han sido comentados por Galmés o Epalza en sus escritos: “Ante el tema de la cuestión de los moriscos, uno tiende a preguntarse si tiene sentido insistir sobre ella [...] el hecho histórico de los moriscos y su expulsión de España ha sido objeto de apasionados estudios y múltiples interpretaciones. Parece que cada vez va a ser más difícil adoptar una postura ecuánime y desapasionada. O se muere al palo de una apologética más o menos razonada de la expulsión, o vamos a parar a una actitud compasivo-defensiva de los moriscos y su comportamiento en la línea de una mentalidad actual que no se podía pensar en el siglo XVI” GALMÉS, L., “La cuestión de los moriscos en la época de San Luis Bertrán” en *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550- 1600)*. *Actas del II simposio de Teología Histórica*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1983. p. 291. “*Les concepts chrétiens antiislamiques du XVIe siècle*

del clero partidarios o no de esta decisión. En el primero incluiríamos al propio Patriarca Ribera, fray Jaime Bleda, el agustino Pedro de Arias o una figura tan clave en la evangelización indiana como San Luis Bertrán.<sup>78</sup> En el otro, los defensores de la continuación de la predicación como Pedro de Valencia,<sup>79</sup> el cardenal Xavierre (confesor real), el padre Antonio Sobrino o el obispo de Segorbe, Feliciano de Figueroa.<sup>80</sup> Sus consejos, como analizaremos posteriormente con detenimiento, se encaminaban siempre a la profundización de los métodos de evangelización pacíficos y racionales, entre los que las escuelas de morisquillos constituían pieza

---

*surgissent trop souvent dans nos discussions d'historiens d'aujourd'hui, qui devraient utiliser un vocabulaire religieusement plus neutre. Les anachronismes historiques risquent aussi de fuser, si on ne tient pas compte du point de vue musulman de l'objet de nos études.*" EPALZA FERRER, M. de, "Les Morisques, vus à partir des Communautés Mudéjares précédentes" en *Les Morisques et leur temps*. París: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique. 1983. p. 36.

<sup>78</sup> Conservamos incluso una carta enviada por este santo al Patriarca diciéndole que Dios está enfadado con los cristianos porque Valencia vive entre pecadores: "No se maraville V. M. de mi, señor don Iuan: porque yo se de un siervo de Dios, que lo sabe por revelacion del mismo Dios, que esta tan airado con España, que ha determinado en lo espiritual, y temporal darle el mayor acoste, que jamas ha experimentado: y replicandole don Iuan, con dezir: mayor que el que le dio en tiempo del Rey don Rodrigo? Le respondió: mayor, yo se lo he dicho al señor Patriarca, para que haga hazer sacrificio, y oraciones en sus Iglesias, para que se aplaque la yra, que por nuestros pecados tiene su divina Magestad." Cfr. VINCENT, B. y BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R., "Estudio preliminar" en BLEDA, J., *Coronica de los moros de España*. Valencia: Biblioteca valenciana. 2001. p. 890. Esta cita también fue recogida por Ricard en su estudio sobre Bertrán: "*Saint Louis Bertrand était du reste fort inquiet de l'obstination des Morisques et de l'indulgence, excessive à ses yeux, qu'on leur montrait; il craignait, déclara-t-il à un certain D. Juan Boil de Arenós, qu'elle n'attirât sur l'Espagne la colère du ciel*" RICARD, R., "Indiens et Morisques. Notes sur quelques procédés d'évangélisation" en *Etudes et documents pour l'histoire missionnaire de l'Espagne et du Portugal*. Lovaina: E. Desbarax Éditeur. 1930. p. 212.

<sup>79</sup> Nacido en Zafra el 17 de noviembre de 1555, hijo del cordobés Melchor de Valencia y de Ana Vázquez, se trasladó a Córdoba con su familia, estudió Artes en el colegio de los jesuitas para cursar, posteriormente, Teología, si bien sus padres se opusieron y lo mandaron a Salamanca para que se graduase en Leyes. Como gran humanista mantuvo correspondencia con los personajes más destacados del siglo, como fray José de Sigüenza o Góngora. Estuvo a punto de ser catedrático en la Universidad de Salamanca, pero Felipe III le llamó a la Corte para ser Cronista Oficial del Reino en 1607. Desempeñando esta labor falleció en 1620. Una de sus obras más importantes para conocer su postura a favor de la evangelización morisca es el *Tratado acerca de los moriscos de España* escrito a inicio del siglo XVII. La edición consultada fue: VALENCIA, P. de, *Tratado acerca de los moriscos de España*. Edición y estudio preliminar de Joaquín Gil Sanjuán. Málaga: Editorial Algazara. 1997.

<sup>80</sup> Aunque ya hablaremos detenidamente de su figura, quisiéramos presentarlo mínimamente. Nació en Bornos (Cádiz) en 1541. En 1562, recién consagrado obispo de Badajoz, San Juan de Ribera, lo eligió como su familiar, llevándolo consigo también a la metropolitana de Valencia en 1568, nombrándole su secretario, desempeñando también el cargo de visitador de la archidiócesis. Fue uno de los miembros de la comisión para la reforma del catecismo de los moriscos, y posteriormente fue nombrado dignidad de chantre de la metropolitana. Ocupó la vacante sede segobricense en 1599. La muerte le sorprendió estando en Chelva, en 1609, cuando iniciaba la segunda visita pastoral. Para mayor información: CÁRCEL ORTÍ, M. M., "La Diócesis de Segorbe a finales del siglo XVI y principios del XVII" en *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*. Tomo LII. Castellón de la Plana: Sociedad Castellonense de Cultura. 1976. LLORENS RAGA, P. L., *Episcopologio de la diócesis de Segorbe- Castellón*. Madrid. 1973. SABORIT BADENES, P., "El obispo Figueroa y la evangelización de los moriscos" en *Anales Valencinos. Revista de filosofía y teología*. Número 44. Valencia: Facultad de Teología de Valencia. 1996.

fundamental, así como la selección de un clero recto y competente, a ser posible buen dominador de la algarabía. A pesar de que Ribera, como hemos dicho, apoyaba esta medida drástica, supo acatar las órdenes de Felipe II antes de actuar y tratar de llevar a cabo todas las medidas posibles para una asimilación del colectivo.<sup>81</sup>

Así pues, y viendo cómo bastantes eclesiásticos defendieron la causa, sería un tanto erróneo pensar que la decisión provino de la propia Iglesia, ya que, como afirman Vincent y Domínguez Ortiz, “la masa del clero, que poco tenía que ganar y sí mucho que perder; incluso los inquisidores, terrible azote del desdichado pueblo morisco, sabían que sus rentas tenían que reducirse de forma muy sensible cuando les faltasen las víctimas que los alimentaban.”<sup>82</sup>

No es nuestra intención buscar culpables, si bien somos partidarios de opinar que el monarca se dejó influir bastante por las recomendaciones del Duque de Lerma,<sup>83</sup> de la reina, así como del Consejo Militar de estado por la seguridad nacional. Debemos de tener en cuenta, que durante mucho tiempo, fueron considerados la Quinta Columna, por sus posibles alianzas con los turcos. Esta es una de las razones de peso que arguye Boronat Barrachina<sup>84</sup> a la hora de explicar la

---

<sup>81</sup> “El Patriarca pareció entender desde muy pronto que la integración era muy difícil y que la amenaza política era evidente. Con todo, las directrices de la política hispánica aconsejaban atender a los frentes abiertos en el exterior y paciencia en política interior, entre otras cosas porque la monarquía no quería arriesgarse a perder el apoyo de la nobleza que se derivaría de la expulsión por la pérdida de su principal mano de obra y, por otro lado, porque una decisión de ese calibre precisa disponer de unas fuerzas que en los años de Felipe II están ocupadas en tratar de pacificar los frentes en conflicto del imperio español en Europa. Así pues, el prelado acató la decisión del gobierno central de seguir persistiendo en la catequesis y en el respeto a su lengua y tradiciones que no fueran en contra de la fe cristiana.” SEGUÍ CANTOS, J., “La razón de estado: Patriarca Ribera y moriscos (1599- 1609-1999)” en *Estudis. Revista de Historia Moderna*. Número 25. Valencia: Universidad de Valencia. 1999. p. 105.

<sup>82</sup> DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. y VINCENT, B., *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*. Madrid: Alianza. 1978. p. 161. Esta idea es compartida en otras investigaciones como la de: SEGUÍ CANTOS, J., “El Patriarca Ribera y las instituciones políticas valencianas” en *Estudis. Revista de Historia Moderna*. Número 31. Valencia: Universidad de Valencia. 2005. p. 103.

<sup>83</sup> Benítez Sánchez Blanco carga de modo claro hacia este personaje como culpable: Se me ocurren varias hipótesis: pudo ser una concesión estratégica de Lerma ante los sectores más duros del Consejo de estado que veían con malos ojos el reconocimiento de las Provincias Unidas y el abandono de los católicos holandeses. Pudo ser una maniobra de propaganda política para distraer la atención del grave fracaso que significa la tregua de los 12 años, después de 40 costosas guerras con los rebeldes holandeses. O puede que ambas consideraciones pesaran en la determinación de Lerma. En tal caso, la motivación habría que buscarla en el ámbito del prestigio, de la reputación” BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R., “La Contrarreforma” en *La Iglesia Valencina en su Historia*. 1999. p. 215.

<sup>84</sup> Quisiéramos expresar que somos conscientes, al utilizar las fuentes de Boronat, de la supuesta poca parcialidad que le atribuye García Cárcel en sus escritos, donde le acusa de perternercer al grupo de

decisión final.<sup>85</sup> A pesar de las ideas tan criticadas de Márquez Villanueva,<sup>86</sup> que opina que este temor es infundado, tenemos constancia de que sí que fue grande y sentido, como demuestra la carta de San Francisco de Borja al aún príncipe, Felipe, enviada desde Gandía el 23 de junio de 1544:

“Agora entiendo otra cosa, porque parece que estan mas levantados, y dizen algunas cosas con más atrevimiento de lo que suelen, poniendo en sospecha que si el armada turquesa viene este verano por estas costas que no saben lo que se harán; y aunque esto no lo digan en parte donde podrían ser castigados, mas ha parescido auisallo á V. A., para que mande poner el rremedio que más cumpliere á su rreal servicio: que ningún freno ay para ellos mejor, que saber que se hace gente en Castilla para socorrer este rreyno, porque con el temor que tienen que los soldados que de allá vienen no los saquehen ni los maltraten, no se osan rebullir, como se ha visto por la experiençia el año pasado, que se sosegaron mucho con las nuevas de la gente de Castilla. Y sabiendo ellos que agora ay gente por estas fronteras de Castilla, que de presto puedan entrar en el reyno, por ventura, aunque tuviesen alguna ruyndad pensada, no se atreverían á effectuallo.”<sup>87</sup>

---

“historiadores más integristas en lo ideológico. Para él los moriscos fueron una raza no española que constituyó un problema religioso y político intolerable que se resolvió gracias al providencialismo [...]La obra de Boronat es perfectamente testimonial de la falsa neutralidad del positivismo. Pese a las constantes apelaciones a la verdad que hace Boronat, lo cierto es que su discurso ideológico es apriorístico y muchas veces se contradice con las propias fuentes por él aportadas. Dicho, de otra manera, las mismas fuentes aportadas por Boronat permiten deducciones diferentes. Y es que el pensamiento de Boronat parte de unos supuestos mitos que pueden cuestionarse con rotundidad” GARCÍA CÁRCEL, R, “Prólogo” en BORONAT BARRACHINA, P., *Los moriscos españoles y su expulsión*. (2 volúmenes). Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada. 1992. [1901] Volumen 1. pp. XVIII-XXVI.

<sup>85</sup> “Hora es el que lo digamos con franqueza. Si los moriscos no hubiesen conspirado contra el poder real, si no se les hubieran descubierto sus tratos secretos con el Turco, la expulsión no se hubiera realizado ó sabe Dios cuándo hubiera tenido efecto, á pesar de los informes, pareceres y alegatos de teólogos y moralistas, á pesar de la opinión más general entre los cristianos viejos y á pesar de las exhortaciones de prelados como D. Juan de Ribera. Los señores de moriscos habían preterido, en no pocas ocasiones, el interés religioso al económico; los consejeros de Estado hicieron lo mismo respecto al interés político.” *Ibidem*. Volumen 2. p. 129.

<sup>86</sup> “De hecho, buena parte de sus afirmaciones y de sus explicaciones son contestables, como ocurre con el ‘mito de la conspiración’, que es cualquier cosa menos mito [...] Márquez de Villanueva piensa que se trataba sólo de fantasmas, pues, de hecho los turcos no vinieron. Pero los combatientes tanto moriscos como cristianos, creían que su venida era probable. Los contactos eran necesarios y al menos algunos grupúsculos de bereberes participaron en las operaciones militares.” VINCENT, B., “El río morisco” en MIRANDA, J. (Coord.), *La expulsión de los moriscos*. Valencia: Bancaja. 1998. p. 16. Esta idea fue retomada, ya en nuestro siglo, por Seguí Cantos: “Parece una incoherencia que una monarquía que se defina como católica mantenga herejes dentro de su territorio, y, por otra parte, su gran concentración demográfica en algunos puntos como La Safor (en torno a Gandía) los hacía peligrosos en caso de que quisieran rebelarse” SEGUÍ CANTOS, J., “La razón de estado: Patriarca Ribera y moriscos (1599- 1609- 1999)” 1999. p. 130.

<sup>87</sup> *Monumenta Borgia: Sanctus Franciscus Borgia. Quartus Gandiae Dux et Praepositus Generalis Tertius*. 6 volúmenes. Madrid: Typis August. 1894- 2003. Volumen 2. pp. 469-470.

Además de por esta razón, no debemos de olvidar la obsesión hispánica por la pureza de sangre. Guadalajara y Xavier escribió que gracias a esta acción se les mostró a los protestantes la defensa del cristianismo que se realizaba en España,<sup>88</sup> finalizándose el proceso de Reconquista.<sup>89</sup> Aunque, tal vez, el mejor documento para resumir porqué quisieron la expulsión, sea la carta escrita por Fray Sebastián de Encinas al duque de Lerma, desde Montserrat el 15 de septiembre de 1602:

“Las razones morales con las que se afuerça y aumenta mas mi cuydado de que si no se pone remedio en lo de los moriscos se a de venir a ver España por ellos en algun notable e yrremediable trabajo son estas: A saber: 1º El mal concepto que todos los hombres prudentes tienen de los moriscos y con razon (por lo siguiente), 2º Quan de mala gana y por fuerça acuden a todas las cosas santas y devotas. 3º Con quanto gusto y publicidad hablan su algarabía y hazen otras cosas a su antigua usanza y lo muestran a sus hijos dexando, como dice el profeta, *reliquias suas parvulis suis*, 4º Que procuran quanto pueden distinguirse de nosotros y no tratar ni casa con los nuestros aunque les suceda ocassion de poder hazerlo sino es forzoso. 5º Que aborrecen sumamente todas nuestras cosas como se colige de los dicho de los martirios con que an muerto a los nuestros en los levantamientos pasados quemando en los christianos con las santas imágenes a quien llamaban ydolos, martirizandoles por la mayor parte en forma de cruz y en menos precio de nuestra santa fe, haviendola y a de ellos recibido y siendo bautizados. 6º Que con haver sido tantas vezes perdonados y reconciliados con nosotros, siempre nos tienen un odio mortal como lo an mostrado en las ocasiones que se an ofrecido. 7º El gran numero que ay desta mala gente y que en muchas partes son ya mas que los cristianos viejos y se van todos a mucha prisa entrañando y arraigando en la tierra porque ninguno dellos sale della para yndias, guerras ni se hazen religiosos, mayor cosa por donde su aumento se impide en estas y otras muchas cosas de nuestra parte. 8º Que si no se remedia sera su aumento mucho mas que fue el de los hebreos en Egipto, y de aquí a 200 años sera su numero quasi infinito por lo dicho y porque de nuestra parte faltan muchos cada día y de la suya se aumentan por sus continuos partos y postpartos. 9º Que todo el pueblo esta receloso, y se teme mucho, y a todos pone en cuydado el aumento y consideraciones desta

---

<sup>88</sup> “Con esta justa Expulsión bolvió nuestro invictisimo Rey por el honor de España: dando à entender con ella a los Protestantes, Calvinistas, Luteranos, y hereges de los Payses, quan falsamente imputan a los Españoles la decencia de destos Sarracenos: pues quedan purificados y limpios todos nuestros Reynos. Y à mas desto tapa y cierra las infernales, satyricas y desenfrenadas bocas de los pasquinistas y murmuradores (con aplauso del Vulgo) que sin tener para esto privilegio ni pagarles Republica, se arrojan temeraria y falsamente.” GUADALAJARA Y XAVIER, M. de, *Memorable expulsión y Vistísimo destierro de los moriscos de España*. 1613. fol. 157 r.

<sup>89</sup> “Characterizing the moriscos as apostate, violent conspirators against the Spanish state, he dissociated them from the history of conversion and situated them rather within the legend of the Reconquest. Seen from this angle, the expulsion of the moriscos would represent not the failure of a campaign of evangelization but rather the triumphant culmination of a centuries-long march towards religious unity.” ELHERS, B., *Between Christians and Moriscos: Juan de Ribera and Religión Reforma in Valencia. 1548- 1614*. 2006. p. 105.

gente, y assí se debe en ello poner remedio pues lo que todos dicen, suelen dezir que eso quiere ser, y que la voz del pueblo, es voz de Dios. 10º Que en el Reyno de Valencia hubo fama que el año passado de 1600 se querían alçar todos los moriscos y que tenian hechos ya escuadrones, y señalado día, y que quando esto no se les averiguasse sino que fuesse fiction inverosímil, que tienen muchas armas y que las licencias que procuran es para, so color de licencia Real, proveerse mejor dellas, e que podría resultar mucho daño; vease esto bien que en solo este empeño cassi se comprenden todos. 11º. Que España tiene muchas naciones circunvecinas por enemigos y es de pensar que, si en ella sucediesse alguna desgracia y viniessse alguna grande armada de moros, en biendo la suya los despaña se harian con ellos y serian los peores enemigos por ser de cassa. 12º Que tienen ellos por cossa cierta que España a de bolver, otra vez a su poder, según ciertas prophezas suyas, y aunque esto sea falso bastaria a que, como ciegos y engañados del demonio, dando credito a ello con mayor animo tomasen armas y pusiesen las vidas por no dexar passar la ocasión y tiempo de su bien y libertad que assi lo llaman ellos y hasta fue de las cosas que les movio mas y dio mejor animo en lo de Granada porque piensan que sera en estos tiempos, y una feria (¿?) mas popular suelen causar muchas novedades y que sera bien para que no acontezca preventit a lo futuro tomando ejemplos por lo passado, pues como dizen a san Pablo, *quaecumque scripta sunt ad nostram doctrinam scripta sunt*”<sup>90</sup>

Toda esta argumentación no ha sido peregrina. Hemos querido introducir en este capítulo el porqué de la expulsión para entender las razones que llevaron a realizar las campañas evangelizadoras, qué se trataba de evitar aunque al final fue imposible, y, al mismo tiempo, justificar porqué son tan importantes los actos del centenario morisco dentro de la historia de nuestra región, así como, por último, la razón por la que escogimos 1609 como final de nuestra tesis doctoral.

A continuación explicaremos por qué seleccionamos 1545 como punto de partida. Realmente, cuando se habla de las reformas religiosas que influyeron en el arte del Quinientos hispánico, es difícil marcar una barrera. Muchas de las ideas que se codifican en estos siglos provienen de años atrás, de la Edad Media, como se irá descubriendo a lo largo de estas páginas. Pero era necesario acotar, marcar una fecha. Nos inclinamos por 1545 por dos razones. La primera por ser el momento de la subida a la mitra valenciana de Tomás de Villanueva, el santo limosnero. Tras

---

<sup>90</sup> Cfr. BORONAT BARRACHINA, P., *Los moriscos españoles y su expulsión*. 1992. [1901] Volumen 2. pp. 25-26

numerosos años de absentismo en la sede, tomó el mando, realizó múltiples visitas pastorales y convocó el primer sínodo desde la escisión de la diócesis de Tarragona. Con él, el territorio valenciano se fue avanzando a Trento, mejorando el mal estado en que se encontraba tanto el clero como su rebaño. Fue una personalidad unida al arte, como se comprobará a través de su relación con Joanes o con alguna de las personalidades cercanas a su círculo, principalmente, el Venerable Agnesio. Es decir, Villanueva supuso también un antes y un después en el reformismo valenciano, de ahí que sea nuestro punto de partida. Pero no sólo eso, como señalamos, hay una segunda razón. Hacia 1545 surgió la idea, que se materializó rápidamente,<sup>91</sup> de la construcción del Colegio de moriscos de Gandia, bajo la protección de San Francisco de Borja. Ya hemos hablado, a colación de la celebración de su centenario, por qué nos importa estudiar su figura y, a su vez, este centro pedagógico, que pronto se convirtió en Universidad. Fue un punto de adoctrinamiento y evangelización, donde la imagen hubo de tener un papel fundamental, como sucedía en las prédicas jesuitas. Así pues, es comprensible el porqué de esta tan señalada fecha.

¿Qué corrientes artísticas nos encontraremos en este periodo? Tras una primera incursión renacentista producida gracias a las figuras de San Leocadio, Pagano o los Hernandos, desde mediados de siglo, el estilo imperante fue el Renacimiento joanesco, que, partiendo de las tipologías aprendidas junto a su padre, creó todo un código de representación al servicio de las clases dominantes y del clero con el fin de adoctrinar y conservar la pureza de dogmas. Estilo, que, con la llegada del Patriarca se vio substituido por otro muy diferente, que tuvo como máximos representantes a Sariñena o los Ribalta. Pero no nos avancemos, valgan estas líneas para situar las principales figuras pictóricas en esta acotación y justificación cronológica que acabamos de emprender.

---

<sup>91</sup> El 5 de mayo de 1546, el Padre Fabro bendice la primera piedra puesta por el Duque y Santo Borja. El edificio se termina en 1549, aunque un año antes ya consiguiera la bula pontificia de Paulo III que le permitía ejercer tareas docentes. Vid: Sección Clero. Volumen 1055. *Libro de la Historia del Collegio de Gandia y cosas notables que en él an acaescido desde su principio y fundación*. [Arxiu del Regne de València= ARV]

#### 1.4. OBJETIVOS

Partiendo del propio título de la tesis y de lo expuesto hasta ahora pueden deducirse perfectamente los objetivos que trataremos de resolver a lo largo del texto. Una parte fundamental será el substrato social y religioso en el que se forjó ese arte valenciano. Se han publicado numerosísimas obras que tratan las reformas o prerreformas en España o más concretamente en nuestra diócesis.<sup>92</sup> Tal vez el estudio más significativo, al menos a nuestro parecer, es el realizado por Seguí Cantos en su tesis doctoral. Su análisis del poder político, eclesiástico y cultural valenciano es de sumo interés como base para esta investigación, pero aún así, como señala en sus objetivos,<sup>93</sup> su preocupación se centra en buscar la relación entre este poder (sea cual sea su origen) y la cultura; no tanto con el arte. De hecho, es significativo que en toda la tesis sólo dedique un solo párrafo a tratar el tema artístico, sin personalizar en ningún artista y cuando lo hace, es de modo muy marginal.

Es evidente que el arte jugó un papel fundamental dentro de esta cultura,<sup>94</sup> tanto en la vertiente más ligada a las élites como en aquella más popular.<sup>95</sup> Por tanto,

---

<sup>92</sup> Como señala Caro Baroja: “la producción de libros que tocan temas religiosos de 1500 a 1670 es inmensa” CARO BAROJA, P., *Las formas complejas de vida religiosa. (Siglos XVI y XVII)*. Madrid: Akal. 1978. p. 31. Esta opinión es compartida por Tavard: “Interest in the Reformation era has considerable increased among Catholic scholars during the last decades. We must therefore proceed to a severe selection. Only studies that deal with the most significant topics will be included” TAVARD, G. H., “The Catholic reform in the Sixteenth Century” en *Church History*. Volumen 26. Número 3. New Heaven: American Society of Church History. 1957.

<sup>93</sup> “Así pues, el presente estudio no se puede limitar a los 42 años del pontificado del Patriarca Ribera, sino que ha querido integrar en una misma línea argumental a los dos preladados, uno pretridentino [Santo Tomás] y otro postridentino, mostrando fundamentalmente dos procesos íntimamente relacionados: la reforma de la Iglesia de Valencia y la maduración del plan cultural del Barroco, haciendo intervenir en ambos procesos, junto a la jerarquía religiosa, a los poderes temporales que, obedeciendo a sus propias convicciones y movidos por la coyuntura política hispánica e internacional, colaboraron con los medios que les fue posible a decantar dichos procesos.” *Ibidem*. p. 76.

<sup>94</sup> Tomamos la definición de cultura dada por Tylor que Cantarino recoge en su publicación: Cultura o civilización, tomada en su sentido etnográfico, es ese complejo que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, ley, costumbres y toda capacidad o hábito que el hombre como miembro de la sociedad ha adquirido. [...] abraza todas las facetas posibles de la actividad humana en cuanto ser social” CANTARINO, V., *Entre monjes y musulmanes. El conflicto que fue España*. Madrid: Alambra. 1978. pp. 230-231. Burke, por su parte la define así: “Cultura es un término impreciso que tiene muchas definiciones contradictorias; nuestra definición es la de un ‘sistema de significados, actitudes y valores compartidos, así como de formas simbólicas a través de las cuales se expresa o se encarna.” BURKE, P., *La cultura popular en la Europa Moderna*. Madrid: Alianza Editorial. 1991. (Primera edición en inglés de 1978) p. 29.

sólo un análisis detallado de la historia, finalidad y personalidad de estas instituciones, tomando en consideración, además, las condiciones específicas, como la persona encargada del proyecto o quizás un deseo concreto de autoexpresión, puede llevarnos a comprender el porqué de una obra de arte, de su naturaleza y de su finalidad. Quizás este segundo factor, el de autoexpresión, en ocasiones, es bastante olvidado. Creen que los artistas son meros espejos de la sociedad sin voz ni voto, sin capacidad de incluir su pensamiento ideológico en cada obra.<sup>96</sup> Está claro que, como veremos, los tratados artísticos, las recomendaciones de concilios, los sínodos o el mismo poder político marcaron unas directrices que el artista tuvo que seguir y siguió de una forma más o menos evidente,<sup>97</sup> pero los artistas fueron individuos con una mentalidad, unas ideas y deberemos individualizar cada caso para ver si se dejaron llevar por las corrientes de pensamiento dominantes, se acercaron más a una o a otra o, en el caso más extremo, vivieron como en una burbuja. Para ello, el estudio de la sociedad es fundamental, conocer qué tendencias existieron, qué fundamento tuvieron, su éxito o persecución y la repercusión. De ahí que uno de los objetivos sea este, el de conseguir, desde una visión objetiva y novedosa, reconstruir todos los factores sociales que pudieron influir en la práctica artística del momento, es decir, como nos recomienda Marías, conocer su mentalidad, conceptos, miradas y usos.<sup>98</sup>

---

<sup>95</sup> Utilizamos este término siendo consciente de la advertencia sobre el mismo que nos dio Burke: “El término ‘cultura popular’ nos da una falsa impresión de homogeneidad y, por lo tanto, sería más conveniente utilizarlo en plural o sustituirlo por alguna expresión tal como ‘la cultura de las clases populares.’” *Ibidem*. pp. 19-20.

<sup>96</sup> Esta visión unilateral es criticada por Furió: “*Si l’art només fos un reflex de la societat, potser no caldria estudiar-lo, n’hi hauria prou a d’estudiar les forces socials. Però la societat és un conjunt heterogeni, compost per realitats de naturalesa diferent, relacionades també de manera distinta en cada context històric. L’artista, per la seva banda, no es limita a passejar-se amb un mirall, a reproduir passivament la realitat social com si fos una placa fotogràfica. I l’art té característiques específiques que li són pròpies, que poden estar condicionades per fets extraartístics, però que per naturalesa són una realitat d’ordre diferent que el preu el blat o que la teoria de la relativitat. Ens referim a coses massa heterogènies, complexes i canviant per reduir les seves relacions a la fórmula fàcil del reflex, que és un parany lingüístic i una abstracció que pot anul·lar tot intent d’explicació i de precisió.*” FURIÓ GALÍ, V., *Sociologia de l’art*. Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona. 1995. p. 110.

<sup>97</sup> “*Hi ha, doncs, al capdavall, un codi visual conaturalment establert (i fins i tot dirigit) per les forces més o menys anquilosades del País.*” COMPANY CLIMENT, X., *Pintura del Renaixement al Ducat de Gandia. Imatges d’un temps i d’un País*. 1985. pp. 231-232.

<sup>98</sup> “Al enfrentarnos con el arte del pasado, hemos de ser en secuencia conscientes de que nos hallamos ante objetos de lo que Steve Medcalf ha denominado una *Half-alien culture*, cuyas instancias y sobreetendidos somos incapaces de entender –como intérpretes ajenos a tal cultura– de la misma manera que lo hicieron sus actores. Para una comprensión profunda –no sólo una taxonomía– de estos productos artísticos, de sus condiciones de creación, de sus *social formations*, de sus funciones, de sus percepciones históricas y de sus respuestas, hemos de reconstruir el pasado del que proceden, en su

Podemos encontrar, incluso hoy en día, dos tendencias de aproximación al mundo del arte, resumidas por Pereda.<sup>99</sup> La primera de ellas se encuentra encabezada por quienes abordan las imágenes primordialmente desde los textos, estando menos interesados en la evolución de las formas, y menos todavía en su posible desarrollo autónomo, esto es, en su propia capacidad para generar respuestas. Es decir, sería lo que podríamos llamar un historia de la cultura, totalmente opuesta al positivismo o formalismo.<sup>100</sup> O la opuesta, los que lo hacen desde las propias imágenes, tendiendo a infravalorar el debate teológico suscitado en torno a ellas, considerándolo una justificación posterior y en muchas ocasiones un cierto obstáculo para comprenderlas. La segunda de ellas es, en la actualidad, la más criticada, sirvan las palabras de Triadó al respecto: “*L’estudi de l’art religiós a Catalunya s’ha fet atenent més a raons estilístiques que de contingut. Per aquesta raó s’han estudiat obres i autors sense aprofundir en els perquè, malgrat una certa aproximació a la iconografia, sense especial atenció als programes ideològics [...] De l’anàlisi de les fitxes de les obres es pot afirmar que la majoria són descriptives, busquen l’autoria de l’obra o la relacionen amb els models foranis.*”<sup>101</sup>

En nuestra tesis buscaremos la justa medida, una unión de ambas que nos ayude a comprender mejor la sociedad y qué papel jugaron el arte y los artistas en dicho entramado. Por ello, tras explicitar que el primer objetivo sería el estudio social, debemos remarcar como segundo, el análisis de la actividad pictórica en Valencia.

---

mentalidad, en sus conceptos, en su mirada, en sus usos.” MARÍAS, F., *Teoría del arte II*. Madrid: Historia 16. 1996. p. 83.

<sup>99</sup> PEREDA, F., *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*. 2007. p. 25

<sup>100</sup> En este sentido podríamos entender las palabras de Bialostocki: “El arte es creado por individuos, y eso es algo que nunca debemos olvidar; el objeto de la investigación deben ser siempre los artistas y sus obras; y no los estilos, los movimientos o las tendencias, que sólo deben ser concebidas como hipótesis de trabajo con la misión de facilitar la investigación.” BIALOSTOCKI, J., “El manierismo entre el triunfo y el crepúsculo” en *Estilo e iconografía*. Barcelona: Barral. 1973. p. 73.

<sup>101</sup> TRIADÓ TUR, J. R., “L’expressió artística religiosa. Primera reflexió” en *Analecta Sacra Tarraconensia*. Volumen 67/2. Barcelona: Fundación Balmesiana. 1994 p. 545. Esta opinión es compartida por Urquizar Herrera: “El contacto con las formas no contiene obligatoriamente toda la información necesaria para la reconstrucción total de la obra. La percepción del objeto ha de ser completada por un conjunto de referencias más amplio. Y sólo con ellas podrá restablecerse el entramado de ideas y actitudes que componen una determinada experiencia ante tal objeto: la experiencia que, en definitiva, convierte a la materia y las formas en una obra de arte.” URQUIZAR HERRERA, A., “Modelos y principios. Canales de difusión del arte en la Edad Moderna y transformaciones en la recepción de la práctica artística” en *Actas XV Congreso Nacional del CEHA*. Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears. 2008. pp. 507-522.

Ésta siempre se vió como algo monolítico, estereotipado o falto de originalidad.<sup>102</sup> Un primer periodo que estaría representado por los pintores llamados joanescos, con un arte amable, clásico, de ascendencia italiana, a veces repetitivo; y un segundo que sería el que correspondió al arzobispado del Patriarca, que consiguió aglutinar a los mejores pintores del momento, más conocidos como los manieristas reformados, como si hubieran sido los únicos difusores del espíritu trentino, hecho que negamos por completo.<sup>103</sup> Nuestra intención será la de desmitificar esta división teniendo como hilo conductor la transmisión de un conocimiento artístico de origen italiano, unos modelos compartidos (de hecho tenemos constancia, como demostraremos, de cómo los primeros encargos de Ribalta en Valencia fueron copias de obras de Joanes) y un mismo sentir religioso, reformístico en busca de la transmisión de dogmas. Por ello, no será una historia del arte basada sólo en los grandes artífices, sino en todos aquellos, fueran de buena o más discreta calidad, que pusieron su pincel al servicio de la fe.<sup>104</sup>

También quisiéramos aclarar, dentro de este objetivo, qué artistas estudiaremos. Nos hemos centrado en la clasificación que realizara Triadó al respecto de los pintores catalanes:

---

<sup>102</sup> Valgan las palabras de Pellicer al respecto: “*Però si aquesta configuració social i econòmica, no permet grans genis, és a dir, homes de talent, amb imaginació, amb independència de criteris i amb una dedicació màxima al desenvolupament de llurs facultats, sí que dóna, això no obstant, oportunitats al tipus d’artista mitjà –un to que, de vegades és mediocre, però d’altres esdevé modèlic per a la resta de la Península, com passa amb Joans (sic) o amb Ribalta- que persisteix sempre en el mateix tipus de línia estètica. I unes tendències estètiques que durant cent cinquanta anys seran unitàries. [...] de formes amanerades i estereotipades, de primer en els Joans (sic), i amb una més gran obertura al realisme més endavant, al llarg de tot el segle XVII, amb els Ribalta i llurs seguidors. Una època, doncs, fosca, pobra, trista, tan lúgubre com el seu famós realisme tenebrista.*” PELLICER ROCHER, V., *Història de l’Art de la Safor. Segles XIII- XVIII*. Gandia: CEIC Alfons el Vell. 2007.

<sup>103</sup> Nuestra actitud en contra de la categorización del círculo del Patriarca como único bastión contrarreformista en Valencia también es criticado por Company Climent: “*Queda ben clar que al País Valencià no es pot parlar de pintura de la Contrarreforma a partir únicament dels pintors que van estar al servei de Sant Joan de Ribera, sinó que bastant abans, amb el codi joanesc, els pintors valencians van jugar, i fort, en favor de l’esperit de Trento. Al respecte, i com ja va escriure Trinitat Simó: la pintura de Joan de Joanes sembla ésser el paladí dels ideals de la Contrarreforma valenciana*” COMPANYY, X., *La pintura del Renaixement*. 1987. p. 91.

<sup>104</sup> Autores como Mâle creen que es necesario el estudio de los llamados pintores menores: “Los artistas de segundo orden, si nos referimos al pensamiento que expresan, se nos aparecerán como interesantes testimonios de su tiempo. Sus obras adquieren sentido en la medida que se relacionan con la gran historia de la Iglesia” MÂLE, E., *El arte religioso de la Contrarreforma. Estudios sobre la iconografía del final del siglo XVI y de los siglos XVII y XVIII*. Madrid: Encuentro. 2001. (Primera edición en francés en 1931) p. 14. También F. Zeri nos ratifica esta misma idea en: *Confieso que me he equivocado. Autobiografía*. Madrid: Trama. 1998. (Primera edición en italiano de 1995) p. 125.

*“No és problemàtic de qualificar de català l’art d’artistes forans que s’instal·laren a Catalunya, però cal no incloure les obres fetes per catalans fora de casa nostra, ja que el que defineix l’art d’una determinada zona de producció no és sols l’artista, sinó la societat que el fa possible potenciant-lo, dirigint-lo i consumint la seva obra.”<sup>105</sup>*

Con esto queremos indicar que el objetivo se centrará en todas aquellas producciones artísticas realizadas por artífices valencianos o foráneos por o para la diócesis o aledaños, porque fueron producto de un contexto social y de una realidad, dejando, por tanto, de lado aquellas que fueron pintadas para otras regiones aunque fueran de artistas nuestro territorio.

El tercer objetivo, y a su vez más novedoso, es el de estudiar qué papel tuvo el arte en los procesos de aculturación, deculturación e inculturación de los moriscos, uno de los aspectos menos estudiados en nuestra historiografía, el más arriesgado pero a la vez más importante de todo este texto.

Para ello, es necesario que definamos en que consisten estos conceptos para entender cómo los utilizaremos. La aculturación, para Cerulli, será: *“il movimento di un individuo, di un gruppo, di una società, e anche di una cultura verso un’altra cultura; dunque un dialogo, un insegnamento, un confronto, una mescolanza, e più spesso una prova di forme. Due culture o due civiltà sono presenti. La loro interreazione –tutto ciò che esprime il prefisso ‘ad’- è acculturazione.”<sup>106</sup>* Es decir, para que podamos hablar de un proceso aculturador, tenemos que partir de la existencia de dos o más culturas, entre las cuales se produce un acercamiento y cuyas costumbres se van mezclando con el prejuicio de la pérdida de cierta identidad por alguna de ambas partes.<sup>107</sup> Este término fue utilizado por primera vez en relación al

---

<sup>105</sup> TRIADÓ TUR, J. R., “L’expressió artística religiosa. Primera reflexió” en *Analecta Sacra Tarraconensia*. 1994 p. 543.

<sup>106</sup> CERULLI, E., *Inculturazione, deculturazione, acculturazione, etno-e genocidio*. Genova: Tilgher. 1972. p. 35.

<sup>107</sup> Echevarría, basándose en Glick, nos explica que implica la aculturación: *“Acculturation is determined by intercultural roles and forms of communication which produce a highly selective patterning of contacts. In other words, the ways in which the donor culture shows itself to the recipient naturally affects the way in which cultural elements will be adopted. [...] acculturation involves more than a change in cultural context. Given the need of two or more cultures to operate in a pluralistic setting, protected contact tends to result in mutual agreements, recognized ground rules,*

estudio antropológico de los indios de Norte América, y, posteriormente, se fue extrapolando a otros ámbitos.<sup>108</sup>

Para que este proceso sea efectivo y profundo no debe de ser de un modo forzoso, mediante una imposición o persuasión capaz de destruir o pervertir uno de los elementos del binomio y para un estudio de cómo se realiza todo el proceso, es necesario conocer ambas culturas perfectamente, ya que de no ser así no se podría apreciar si se realizó correctamente.<sup>109</sup>

Como hemos podido comprobar, al utilizar este término referido al proceso adoctrinador morisco estamos incurriendo en un gran error. Los católicos no quisieron que este trasvase fuera de igual a igual, sino que impusieron sus normas, y, en muchos casos de modo violento. No pudo ser de otro modo, si nos atenemos a las coordenadas espacio-conceptuales de aquella época histórica. Por tanto, no compartimos para nada el uso que se le ha atribuido en la evangelización y conversión musulmana, como hiciera, por citar un ejemplo, Blasco Martínez.<sup>110</sup> De hecho, ya de por sí, el vocablo “conversión”<sup>111</sup> niega la existencia de una simbiosis, sino más bien de unas normas que se deben acatar.

---

*for stabilized cultural relations. Without such agreements and compromises, the result could be a situation so restrictive that the survival of the individual can be achieved only at the price of sacrificing those values and organizational forms that give to this groups its stability and its compass for the future.” ECHEVARRIA, A., *The Fortress of Faith. The attitude towards Muslims in Fifteenth Century Spain*. Leiden- Boston- Köln: Brill. 1999. pp. 56-182.*

<sup>108</sup> “The word ‘acculturation’ was coined in the later nineteenth century by anthropologist who were studying the Indians of North America and wanted to refer to changes resulting from the contact between two cultures, the American and the Indian. It was revived in the 1930s by the anthropologist Melville Herskovits among others, to discuss religious syncretism in Africa and in the Americas [...] In the 1950s, the term was employed in a somewhat different sense in the work of Vittorio Lanternari on syncretism and the ‘religious of the oppressed’. In the tradition of Gramsci and his reflections on cultural hegemony, Lanternari emphasised the fact that cultures do not make contact on equal terms, that one partner is usually dominant and the other subordinate. He also stressed the negative side of the process, the damage done to the subordinate culture, its ‘deculturation.’” BURKE, P., “A question of Acculturation?” en *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura. Atti del Convegno Internazionale di Studi. Firenze 26- 30 Giugno. 1980*. Florencia: Leo Olschki Editore. 1982. p. 197.

<sup>109</sup> “The process of acculturation cannot be understood without taking into account each culture’s image of the other. If the dominant culture misinterprets the social structure (say) of the subordinate culture, it has the power to make its misinterpretation stick.” *Ibidem*. p. 201.

<sup>110</sup> BLASCO MARTÍNEZ, R. M., “Precisiones sobre la aculturación de los moriscos a partir de un caso aragonés” en *Studia Historica*. Volumen VI. Salamanca: Universidad de Salamanca. 1988.

<sup>111</sup> Tomamos el significado de conversión dado por Aubin: “*De la notion de changement d’orientation physique on passe facilement à celle de changement d’orientation morale ou intellectuelle [...] Au demi-tour physique correspond ce que l’on pourrait appeler le ‘retournement’ moral, le passage*

Por tanto sería más conveniente, o bien hablar de una “aculturación destructiva”, como hiciera Burns,<sup>112</sup> o quizás mejor de una “deculturación”, entendida como un corte de raíz con la cultura sometida (sea vestidos, música, idioma, etc) para imponer la propia.<sup>113</sup> También sería válido el término de “asimilación forzosa” que enmascare un genocidio<sup>114</sup> o etnocidio cultural.<sup>115</sup>

---

*d'une attitude à l'attitude opposée.*” AUBIN, P., *Le problème de la 'conversion'*. París: Beauchesnet et ses fils. 1962. p. 23.

<sup>112</sup> BURNS, R. I., *Moros, cristians i jueus en el Regne croat de València. Societats en simbiosi*. Valencia: Biblioteca d'Estudis i investigacions. 1987. (Primera edición en inglés de 1984) p. 49.

<sup>113</sup> “*Pour les autorités, la christianisation passait obligatoirement par une dé-culturation des Morisques ; il fallait détruire leur mémoire et tout ce qui était susceptible de maintenir un lien entre le présent, chrétien, et le passé, musulman. C'est ainsi que les mesures répressives visèrent la sphère religieuse et la sphère culturelle sans faire de distinction entre les deux. La langue arabe, les prénoms, les vêtements, la nourriture, la musique les bains, etc. furent interdits. Les idées de ceux que nous appellerons les modérés préconisaient l'acceptation de certains de ces particularismes s'ils n'étaient pas incompatibles avec la foi chrétienne.*” EL ALAOUI, Y., *Jésuites, Morisques et Indiens. Étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605- 1607)*. 2006. pp. 12-13.

<sup>114</sup> El término de etnocidio fue utilizado por Márquez Villanueva, lo explica así: “El concepto antropológico cultural de *asimilación* sólo puede ser concebido, para un grupo tan numeroso y en el paso de una civilización islámica a otra cristiana, como un proceso paulatino de adaptación. Existe, pues, una incongruencia inicial entre la idea de asimilación y la política ‘cisneriana’ de bautismo forzado y desislamicación por pragmática, que en conjunto se siguió con los moriscos. programa coherente de asimilación, basado sobre directrices de hispano abolenjo Iuliano, fue implantado por fray Hernando de Talavera en Granada a raíz de la conquista, y que tan pronto le arrebató de las manos la voluntad de los Reyes Católicos. ‘Asimilación forzada’ son términos contradictorios y garantía de fracaso en el terreno práctico. La política que se aplicó a los moriscos no fue asimiladora, sino de persecución religiosa y genocidio cultural.” MÁRQUEZ VILLANUEVA, F., *El problema morisco (desde otras laderas)*. Madrid: Ediciones Libertarias. 1998. p. 130

<sup>115</sup> “El asimilacionista pasa del disfraz benevolente a la represión castradora casi simultáneamente, si es que en algún momento ha dejado de practicar la coacción. Comienzan entonces los fantásticos proyectos que, durante un siglo, los memorialistas acumulan reflexionando sobre el medio de practicar un etnocidio limpio, útil y a mayor felicidad del asimilado. Sistemas que van, desde las modestas predicaciones, a un elaborado plan de destrucción de la continuidad cultural mediante la aplicación de fronteras entre las diferentes generaciones y la intersección de parentescos imaginarios (padrinos, maestros...): gradación que lleva desde el pequeño secuestro que significa la escuela, hasta la proposición de un gran rapto realizado para todos los hijos menores de siete años.” PERCEVAL J. M., *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía española durante los siglos XVI y XVII*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses. 1997. p. 109. Perceval, continua explicando cómo pretendía actuar la ley asimilacionista ante la población valenciana: “La ley asimilacionista pretendía servilizarlos, como mínimo, hasta los veinticinco años en manos de sus padrastros, ‘repartir a los muchachos o muchachas que fuesen menores de dicha edad (diez- once años) entre cristianos viejos con obligación de servirles hasta veinticinco o treinta años por solo el comer y vestir castigándoles si huiesen de sus amos’ (Ribera). El arzobispo luego cambia de parecer, pero, a pesar de la oposición extremista del arzobispo Ribera, esta era vista con buenos ojos por los clérigos. ¡Qué más se puede pedir ante aprendices tan baratos! [...] El obispo de Segorbe, Figueroa, no quería que se llevaran los niños menores de catorce años abajo. Los extremistas de la asimilación pensaban que era mejor ‘si hay posibilidad de criarlos, aunque maten a los padres y madres, quitárselos y criarlos e instruirlos en la fe.’” *Ibidem*. pp. 232-233. Este proceso de educación será llamado “inculturador” por otros especialista como Cerulli: “*L'inculturazione è quel processo della cultura, al tempo stesso conservatore e dinamico, per cui l'individuo apprende fin dall'infanzia, spontaneamente, per imitazione, per gioco o attraverso un insegnamento diretto, teorico e pratico, i caratteri della cultura del suo gruppo*” CERULLI, E., *Inculturazione, deculturazione, acculturazione, etno-e genocidio*. 1972. p. 7.

Aclarado, desde una perspectiva interpretativa de los siglos XX y XXI, este aspecto terminológico, continuamos exponiendo nuestras intenciones, que serán las de demostrar cómo la pintura ayudó en la deculturación. Cómo mediante las prédicas acompañadas por imágenes, los predicadores consiguieron que grandes masas de población abandonaran su religión original. Sabemos que muchas de estas conversiones milagrosas no son más que leyendas, pero tenemos una literatura suficiente como para justificar, tal y como haremos en esta tesis, que la pintura se vio como un objeto sagrado útil para convertir y convencer, en esencia, capaz de mover a los hombres a la piedad y a la oración.

¿Qué tipos iconográficos fueron servidos? ¿Qué estilo se empleó? ¿Cuáles eran sus características? ¿Quiénes las encargaban? Son algunas de las preguntas que nos planteamos y que tratamos de responder en estas páginas. El arte de los siglos XVI y XVII, debido a una visión unidireccional fue siempre estudiado como resultante de una ofensiva anti protestante. A través del estudio de las fuentes, de la sociedad y el propio arte, veremos como en parte fue así, pero siempre se dejó de lado otro factor endógeno que perturbó a la población, como el morisco, el colectivo a asimilar o deculturar. No queremos en estas páginas desmentir que el resto de investigadores anteriores a nosotros no estaban en lo cierto, sino sólo añadir un factor más y abrir nuevas posibilidades. Muchas veces creemos que nos encontramos ante relaciones matemáticas, que  $a + b$  siempre debe tener un único e idéntico resultado.<sup>116</sup> A veces las cosas no son tan sencillas y nuestra intención es mostrar todas estas variantes, tanto en el campo de la religión, de la historia y del arte que son los tres objetivos que nos hemos planteado.

---

<sup>116</sup> Para hacer esta afirmación sobre el falso sentido matemático del arte nos basamos en el curioso texto de Panofsky al respecto: “*Senza dubbio un tale modo di osservare porta con sé il pericolo di un certo schematismo, e si deve cautelare, in un certo qual modo, dallo spiegare ogni manifestazione artistica attraverso un’uguaglianza  $x = a + b$ ; solo se, in ogni momento, non dimentica, che a questo  $(a + b)$  sta anche l’individualità dell’artista creatore come un’irriducibile ‘y’, potrà osare la scoperta dello sviluppo di tradizioni figurative nel suo prodursi, anche dove l’individuo sembra essersi completamente liberato dal potere della tradizione, e, proprio in base a ciò, mettere in vista la particolarità e l’unicità dell’individuale, anche se in un certo senso negativamente*” PANOFSKY, E., “*Imago pietatis. Un contributo alla storia tipologica dell’uomo dei dolori e della Maria Mediatrix*” en *Imago pietatis e altri scritti*. Turín: Segnalibro Editore. 1998 [1927] p. 104.

## 1.5. CUESTIONES METODOLÓGICAS

Tras todo lo expuesto hasta llegar aquí, se puede intuir bastante cuál o cuáles serán las metodologías utilizadas para la realización del trabajo. Quedó claro que desecharíamos como principal herramienta de estudio aquellas más cercanas al formalismo y al positivismo. Creemos que es importante conocer la evolución de un estilo, las características formales, saber quién hizo una obra de arte; pero aún más para nuestro cometido es conocer el porqué, las razones que le indujeron a un determinado artista a pintar de una manera o de otra, porque, en la gran mayoría de los casos, parten de un conglomerado de factores, entre los que destaca al influjo que el medio social y cultural ejercieron sobre él. Por ejemplo, de nada sirve señalar que se dio una corriente de italianismo en Valencia, detallando qué elementos lo certifican; si todo esto no se acompaña de una clarificación de porqué se dio, fuera el comercio marítimo, los continuos viajes de ida y vuelta de pintores o los modelos importados. De ahí que, aunque no despreciemos esta metodología, no creemos que sea la indicada para llevar a cabo nuestros objetivos.

Partimos de un *handicap*, nuestra formación. Queramos o no, el venir del mundo del arte nos condicia. Nuestros conocimientos sobre filosofía, teología, sociología o incluso filología son escasos en algunos aspectos, que son los que tuvimos que reforzar en los primeros estadios de la investigación. Belting nos indicó en qué errores suelen caer lo especialistas de cada una de estas disciplinas; advirtiéndonos cuál debería de ser el camino a seguir.<sup>117</sup> Es decir, como historiadores del arte, no podemos eludir todos los otros ámbitos de conocimiento, ya que, si no, caeríamos en equívocos.

---

<sup>117</sup> “Art historians, however, would fail to do justice to the subject if they confined their expertise to the analysis of painters and styles. Nor are theologians as well qualified as they might seem. They discuss past theologians’ treatment of images, not the images themselves. What interests them, when they enter the debate, is the study of their own discipline. Historians finally, prefer to deal with texts and political or economic facts, not the deeper levels of experience that images probe. The mantle of competence displayed by each academic discipline is thus insufficient to cover this field. Images belong to all of them, and to none exclusively.” BELTING, H., *Likeness and Presence. A History of the Image before the Era of Art*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press. 1994. [1990] pp. 2-3.

Este enfoque poliédrico podría aproximarnos hacia una toma de posición a favor de metodología histórico-cultural, también conocida como historia social, que Marías la definió como aquella que emprende el “estudio del medio social y político –algunas veces sólo reducido al juego de factores derivados de la estamentación de las clases socioeconómicas- que condiciona la actividad artística.”<sup>118</sup>

Uno de los primeros autores que trató de hacerlo enfocado en la pintura de nuestra región fue Company Climent, más concretamente en su estudio sobre la pintura del Ducado de Gandía. Él mismo, en la introducción indicó este hecho: “*No hem trobat enlloc cap estudi veritablement compromés amb l’elaboració d’una històrica social de l’art al País Valencià. A nosaltres doncs, ben bé se’ns permetrà de pagar el preu de la nostra gosadia si de cas no hem assolit tot el nivell que calga davant d’un treball d’aquesta índole.*”<sup>119</sup>

El testigo lo recogió Falomir Faus en su tesis doctoral, posteriormente publicada en forma de libro,<sup>120</sup> y en sus siguientes obras.<sup>121</sup> Estos fueron los modelos a seguir por su rigor y capacidad de síntesis argumental. Unieron todos los factores que envuelven a la obra de arte para realizar una reinterpretación.<sup>122</sup> Por tanto,

<sup>118</sup> MARÍAS, F., *Teoría del arte II*. 1996. p. 117. El propio Marías nos indica en qué errores incurre esta historia cultural, que nosotros, obviamente, tomamos en consideración para no cometer: “La crítica que a la metodología social se le ha hecho más frecuentemente ha sido, por un parte, que consideraba únicamente la obra de arte como testimonio histórico más que en sí mismo, desinteresándose por su calidad o su carácter formal, que a la postre podrá ser presentada como una disciplina cuyo fin sería el de auxiliar de una verdadera sociología artística; por otra, que encadenaría de forma mecánica las transformaciones políticas, ideológicas y sociales con unas manifestaciones artísticas que no pasarían de ser su mero reflejo” Ibidem. p.18. Por lo tanto, trataremos de unir forma y contenido, tal como también advierte el anteriormente citad Belting: “*La storia dell’immagine non si chiarisce seguendo solamente i mutamenti interni delle forme, né selezionandola in base agli influssi esterni; è segnata tanto da associazioni con altre immagini quanto da adattamenti a funzioni pratiche e simboliche.*” BELTING, H., *L’arte e il suo pubblico. Funzione e forme delle antiche immagini della Passione*. Bologna: Nuova Alda Editoriale. 1986. [1981] p. 6.

<sup>119</sup> COMPANY CLIMENT, X., *Pintura del Renaixement al Ducat de Gandia. Imatges d’un temps i d’un país*. 1985. pp. 95-96.

<sup>120</sup> FALOMIR FAUS, M., *Arte en Valencia. 1472- 1522*. Valencia: Generalitat Valenciana. 1996.

<sup>121</sup> Aunque en la bibliografía podrán encontrar todos los artículos consultados de este autor, destacamos, en esta línea su otra publicación dedicada a la pintura del XVI y XVII: *La pintura y los pintores en la Valencia del Renacimiento (1472-1620)*. Valencia: Generalitat Valenciana. Consell Valencià de Cultura. 1994.

<sup>122</sup> Sciolla nos marca cómo se debe realizar un análisis de una obra de arte desde el punto de vista cultural: “*Il meccanismo di ricostruzione storico critica di un’opera d’arte sotto l’angolazione storico culturale procede, a mio giudizio, schematicamente, attraverso tre momenti essenziali: il primo può essere definito di contestualizzazione (o riconstestualizzazione) geografico spaziale (ambientale) dell’opera d’arte; il secondo di ricontestualizzazione storico culturale della medesima; la terza, infine, di valutazione storico critica culturale complessiva.*” SCIOLLA, G. C., “Storia dell’arte/ storia

humildemente hemos querido seguir su camino y continuar empleando esta metodología en nuestro trabajo.

De todas maneras, esta toma de conciencia metodológica no nos ha impedido abrirnos a otras. Por ello, no renunciamos a la llamada “microhistoria” o historia local. Creemos que para descubrir los entresijos del arte de una región es necesario no sólo situarlo dentro de un marco amplio de conocimiento, sino bajar a la máxima concreción, distinguir las diferentes variantes dependiendo de la localización geográfica o la tipología de la población o hábitat. Esta historia local ha sido bastante criticada y tomada como regionalista, pero creemos que es totalmente necesaria para un estudio concreto y que nos aporte pruebas verdaderas con las que justificar aquello que dedujimos en ámbitos más amplios. Esta metodología ha sido defendida por algunos historiadores que se han aproximado al fenómeno morisco, como La Parra,<sup>123</sup> Colás Latorre,<sup>124</sup> Ladero Quesada<sup>125</sup> o Benítez Sánchez-Blanco.<sup>126</sup>

---

della cultura. Un ‘dossier’ di problemi metodologici” en *Rivista Storica Italiana*. Número 62. Fascículo 2. Turín: Edizioni Scientifiche Italiane. p. 431.

<sup>123</sup> “La actual tendencia a la diversificación creemos que enriquece extraordinariamente a la Historia, en cuanto que le aporta dimensiones nuevas, temática y metodológicamente. El historiador ‘invade’ terrenos que suponían exclusivos de la antropología, sociología, incluso la psicología, filosofía o la crítica literaria...y adopta métodos propios de éstas y otras ciencias, como demuestran, por ejemplo, los avances en la demografía histórica y la complejidad de sus métodos actuales. Pero esta fragmentación no es sólo temática (concretada en la llamada ‘historia de las mentalidades’), sino también de perspectiva acorde con la ‘historia local’, ciertamente más limitada, pero por eso mismo, hace posible una observación más minuciosa y ese sincretismo temático al que nos referíamos; lo cual permite precisamente, por ejemplo, acceder a la cotidianeidad en el pasado (¿podría tratarse desde otra óptica?)... que es, sin duda, uno de los temas más en boga dentro de la producción historiográfica actual.” LA PARRA LÓPEZ, S., “Moros y cristianos en la vida cotidiana: ¿Historia de una represión sistemática o de una convivencia frustrada?” en *Revista de Historia Moderna*. Número 11. Alicante: Universidad de Alicante. 1992. pp. 145-146.

<sup>124</sup> Todo su artículo es una apología a dicha metodología, mostrándonos ciertas citas que lo ratifican. Vid: COLÁS LATORRE, G., “Los moriscos de la Corona de Aragón: La Conversión” en *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*. 2002.

<sup>125</sup> Este investigador hizo una defensa de dicha metodología en su conferencia impartida dentro del Congreso Internacional “Los Moriscos: Historia de una minoría”, celebrado en Granada del 13 al 16 de mayo de 2009, cuyo título fue: *Panorama crítico del mudejarismo castellano*.

<sup>126</sup> “Mi propuesta es que frente a la especificidad morisca y al conflicto busquemos los puntos de encuentro en la vida diaria entre ambas comunidades [...] la vía principal para lograrlo es la historia local, rural o urbana, a través de fuentes de protocolos, parroquiales, municipales y señoriales que maten la información inquisitorial o las disposiciones de la alta política monárquica o eclesíastica. En efecto, vistas en un marco más reducido, más local, en sus actividades de todos los días, las relaciones entre ambas comunidades pierden parte de su dramatismo, pero tal vez se ajusten más a la realidad.” BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R., “Las relaciones entre moriscos-cristianos viejos: entre la asimilación y el rechazo” en MESTRE SANCHIS, A. y GIMÉNEZ LÓPEZ, E. (Eds.), *Disidencias y Exilios en la España Moderna. Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*. 1996. Alicante: Caja de Ahorros del Mediterráneo, Universidad de Alicante y Asociación Española de Historia Moderna. 1997. pp. 335-336 .

Tampoco renunciamos a la metodología iconológica, pero de un modo complementario a los citados anteriormente. Nos interesará saber los cambios en las formas, usos y significados que pudieron tener, por poner un ejemplo, las representaciones de los *Salvadores Eucarísticos* de Joanes para relacionarlo con cómo los predicadores “se aprovecharon” de ellos para la difusión de los dogmas. Por tanto, como hemos dicho, recurriremos a ella, pero siempre de un modo paralelo y transversal.

Esta diversidad de metodologías podrán causar en el lector una sensación de malestar o de desasosiego por parecer que existe en nuestro enfoque una falta de concreción. Pero creemos que esta multidisciplinariedad o transdisciplinariedad no es nociva siempre que sepamos cuándo y cómo acudir a un método u otro para llegar a un buen puerto. Ya lo decía el propio Company Climent basándose en Khum: “Es bueno y muy necesario trazar itinerarios metodológicos antes de abordar un determinado tema de investigación, pero nos parece fundamental, e inteligente, alcanzar un buen grado de *ordenada interdisciplinariedad*, en todo proceso investigador, con el fin de obtener lo mejor de cada método (metodología) de trabajo y lo más sublime de cada investigación [...] Lo verdaderamente importante en toda disciplina científica nos parece que es –de acuerdo con Thomas S. Khum- la capacidad de ordenar y colocar correctamente todos los ladrillos de un determinado edificio o proceso investigador. Y en este sentido, podemos concluir que todos los aparejos constructivos puede resultar buenos si se sigue correctamente la plomada y la definición de su estructura. Es decir, si al final se consigue un buen y sólido edificio intelectual.”<sup>127</sup> Por tanto, debemos saber utilizar los ladrillos, que serían una metáfora tanto de las fuentes visuales o textuales, para conseguir una estructura intelectual correcta y justificada donde no se de pie al error, siempre, como anotamos, desde el conocimiento y no desde el capricho o la incertidumbre.

Los términos citados de transdisciplinariedad o multidisciplinariedad son también recurrentes en otras nuevas visiones metodológicas muy actuales, nos

---

<sup>127</sup> COMPANY CLIMENT, X., “Teoría y concepto del Arte Moderno. Reflexiones sobre la Historia del Arte” en *Ars Longa*. Números 14- 15. Valencia: Departamento de Historia del Arte de la Universitat de València. 2006. p. 75.

referimos a los llamados *Estudios Visuales*. Esta “nueva” manera de enfocar el estudio de las obras artísticas, como Brea, uno de sus impulsores indica, “es un hecho tan insoslayable como irreversible.”<sup>128</sup> Ciertamente, son cada vez más los defensores de esta aproximación al arte que tiene en cuenta cada uno de los factores que lo rodean,<sup>129</sup> aunque mayormente las voces provienen del mundo contemporáneo.<sup>130</sup> De todas maneras, en este aspecto hemos querido ser más conservadores y no dejarnos llevar por esta moda, pasajera o no, que debe mucho a la figura de Warburg y su *Atlas Mnemosyne*, y valernos de ellos, al igual que en el caso de la iconología, de un modo tangencial, beneficiándonos de todo lo positivo que nos aportan, aunque siendo conscientes que nuestra referencia es la historia social o cultural y que, volviendo a la metáfora citada, sobre estos firmes pilares construiremos nuestro edificio intelectual, nuestra propia narrativa histórica y artística del saber.

---

<sup>128</sup> BREA, J. L., “Estudios Visuales. Nota del Editor” en *Estudios Visuales*. Número 1. Murcia: CENDEAC. 2003. p. 2

<sup>129</sup> “La cuestión es que esa metodología transdisciplinar –tan pragmáticamente indisciplinada- es precisamente la que constituye el caldo de cultivo en que fermentan los estudios visuales, la reivindicación que constituye su propio escenario epistemológico expandido. Puesto que hablamos de prácticas sociales y de comunicación que, más allá de su definición sistematizada en marcos disciplinares cerrados, abarcan y proyectan una multitud de dimensiones significantes (de orden político, social, psicológico, moral, antropológico, económico, perceptual, semiótico...) parece adecuado reclamar el abordaje igualmente poliédrico, multidimensional y mestizo por parte de la crítica cultural que ocupándose de ellos aspire a aportar resultados eficientes en su hermenéutica contemporánea. [...] multiplicar esfuerzos, entrecruces, disposiciones analíticas, intercambio de herramientas y conceptos, trabajando en un lugar imaginario.” BREA, J. L., “Estética, Historia del Arte, Estudios Visuales” en *Estudios Visuales*. Número 3. Murcia: CENDEAC. 2006. Este mismo autor expresa en su página web la importancia que supone derrumbar los muros infranqueables de las disciplinas. Lo hace del siguiente modo: “[...] tan pronto como tales “estudios culturales sobre lo artístico” se constituyen sobre bases críticas, se derrumba el muro infranqueable que en las disciplinas dogmáticamente asociadas a sus objetos separaba a los artísticos del resto de los objetos promotores de procesos de comunicación y producción de simbolicidad soportada en una circulación social de carácter predominantemente visual. De tal manera que entonces, y necesariamente, tales estudios críticos sobre lo artístico habrán de constituirse, en efecto y simplemente, como “estudios visuales” –o si se quiere, y valga esta perífrasis como la mejor descripción que en mi opinión puede darse, *estudios sobre la producción de significado cultural a través de la visualidad*”. BREA, J. L., “Los estudios visuales: por una epistemología política de la visualidad” en <http://www.joseluisbrea.net/articulos/losestudiosvisuales.htm> [Consultado el 10 de Marzo de 2006.]

<sup>130</sup> Debemos anotar que esta vinculación con la contemporaneidad ha tratado de ser desmitificada por K. Moxey, buscando la aplicación a otras épocas, en uno de sus capítulos titulado “Nostalgia de lo real. La problemática relación de la historia del arte con los estudios visuales” en su libro: *Teoría, práctica y persuasión*. Barcelona: Ediciones del Serbal 2004. (Primera edición en inglés de 1994)

## 1.6. ESTRUCTURA

Como suele suceder en la redacción de toda tesis doctoral, uno de los aspectos más complicados de la misma, más allá de la búsqueda y recopilación del material, es su escritura. El hecho de tratar de dar una visión pluridisciplinar de hechos sociales y artísticos aparentemente tan dispares como protestantismo, moriscos, reformas y arte implica un *handicap* a la hora del planteamiento estructural del texto definitivo.

Decidimos que tras esta introducción, deberíamos dedicar un extenso capítulo a las fuentes. De nada servía una enumeración de las mismas sino un estudio en profundidad, de modo que además de presentarlas conociéramos su utilidad no sólo en nuestro trabajo, sino también cómo fueron utilizadas por otros historiadores para seguir su ejemplo o, por el contrario, no caer en sus errores. De este modo, si conseguíamos desentrañar y mostrar todas las posibilidades de las mismas evitaríamos durante el resto de la exposición el ir repitiendo o interpolando comentarios a su utilización. Así pues, el dedicarles un extenso capítulo responde a la necesidad de un conocimiento de los textos en los que nos basamos y, al mismo tiempo, una propedéusis al resto del trabajo, ya que son una de las herramientas fundamentales en la comprensión de las ideas que se irán exponiendo.

Aunque el tema de las denominación de los fenómenos religiosos del Quinientos está harto estudiado, no podíamos renunciar a la inclusión de una pequeña reflexión al respecto que nos sirviera de introducción a la concreción de los mismos en el territorio valenciano. De este modo, conseguíamos ir de la generalidad al detalle, tratando de encuadrar qué ideas fueron compartidas y/o desarrolladas en nuestro ámbito geográfico, qué particularidades tuvieron, cuánto son deudoras del pasado y cómo pudieron afectar al arte, de ahí que se hable de erasmismo, luteranismo, iluminismo y jesuitismo, ya que, si bien esta última sería una corriente con unas particularidades bastante especiales, merecía una atención especial al estar íntimamente relacionada con el arte.

A todas estas ideologías vinculadas con el mundo cristiano añadimos un epígrafe dedicado a la teología morisca. Hemos comprobado como en la mayor parte de los estudios sobre las corrientes espirituales del XVI hispano o incluso valenciano, el tema de la espiritualidad musulmana no es tratado; sólo los llamados “moriscólogos” se centra en él, pero incurriendo en el error contrario, el de hablarnos sólo de esta minoría disidente.

Los cristianos nuevos formaron parte de la sociedad y por ello merecen una atención especial. Sabemos que es difícil condensar en unas pocas páginas todo el conocimiento relativo a la religión musulmana, por ello nos centraremos en aquellos puntos conflictivos, en los que entraban en disputa con los cristianos y que, a su vez, compartían con los protestantes, fuera la visión de la figura de Cristo, los santos o la Virgen, por no decir del culto a las imágenes; aspectos capitales relacionados con la religiosidad moderna que no podíamos dejar de lado en esta visión pluricultural que tratamos de exponer en esta tesis doctoral.

Este análisis vendrá seguido de una presentación de los personajes que fueron partícipes del cambio social y político. Como si de un lienzo se tratara, después de dedicarnos a dibujar el paisaje de fondo en el que se desarrolla la acción cultural, debemos centrar nuestro empeño en perfilar cada uno de los personajes que aparecen en él. Encontramos en esta pintura los monarcas, como principales impulsores de una ortodoxia religiosa; los obispos, como “aplicadores” de las recomendaciones impuestas por el papado y, a su vez, por los propios reyes.

En un escalafón inferior estuvieron las órdenes religiosas, de las que también hablaremos si bien de un modo más somero, centrándonos en aquellas que llevaron a cabo las tareas evangelizadoras de los moriscos y que lucharon de un modo más decidido por la igualdad cultural, como por ejemplo jesuitas o dominicos. Dejamos en todo este entramado sociocultural a los pintores para el último lugar, no por tener menos importancia, sino por el hecho de que nos servían como conclusión al tema. Si bien la figura del artista del XVI no presenta excesivas peculiaridades frente a la de decenios anteriores, sí que veremos como su función va variando un poco o, al menos, su postura ante ciertos aspectos concretos. ¿Podemos marcar

alguna diferencia entre el conocimiento artístico de Macip y el de su hijo, Joanes? ¿Por qué la división tradicional entre post-joanescos y ribaltescos? ¿Es funcional? ¿A qué parámetros atiende? Son cuestiones que iremos planteando, las cuales no sería posible exponer sin todo el bagaje de ideas que suponen los capítulos precedentes.

Tras ello, nos centraremos ya de pleno en el uso del arte en las campañas evangelizadoras, conociendo cómo se utilizó la imagen, qué concepción tenían los receptores, fueran musulmanes y/o cristianos, del fenómeno artístico para entender cómo ésta les podía mover a la devoción o a la conversión, estudiando con detenimiento qué tipologías iconográficas fueron las más usuales y qué representaciones artísticas con dicha temática han llegado a nuestros días.

Como capítulo final incluimos uno de los aspectos más interesantes, a nuestro parecer, de la tesis: el de la iconoclastia. Tras haber hablado del proceso de una construcción de la imagen con fines evangelizadores, didácticos o devocionales, estudiaremos de su destrucción. Habitualmente cuando se analiza de este hecho en el siglo XVI se suele aludir al caso protestante, olvidando que en nuestro propio territorio teníamos también a un colectivo minoritario para los que las representaciones artísticas no eran más que trozos de madera con escaso significado para ellos; y que, además, eran obligados a rendir culto. Así pues, planteamos un estudio comparativo de los casos de iconoclastia protestante y morisca, primero dentro del contexto europeo y, posteriormente, ya en nuestro territorio; utilizando como principal herramienta las crónicas sobre la expulsión morisca y, sobre todo, los documentos inquisitoriales conservados.

Tras este círculo constituido por la construcción-destrucción del arte, pasaríamos a las conclusiones donde todo el conjunto de las ideas expuestas serían relacionadas y mostraríamos qué aportamos al mundo de la investigación histórico-artística, bien sea sintetizando antiguas ideas o creando nuevas hipótesis sobre las cuáles tal vez aún no tengamos respuesta, porque como decía Gombrich: “No digo

que uno pueda responder nunca totalmente a estas preguntas, pero siempre se puede especular y esto no siempre es inútil.”<sup>131</sup>

---

<sup>131</sup> GOMBRICH, E., *Temas de nuestro tiempo. Propuestas del siglo XX acerca del saber y del arte*. Madrid: Debate. 1997. (Primera edición en inglés de 1991) p. 24.

## 2. DOCUMENTOS PARA UNA HISTORIA DE LA CULTURA Y EL ARTE VALENCIANO

Como hemos comentado en la introducción, parte del éxito o fracaso de una investigación depende de la selección y análisis de las fuentes de estudio. Éstas deben de ser el sustento y justificación de las ideas que se tratan de defender, por ello merecen un capítulo dentro de la tesis doctoral. Uno de los errores más repetidos en la historiografía es el de insistir una y otra vez con citas basadas en documentos de archivo sin contrastar, fiándonos de lo que investigadores anteriores habían encontrado y/o razonado. Esto produce que muchos errores, habitualmente fruto de una visión ideológicamente manipulada u otras veces involuntariamente errónea o incompleta, se vayan arrastrando y repitiendo; y acaben convirtiéndose en verdades de aceptación colectiva.<sup>132</sup> Por ello, se ha intentado, en todo momento, recurrir a las fuentes primarias para contrastarlas con los estudios posteriores y, en algunos casos, reinterpretarlas a la luz de nuevos datos encontrados.

Como se ha comentado, la pluralidad de éstas es fundamental, como nos indica Hauf , *“Qualsevol temptativa de copsar la fesonomia espiritual de Catalunya i de la cultura Catalana restarà forçosament incompleta si hom prescindeix de reconstruir la història del sentiment religiós català a partir d’una sistemàtica valoració de l’art, els sermonaris, els tractats teològics i doctrinals, les devocions u pràctiques ascètiques, la poesia religiosa popular i culta i, en resum, tots els textos que podem encabir sota el títol genèric de literatura religiosa.”*<sup>133</sup> Se hable de Cataluña o de otras zonas, sus ideas son válidas, aunque incluso deberían ser ampliadas; no sólo es necesario acudir a fuentes religiosas como sermonarios o tratados teológicos, etc. sino también a textos civiles, a dietarios, anales históricos,

---

<sup>132</sup> Fernández Terricabras nos advierte de este problema en su estudio sobre la influencia del Concilio de Trento: “Muchas anécdotas y citas aisladas son repetidas y elevadas al rango de categorías generales sin que nadie haga el esfuerzo de verificar la exactitud de la fuente primigenia o de situar la historia en su contexto inmediato.” FERNÁNDEZ TERRICABRAS, I., *Felipe II y el clero secular: la aplicación del Concilio de Trento*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V. 2000. p. 24.

<sup>133</sup> HAUF, A. G., *D’Eiximenis a sor Isabel de Villena. Aportació a l’estudi de la nostra cultura medieval*. Barcelona-Valencia: Biblioteca Sanchis Guarner, Institut de Filologia valenciana, Publicacions de l’abadia de Montserrat. 1990. p. 19.

literatura epistolar, etc. que completen la visión que nos dan las citadas en primer lugar. Este ha sido uno de nuestros objetivos, el tratar de abarcar la mayor cantidad de documentación posible para un análisis contrastado que diera como resultado una reconstrucción fidedigna de la sociedad y el arte del periodo bisagra entre los siglos XVI y XVII.

El gran problema con el que nos encontramos, ya no fue sólo la dispersión geográfica de las mismas, que se pudo superar gracias a las diferentes becas o estancias de investigación que pudimos disfrutar en el extranjero o en diversos lugares de la Península, sino la pérdida ingente de material que produjo la Guerra Civil.<sup>134</sup> Como se irá viendo, cantidad de visitas pastorales y otra documentación fue destruida en dicha contienda bélica. Fue una constante que, a la llegada al archivo, nos dieran la mala noticia de que el documento buscado había desaparecido, por lo que, en estos casos no tuvimos más que fiarnos de las noticias de investigadores anteriores para la reconstrucción de los hechos, de este modo tratamos de paliar el vacío que supuso este problema.

## **2.1. LOS DOCUMENTOS TRIDENTINOS**

Toda investigación que trate del arte y espiritualidad en los siglos conocidos, comúnmente, como de las reformas debe partir de una fuente de gran interés, como es el texto del Concilio de Trento y toda la documentación que generó; ya que, si bien no fuera el primer impulsor del cambio social y artístico, sí que se le puede atribuir el papel de catalizador y normativizador del mismo. De hecho, la gran

---

<sup>134</sup> De esto mismo se quejaba Benlloch Poveda en su estudio de la evangelización morisca: “La pérdida de los archivos de Arzobispado de Valencia, durante la guerra civil de 1936, impide una investigación más exacta sobre el tema, hay que esperar a que las investigaciones de cada una de las parroquias puedan dar mayor luz sobre este tema.” BENLLOCH POVEDA, A., “Tres idiomas para una reforma y un cuarto para la conversión. Evangelización de los moriscos valencianos en el siglo XVI” en *Anales valentinos. Revista de filosofía y teología*. Número 4. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1996. p. 358.

cantidad de sínodos, concilios o pastorales que nacieron de sus cánones es significativo.<sup>135</sup>

No quisiéramos extendernos en un estudio pormenorizado de todos los factores teológicos, morales, políticos o sociales que provocaron la convocatoria de tal evento ecuménico, sino, una vez introducido mínimamente el contexto en el que se produjo, realizar un análisis de cómo influyó en los diversos ámbitos de estudio que nos ocupan.<sup>136</sup>

Debemos partir de la idea de que un malestar general que se arrastra desde finales del siglo XIV fue el causante de la convocatoria del Concilio. No debemos atribuir sólo a la figura de Lutero (Eisleben 1483-Ib. 1546) como único culpable de tal macro evento ecuménico; sino a una inquietud reformadora ante el mal estado de la Iglesia: ignorancia tanto de los prelados como del pueblo de muchos dogmas, descontrol en las actividades pastorales, dejadez por parte de los obispos de sus diócesis, ya que vivían en sus palacios aislados de la realidad social, etc. Tanto es

---

<sup>135</sup> Ignacio López de Ayala en la introducción que realiza al texto conciliar señala: “En ningún concilio general se ha decidido mayor número de verdades católicas sobre misterios de la primera importancia.” *Sacrosanto, ecuménico y general Concilio de Trento*. Biblioteca electrónica cristiana. <http://www.multimedios.org/docs/d000436/> [Consultado el 12 de Noviembre de 2005]

<sup>136</sup> Aún así no nos resistimos a incluir una recopilación de artículos y libros que nos sirvieron para su contextualización y estudio: EISENSTEIN, E., “L’evenement de l’imprimerie et la Réforme” en *Annales*. París. 1971. FERNÁNDEZ TERRICABRAS, I., “Primeros momentos de la Contrarreforma en la Monarquía Hispánica: recepción y aplicación del Concilio de Trento por Felipe II (1564-65)” en *V Reunión Científica Asociación Española de Historia Moderna*. Volumen 1. Cádiz: Universidad de Cádiz. 1999. GARCÍA CÁRCCEL, R., “De la Reforma Protestante a la Reforma Católica. Reflexiones sobre una transición” en *Manuscrits* 1998. GUTIÉRREZ, C., *Trento, un problema: la última convocación del Concilio (1552- 1562)*. Madrid: Universidad de Comillas. 1995. JEDIN, J., *Historia del Concilio de Trento*. Pamplona: Eunsa, Ediciones de la Universidad de Navarra, 1972-1981. JEDIN, J., *Riforma Cattolica o Contrariforma?* Brescia: Mocelliana. 1995. JONES, M., *La contrarreforma: religión y sociedad en al época moderna*. . 1995. O’ MALLEY, J. W., *Trent and All that: Renaming Catholicism in the Early Modern Era*. Cambridge- Massachuseps: Harvard U. P. 2000. SALAVERRI, J., “Sentido de la tradición en el Concilio de Trento. En su IV centenario” en *Estudios eclesiásticos*. Volumen 39. Número 148. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas. 1964. También es interesante señalar el “estado de la cuestión” que realiza G. H. Tavard en su artículo: “The Catholic reform in the Sixteenth Century” en *Church History*. [Volumen 26. Número 3. New Heaven: American Society of Church History. 1957] no sólo nos señala las obras más importantes que tratan estos temas y su filiación ideológica, sino que incide como cada vez más se están estudiando los fenómenos pretrentinos (‘*This survey of the most significant recent works on the Catholic Reform for the Sixteenth century may end on a brief comment. Studies on the Council of Trent have been forthcoming at an impressive rate. They tend to revise former interpretations. The pre-Tridentine polemicists are also beginning to come into their own. The scope of the books that concern them is not yet very wide. Yet the increasing publication of their works renders their investigation easier.*’ *Ibidem*. p. 278) o se debe buscar una contraposición protestante-católica para un buen entendimiento de ambas posturas (‘*It would also throw light on the meaning of the Protestant Reformation, which would be better interpreted in its dialectical opposition to cotemporary Catholic thinking.*’ *Ibidem*. p. 288.)

así, que diversos investigadores opinan que alguna de las resoluciones tomadas en Trento proceden de la ideología luterana.<sup>137</sup>

Este hecho, unido a que la resistencia a Lutero fuera lenta, son indicadores de que si se hubiera planteado el Concilio como un contraataque a este monje agustino, que publicara sus tesis en 1519, no se hubiera esperado casi 30 años para la convocatoria del mismo.<sup>138</sup> Esta visión errónea viene dada por la lectura de algunas fuentes de la época en las que se clama por la unidad de la fe y la lucha por la herejía. Un claro ejemplo sería el texto de Alonso Álvarez Guerrer dirigido a Felipe II donde habla de la función del monarca en ayuda al pontífice para dicho fin:

“Socorred a vuestra sancta Madre iglesia, que está periclitando; (religiosísimo, Católico, o bueno, e invictissimo Rey), refrenando la ufana infamia de los herejes, por que si en algun tiempo fue necesario concilio general, al presente mucho mas necesario es [...] Al Sacro, Summo, Romano, Pontifice, convocar en vno la universal Curia Spiritual, (diuidida por todo el mundo), quedando la cristiana religion esta flutuando, y tiene necesidad de reformacion) [...] donde ay mucho consejo, ay mucha salud; y con los concilios generales se, conserva la religión cristiana en la vnidad de la fe, que es el primer vinculo de la sociedad de los cristianos [...] para extinguir los escandalos que nacen en la iglesia.”<sup>139</sup>

Esta vinculación entre papado y corona hispánica es uno de los elementos principales para la comprensión del desarrollo del Concilio. Primero Carlos V (Gante, 1527- Yuste, 1558) con su interés por mantener su Imperio unido; y luego su

<sup>137</sup> “On the other hand, Luther’s thinking could still have been incorporated into the Catholic Church. Indeed, prior to the end of the Council of Trent, similar motifs were incorporated into segments of Catholicism in Italy without calling the authority of the then constituted church into question.” DILLEMBERGER, J., *Images and Relics. Theological Perceptions and Visual Images in Sixteenth-Century Europe*. New York-Oxford: University Press. 1999. p. 8.

<sup>138</sup> “Un juicio demasiado superficial de los hechos pudiera conducir a la idea de que el Concilio de Trento respondió únicamente a la necesidad en que se vio la Iglesia de defenderse contra los ataques de los protestantes, o al deseo de reducirlos nuevamente a la unidad de la fe. Semejante concepción no refleja toda la verdad, y aun, en algún sentido, la Reforma. Porque no puede decirse que la Iglesia católica emprendiese la labor del Concilio con una actitud meramente defensiva, que la colocaría en condiciones de inferioridad. Tampoco es exacto que el fin del Concilio fue la reducción de los protestantes. Ni podía serlo. El Concilio se reúne dieciocho años después de que Lutero levantó la bandera de rebelión contra Roma, cuando ya su secta se iba difundiendo y consolidando protegida por el favor de príncipes poderosos. [...]” DALMASES, C. de, “Significado histórico del Concilio de Trento” en ARELLANO SADA, P., *Catálogo de la Exposición bibliográfica del Concilio de Trento: celebrada en conmemoración del IV centenario*. pp. 105- 106.

<sup>139</sup> CERECEDA, F., *Dictamen sobre la Reforma eclesiástica presentado a Felipe II en 1560 por el Dr. Alfonso Álvarez Guerrero*. [Sl. Sn, 194?] pp. 11-12.

sucesor en el trono, Felipe II (Valladolid, 1527- El Escorial, 1598) , fueron los encargados de incitar (en algunos casos podríamos hablar casi más de “obligar”) a los diversos Pontífices el inicio o la continuación del mismo.

Fueron varios los Papas que murieron durante su celebración, y cada uno de ellos presentó una postura más o menos beligerante respecto a la actitud hispánica de defensa de la fe. Todo ello hizo que este evento tenga una duración tan extensa, estamos hablando de 18 años divididos en tres fases. De hecho, el punto y final se ve precipitado por la súbita enfermedad de Pío IV (Milán, 1499- Roma, 1656) que aceleró la conclusión del mismo, ya que si muriera, éste quedaría paralizado automáticamente porque los legados perderían su poder. En el mejor de los casos, los padres se quedarían en Trento hasta que un nuevo Papa fuese elegido y formulase sus intenciones; o, en el peor, dispensarían sin esperar al cónclave o incluso, si reaparecieran tesis conciliaristas más radicales, podrían intentar elegir entre ellos al Papa.

No sólo hubo polémica en su rápida conclusión o en las relaciones entre papado y corona española, sino también en la aplicación de los decretos tridentinos. Felipe II llevado por su ansia de control y ortodoxia intentó avanzarse y superponerse a la figura papal, autoerigiéndose en “aplicador” de los mismos en su territorio.<sup>140</sup> Por ello, envió una carta a los obispos hispanos para saber cómo debía actuar.<sup>141</sup> En ella planteaba diversas cuestiones: si debía aplicar alguna diligencia a la

---

<sup>140</sup> García Cárcel opina que el papel hispánico ha sido bastante absolutista en este aspecto y que por ello se produjeron distensiones en cómo llevar a cabo la reforma: “La originalidad [española] nunca ha sido antropológica, como a veces ha intentado decirse, sino que ha radicado en el concepto de absolutismo confesional, el monopolio político de la religión, la confusión súbditos-fieles, la identificación pecado moral-delito político, explica la singular naturaleza de un fenómeno como el inquisitorial en nuestro país [...] El Concilio de Trento no fue precisamente la expresión del consenso Madrid-Roma. Del Concilio tridentino sólo diré ahora que el modelo imperial y el modelo pontificio de Concilio tenían poco que ver. El primero, más centrado en las cuestiones de la reforma pastoral, el segundo más atento a los problemas de dogma.” GARCÍA CÁRCEL, R., “De la reforma protestante a la reforma católica. Reflexiones sobre una transición” en *Manuscrits*. Número 16. Barcelona: Departamento de Historia Moderna de la Universidad Autónoma de Barcelona. 1998 pp. 52-55.

<sup>141</sup> El hecho de que pidiera consejo a los obispos no es casual. Éstos eran parte fundamental del control del territorio y se convirtieron en piedra angular de la reforma religiosa: “Recordemos que la eficacia de la Contrarreforma reposa esencialmente sobre la acción de los obispos. El Concilio de Trento convierte al episcopado en la piedra angular de su programa de reforma religiosa. Desde este punto de vista, el patronato confiere al Rey una responsabilidad reformadora evidente y, al mismo tiempo, intercala en la cadena de la jerarquía católica un eslabón sobre el cual los padres tridentinos no habían legislado. El Rey puede promover la reforma religiosa mediante la designación de obispos a

publicación del texto,<sup>142</sup> si él mismo debería realizar algún acto de aceptación como monarca, si era necesario realizar una impresión propia, cómo imponerse en sus territorios ante posibles derogaciones y revocaciones; y, por último, que estos mismos obispos escribieran algunas recomendaciones más que consideraran oportunas.<sup>143</sup> Las respuestas oscilaron desde un sí inapelable a la acción papal, a una actuación relajada frente a ellas, entre un rol discreto del monarca a un papel activo pero siempre bajo la supervisión de ellos mismos, como pastores de la Iglesia.<sup>144</sup>

El Papa, ante la intromisión filipina decidió publicar rápidamente la Bula *Benedictus Deus*, de Julio de 1564, donde reservó a la Santa Sede el derecho de la total interpretación del concilio, eliminando cualquier otro mandato. Y, aún más, un mes después, el 2 de Agosto de 1564, salió a la luz el breve *Alias nos nonnullas* donde se crea una congregación romana que monopolizará su interpretación.

Ante la imposibilidad de influir en la publicación de los decretos se centró en un control de las *Síntesis del Concilio de Trento* en lengua española, que rápidamente se comenzaron a editar. Como en ellas se introdujeran algunos cambios o interpretaciones poco aceptables sin hacer caso de la expresa prohibición de interpretaciones impuesta por el Romano Pontífice, Felipe II las prohibía, incluso después de haber sido impresas, como ordenó en una cédula real el 4 de septiembre de 1564.<sup>145</sup>

---

comprometerse en la imposición de los principios tridentinos al clero y a los laicos de sus diócesis” FERNÁNDEZ TERRICABRAS, I., *Felipe II y el clero secular: la aplicación del Concilio de Trento*. p. 181.

<sup>142</sup> La primera edición original del texto conciliar fue publicada en Roma en 1564 por Aldo Manucio, y en castellano, ese mismo año, en Alcalá de Henares bajo el cuidado de Andrés Angulo.

<sup>143</sup> “*Si el rei volia fer arribar l'autoritat a tots els confins dels seus dominis, no podia renunciar a la possibilitat d'utilitzar els conductes aclesiàstics molt més ramificats i eficaços que els tentacles dels seus funcionaris: allà on no arribaven els ministres, els bisbes havien de realitzar una tasca de substitució, i quin deute pot haver-hi que els originaris del propi país no sempre eren pel govern centrarl els qui oferien més garanties de complir-la.*” PALOS PEÑARROYA, J. L., “Església i poder en la Catalunya Moderna: La lluita entre canonges i bisbes (1500-1700)” en *Analecta Sacra Tarraconensia*. 1994. Volumen 67/2. p. 450.

<sup>144</sup> El caso de la reacción de los obispos catalanes ante la aceptación trentina fue estudiado por I. Fernández Terricabras en: “Els bisbes de Catalunya, Felipe II i l'execució del Concili de Trento” en *Analecta Sacra Tarraconensia*. Número 6. Barcelona: Fundació Balmesiana. 1994.

<sup>145</sup> LLORCA, B., “Aceptación en España de los decretos del Concilio de Trento” en *Estudios eclesiásticos*. Números 150-151. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas. 1964. p. 460. También podemos encontrar más información sobre la aplicación de las recomendaciones trentinas en nuestro territorio en: MARÍN, T., “Primeras repercusiones tridentinas” en *Hispania Sacra*. Volumen 1. Madrid: CSIC. 1948.

También se propuso una reorganización diocesana para incrementar el control religioso sobre la población, asegurando su poder y el de la jerarquía católica sobre los feligreses. Su intención era la de crear diócesis controlables, donde el obispo pudiera visitar las parroquias con regularidad y atender a los problemas internos. Además, con ello, evitaba posibles filtraciones protestantes en las zonas del norte (sobre todo en Cataluña, con la inmigración occitana o el bandolerismo) o en el sur y este con los posibles ataques turcos con colaboración morisca. Así, por ejemplo, se centra en la diócesis de Urgel, creando una nueva Iglesia Catedral en el Monasterio de Nuestra Señora de Solsona que controlaría las rentas abaciales de otros como los de Sant Joan de les Abadesses, Santa Maria de l'Estany, etc. así como los prioratos de Santa María de Yuca o Santa María de les Olives, entre otros.<sup>146</sup> O, en el caso valenciano, con el citado problema morisco, la creación bastante polémica, como veremos, del obispado de Orihuela.

Felipe II no sólo se encontró con problemas con el papado y los obispos, sino también con toda aquella jerarquía eclesiástica (priors de órdenes conventuales, etc.) que temían perder algunos de sus privilegios legítimamente obtenidos. Tal vez los más conflictivos fueron los cabildos metropolitanos y catedralicios que en algunos casos se negaron en rotundo en admitir los decretos tridentinos si no se les aseguraba que dichos privilegios quedarían a salvo.<sup>147</sup> De todas maneras, el monarca consiguió mantener el difícil equilibrio entre sus pretensiones y las del clero obteniendo una colaboración por parte de dichas élites.

Una vez explicadas, muy someramente, las implicaciones de la corona en la realización del Concilio, el nacimiento del mismo, así como ciertas dificultades en su aplicación, comenzaremos con el análisis de la fuente en sí. Además del conocido decreto sobre las imágenes, que dejaremos para el final, hay otros aspectos bastante interesantes que debemos citar del texto. Uno de ellos es el hincapié sobre la necesidad de la penitencia y de la conversión. Esta obligación por parte de la Iglesia de reconocer que somos pecadores y que necesitamos el acto de contricción para ser

---

<sup>146</sup> Para mayor información véase: FERNÁNDEZ TERRICABRAS, I., "Catalunya, frontera d'Heretges. Reformes monàstiques i reorganització dels recursos eclesiàstics catalans per Felip II" en *Pedralbes. Revista de Historia Moderna*. Número 18 (1). Barcelona: Universitat de Barcelona. 1998.

<sup>147</sup> LLORCA, B., "Aceptación en España de los decretos del Concilio de Trento." 1964. p. 461.

buenos cristianos es importante para entender la proliferación iconográfica de los San *Jerónimos* (Imagen 4) o *María Magdalenas* penitentes (Imágenes 5 y 6 ) que se dieron en el Barroco, así como la importancia del bautismo y su veracidad, en este caso referido a la apostasía morisca. Un claro ejemplo de ello podemos encontrarlo en el texto de la sesión XIV, celebrada el 25 de noviembre de 1551, en su capítulo I:

“Fue en efecto necesaria la penitencia en todos tiempos para conseguir la gracia y justificación a todos los hombres que hubieses incurrido en la mancha de algún pecado mortal, y aun a los que pretendiesen purificarse con el sacramento del Bautismo; de suerte que abominando su maldad, y enmendándose de ella, detestasen tan grave ofensa de Dios, reuniendo el aborrecimiento del pecado con el piadoso dolor de su corazón. Por esta causa dice el Profeta: Convertíos, y haced penitencia de todos vuestros pecados: y con esto no os arrastrará la iniquidad a vuestra perdición.”<sup>148</sup>

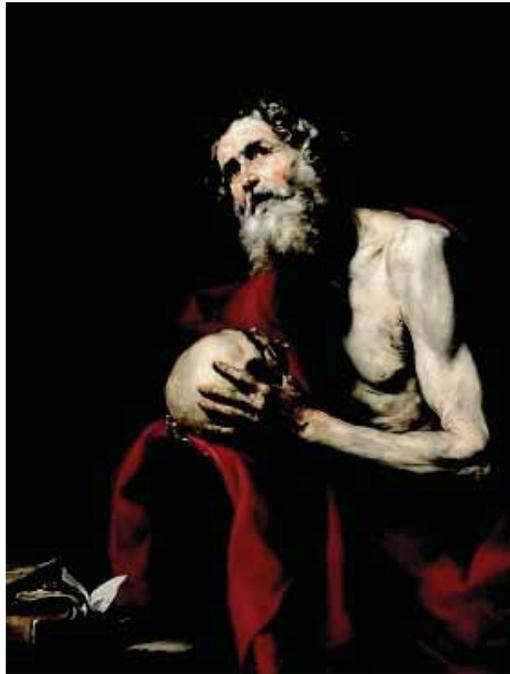


Imagen 4. José de Ribera. *San Jerónimo Penitente*. 1563. Óleo sobre lienzo. Museo Thyssen- Bornemisza. Madrid.

---

<sup>148</sup> *Sacrosanto, ecuménico y general Concilio de Trento*. 1564.



Imagen 5. José de Ribera. *Magdalena Penitente*. 1645. Óleo sobre lienzo Museo del Prado. Madrid.



Imagen 6. Pedro de Mena. *Magdalena Penitente*. 1664. Talla policromada. Museo del Prado. Madrid.

Además de esta referencia a la penitencia y bautismo, podemos encontrar otros párrafos dedicados a cómo y cuándo se debían celebrar concilios, sínodos y visitas pastorales para el control de la diócesis, que analizaremos cuando nos introduzcamos en dichas fuentes. Éstos aparecen junto a otro de gran importancia en el campo artístico, que suele ser olvidado cuando se estudia la repercusión artística, en pos del texto de la última sesión. tal vez esto sea debido a la ambigüedad con que es expuesto el tema. El capítulo VIII de la sesión VII celebrada el 3 de marzo de 1547, se titula “repárense las iglesias”<sup>149</sup>, en él se habla de la obligación de los ordinarios de visitar todos los años con autoridad apostólica todas las iglesias de la diócesis “de cualquier modo exentas” y de dar providencia con los “oportunos remedios que establece el derecho, para que se reparen las que necesitan reparación”. Hasta aquí podríamos entender que habla del edificio en sí, que se preocupan de atender la construcción que les da cobijo en sus celebraciones, y por tanto, este capítulo es reseñable. Aún así, continúa diciendo “sin que se defraude por ninguna

<sup>149</sup> Todas las citas referidas a esta sesión pertenecen al texto anteriormente citado del Concilio.

circunstancia, del cuidado de las almas, si alguna lo tuviese anexo, ni de otros servicios debidos”; lo que nos hace plantearnos si tal vez no habla del hecho arquitectónico señalado, sino de la congregación. Nos encontramos pues, con las consabidas ambigüedades que presenta el texto tridentino, por las cuales el propio Felipe II quiso intervenir en su corrección y edición, como ya anotamos.

De esta cita, pasamos a la conocida sesión XXV, realizada entre el 3 y 4 de diciembre de 1563, dedicada a la veneración, invocación y reliquias de los santos y de las cosas sagradas. Ésta nace por la preocupación del cardenal de Guisa, acuciado por los casos de iconoclastia en su territorio, que insistió en que no debería cerrarse el Concilio sin un documento más o menos definitivo sobre las cuestión de las imágenes.<sup>150</sup> Partiendo de ello, se retomaron todos los temas más importantes que debían quedar claros, si bien se hizo de una manera muy precipitada, casi por compromiso con los prelados franceses.<sup>151</sup>

Se remarcó que se podían tener, honrar y venerar imágenes de Cristo, de la Virgen y de los santos; no porque fueran divinas sino por lo que representan.<sup>152</sup> Así mismo, nos indicó que su fin era el de instruir al pueblo en las verdades de la fe, recordar los misterios de Cristo y ejemplificar la vida de los santos como ejemplo y motivo para glorificar a Dios. Por ello, las imágenes debían de ser correctas, para una buena enseñanza eliminando cualquier atisbo de falso dogma o superstición. El peso del control recayó sobre el obispo, quien debía decidir si es decorosa o no, todo ello aludiendo a las decisiones del Concilio de Nicea como referente a seguir en este campo.

---

<sup>150</sup> El tema del Cardenal de Guisa y la génesis del decreto de las imágenes se puede encontrar en: JEDIN, H., “Genesi e portata del Decreto Tridentino sulla venerazione delle Immagini” en *Chiesa della Fede, Chiesa della Storia*. Brescia: Morcelliana. 1972. (Primera edición en alemán de 1966)

<sup>151</sup> Uno de los resúmenes y análisis de las recomendaciones trentinas más interesante es: SARAVIA, C., “Repercusión en España del decreto del Concilio de Trento sobre imágenes” en *Boletín del Seminario de estudios de Arte y Arqueología*. Tomo XXVI Valladolid: Facultad de Filosofía y Letras. 1960. También es reseñable, dedicado a la aplicación de los mismos, el artículo: HAUTECOEUR, L., “Le Concile de Trente et l’art” en *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del convegno storico internazionale*. Herder: Roma. 1965. Volumen I. pp. 345- 362.

<sup>152</sup> En este repaso por las ideas del Concilio sobre las imágenes, no iremos adjuntando cada uno de los textos a los que nos referimos, sino que, para una mejor comprensión y lectura, hemos incluido el texto completo de la sesión en el anexo número 1, y aquí haremos una síntesis de las ideas.

El hecho que se apoye en la tradición es de gran importancia. El tema de las imágenes ha sido uno de los aspectos que más ríos de tinta había hecho correr en la historia de la Iglesia.<sup>153</sup> La polémica procedía de las palabras del Antiguo Testamento que prohibían la realización de esculturas y su adoración.<sup>154</sup> Éstas fueron recogidas en uno de los primeros concilios que conservamos, el Ilibertino, celebrado en Elvira (ciudad de la Península Ibérica) entre los años 305 y 311 d. C., cuyo canon 36 fue muy severo en este aspecto, en él “se prohíben las pinturas en la iglesia; que no se pinte en las paredes lo que es objeto de culto y adoración.”<sup>155</sup> En estos tres textos se basaron reformadores como Calvino (Noyon, 1509 – Ginebra, 1564) para defender su aversión hacia el culto que los católicos les ofrecían, como demuestra su *Institución de la religión cristiana* (*Christianae Religiosae Institutio*, 1559); donde se erigió como defensor de la ortodoxia, ante las malas interpretaciones católicas de la tradición.<sup>156</sup>

---

<sup>153</sup> “Da un lato intende far recepire la lunga durata del problema, in modo che quanti affrontano una questione specifica relativa all’arte cristiana abbiano la consapevolezza che essa si colloca in un ampio processo di discussioni, di determinazioni teologiche ed anche di deliberazioni canonistiche che l’hanno preceduta e seguita: ignorare questa tradizione culturale significa in realtà privarsi di un importante mezzo d’intelligenza di quanto si vuole conoscere.” MENOZZI, D., *La chiesa e le immagini. I testi fondamentali sulle arti figurative dalle origini ai nostri giorni*. Milano: Edizioni San Paolo. 1995. p. 7. Algunos investigadores, como Jedin, opinan que este retorno al pasado se produce sólo como institucionalización de la tradición más que una discusión sobre ello: “Ben lontana dall’intenzione del concilio era l’idea di giungere ad una definizione delle controversie sorte all’interno della teologia cattolica a proposito della natura del culto delle immagini. In partenza si rinunciava alla discussione in merito, benché non molto prima del Tridentino, i problemi fossero stati dibattuti da Pérez, Catarino e Ory. Il Concilio mirava infatti soltanto a ristabilire l’antica fede nella liceità delle immagini e del loro culto. Non ha senso quindi richiamarsi ad esso per la costruzione di teorie teologiche sul ‘come’ di questa venerazione: né più né meno di prima, questi modi sono oggetto della libera speculazione teologica.” JEDIN, H., “Genesi e portata del Decreto Tridentino sulla venerazione delle Immagini.” 1972. p. 379.

<sup>154</sup> En dos libros distintos se hace hincapié en este aspecto: “No te harás esculturas ni imagen alguna de lo que hay en lo alto de los cielos ni de lo que hay abajo sobre la tierra.” (Éxodo, 40:4) y “No os hagáis ningún ídolo ni figura de las que el Señor vuestro Dios os ha prohibido hacer, porque el Señor vuestro Dios es un dios celoso, ¡un fuego que todo lo consume!” (Dt. 4: 19- 20) *Sagrada Biblia*. Revisada por Serafín de Ausejo. Barcelona: Herder. 1982.

<sup>155</sup> Cfr. HORNEDO, R. M. de, “Algunas reflexiones histórico-teológicas acerca del culto de las imágenes” en *Arte sacro y Concilio Vaticano II*. León: Junta Nacional Asesora de Arte Sacro. 1965 p. 329. También encontramos referencias al mismo en: GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, P. J., “Los reformadores del siglo XVI y el arte” en *Goya*. Número 191. Madrid: Fundación Lázara Galdiano. 1986.

<sup>156</sup> Dedicó todo un anexo de su libro al “arte de pintar y hacer esculturas”, donde nos indica que “solamente se pueden pintar o esculpir imágenes de aquellas cosas que se pueden ver con los ojos”, completando la afirmación vertida en su capítulo XI del Libro I, donde defiende que es “abominación atribuir a Dios forma visible, y todos cuantos erigen imágenes o ídolos se apartan del verdadero Dios”. CALVINO, J., *Institución de la religión cristiana*. Rijswijk: Fundación Editorial de Literatura Reformada. 1968.

Posterior al de Elvira, y citado expresamente en Trento, fue el de Nicea (s. VIII d. C.) El texto de este Concilio es significativo, ya que casi sirve de calco para el realizado nueve siglos después.<sup>157</sup> En él se hizo la primera diferenciación entre “dulia” y “latria”, que posteriormente sirvió a los tratadistas artísticos como Prades o Paleotti, a la hora de codificar las recomendaciones tridentinas. “Dulia” sería la reverencia que se deben a aquellos *vestigia* de la divinidad, entre los cuales incluye los sacramentos y las imágenes; mientras que “latria”, estaría sólo la adoración relacionada con Dios y la cruz, como símbolo de la muerte de su Hijo. Trento, al recuperar este texto, trató de rehuir el término “adoratio”, para evitar cualquier acusación de idolatría.<sup>158</sup>

Pero esta fuente que fue utilizada por los católicos en su defensa, fue también tratada por los protestantes. El caso más significativo es el de Cipriano de Valera (Fregenal de la Sierra, Badajoz, 1532 –Londres, 1602), uno de los pocos humanistas hispánicos que se convirtió en un fiel seguidor de Lutero y Calvino. Él mismo fue el editor y traductor en castellano de la obra del segundo de ellos, en 1597. Valera se remonta a Nicea para mostrar las contradicciones de los que él llama “romanistas” (seguidores de la doctrina de Roma), que por un lado manifiestan no

---

<sup>157</sup> “Aquel que nos ha regalado la luz de su conocimiento y nos ha liberado de las tinieblas y de la locura de los ídolos, Cristo nuestro Dios, habiendo hecho su esposa a la santa iglesia católica *sin mancha ni arruga*, prometió conservarla de este modo. [...] Siguiendo a hombres que escuchan sino a sus propias pasiones, han acusado a la santa iglesia, esposa de Cristo nuestro Dios, y *no han distinguido entre lo sagrado y lo profano*, poniendo en el mismo plano las imágenes de Dios y de sus santos y las estatuas de los ídolos diabólicos. semejanza de la representación de la cruz preciosa y vivificante, del mismo modo las venerables y santas imágenes, tanto pintadas como realizadas en mosaico o en cualquier otro material apto, deben ser expuestas en las santas iglesias de Dios, sobre los vasos y vestiduras sagrados, sobre las paredes y tablas, en las casas y en los caminos; ya se trate de la imagen del Señor Dios y Salvador nuestro Jesucristo, o la de la Inmaculada Señora nuestra, la santa Madre de Dios, de los santos ángeles, de todos los santos y justos. De hecho, cuanto más frecuentemente son contempladas estas imágenes, tanto más son llevados aquellos que las contemplan al recuerdo y al deseo de los modelos originales y a tributarles, besándolas, respeto y veneración. [...] No se trata, ciertamente, de una verdadera adoración, reservada por nuestra fe solamente a la naturaleza divina, sino de un culto similar a aquel que se tributa a la imagen de la cruz preciosa y vivificante, a los santos evangelios y a los demás objetos sagrados, honrándolos con el ofrecimiento de incienso o de luces según la piadosa costumbre de los antiguos. En realidad, el honor tributado a la imagen pertenece a quien en ella está representado y quien venera a la imagen, venera la realidad de quien en ella está reproducido.” *Segundo Concilio de Nicea*. (s. VIII): <http://usuarios.advance.com.ar/pfernando/DocsIglMed/Nicea2definicion.htm> [Consultado el 16 de Marzo de 2007]

<sup>158</sup> Esta diferenciación entre latria y dulia se encuentra incluso en los procesos inquisitoriales. En el caso del realizado contra Bernardo Tienda, sin datar pero por la tipografía lo situaríamos a inicios del XVI, en el que nos presenta una explicación muy similar a la expuesta en este texto sobre el culto que debían seguir las imágenes. Vid: Inquisición. Legajo 558. Número 27. Proceso contra Bernardo Tienda. [Sin fecha] (AHN)

adorar las imágenes, pero por el otro, mandan en su concilio que lo hagan. No cree que esta distinción entre latría y dulía sea correcta y que se lleve a la práctica entre los fieles, que no conocen bien el significado de ambos términos, por ello se muestra en total desacuerdo con el uso de la imagen.<sup>159</sup> Así mismo opina que la mala situación religiosa hispánica viene por la gran ignorancia en la que vive la población.<sup>160</sup>

Tras Nicea, y anticipándose a Trento, otros eventos ecuménicos importantes fueron la Reunión de Saint Germain (1561) y el Coloquio de Poissy, del mismo año. En ellos se vuelve a insistir en la eliminación de lo obsceno, falso y ridículo de las imágenes, en la creencia de que en ellas hay algo divino, en la invención de milagros o su creación sin permiso del Obispo.<sup>161</sup>

En el primero de ellos se siguen las recomendaciones de Diego Laínez (Almazán, 1512- Roma, 1565)<sup>162</sup>, segundo general de la Compañía de Jesús, que

---

<sup>159</sup> “Dios prohíbe muy expresamente en el segundo mandamiento de la Lei, el culto de las imágenes. Ellos quebrantaron esta Lei, desechando este mandamiento mandaron que las imágenes se hiziesen, i se honrasen, i adorasen contra el mandamiento de Dios. Dios manda que su pueblo lea i medite su Lei, i Cristo manda en el Nuevo Testamento escudriñar la Escritura, la cual da testimonio dél.” VALERA, C. de, “A todos los fieles de la nación española. Prólogo de la traducción de la *Institución de la Religión cristiana* de Calvino” en CALVINO, J., *Institución de la religión cristiana*. 1968 (1597) p. XVIII.

<sup>160</sup> “Ahora sale á la luz por la misericordia de Dios en lengua Española, en la cual yo la he trasladado para servir á mi nación, i para adelantar el reino de Jesé Christo en nuestra España tan miserablemente anegada en un abismo de Idolatria, ignoranzia y supersticiones mantenidas por la tiranía de los inquisidores contra la Lei i palabra de Dios, i con grandísimo agravio de todos los fieles Cristianos: los cuales siguiendo la doctrina de Cristo desean como varones prudentes edificar su casa y fundar su fé sobre la firma peña de la verdad i no sobre arena, que son las doctrinas i tradiciones inventadas de los hombres.” *Ibidem*. p. XXI.

<sup>161</sup> Scavizzi nos resume en qué se avanza al Concilio ecuménico: “*One canon established the following guidelines for a reformation of images: a) the priests should teach that there is no divine power in images; b) images should be used to recall Christ to memory and to imitate the deeds of the saints; c) no new images should be put in the churches without permission of the bishop; d) superstitions should be eliminated; e) ‘vulgar, false, ridiculous and lascivious’ images should also be eliminated; f) any occasion of idolatry should be avoided and God should also be worshipped everywhere –especially in churches- in spirit and truth; g) priests must preach the existence of only one God and sacrifices should be offered only to Him; h) worshipping God does not consist of kneeling, lying on the ground, raising one’s arms, etc., but in sentiment cherished in the heart.*” SCAVIZZI, G., *The controversy on images from Calvin to Baronius*. Nueva York: Peter Lang Publishing. 1992. p. 71.

<sup>162</sup> Interesante para conocer su aportación al tema es tener constancia de su formación intelectual y sus orígenes: El mayor de los siete hijos de Juan Laínez e Isabel Gómez de León, descendía (probablemente en cuarta generación), de un judío converso. Estudió letras en Sigüenza (1528) y filosofía en Alcalá (1528- 1532), donde se doctoró. Cursó (1532- 1536) la teología en París, hechos los Ejercicios espirituales, se adhirió al proyecto religioso de Iñigo de Loyola. El 15 agosto 1534, con un pequeño grupo de compañeros que compartían ideal, Laínez hizo voto de ir a Tierra Santa para

también acudiera al Concilio de Trento. Éste, buen conocedor de las necesidades de la Iglesia, subrayó que debía tratarse bien el tema de las imágenes de Cristo, la Virgen, los santos y los ángeles, siguiendo la tradición y las escrituras; crear una normativa no polémica con las posibles recomendaciones papales que se darían en el concilio que se estaba desarrollando, estudiar qué papel deberían tener las imágenes y cómo eliminar cualquier atisbo de idolatría.<sup>163</sup>

Estas reuniones, unidas a las anteriores, nos indican como el decreto de las imágenes no viene de nuevo, incluso se podría hablar de un continuo dentro de la historia del arte y de las ideas,<sup>164</sup> lo que posibilitaría su aplicación más o menos rápida, en el caso que la hubiera, ya que éste es otro punto polémico. Tanto Jedin como Prodi, dos de los investigadores más reputados en este tema defienden que no

---

predicar allí el evangelio en completa pobreza. Teniendo que renunciar a la peregrinación a Tierra Santa, a causa de la guerra con los turcos, Laínez y sus compañeros volvieron a Roma. Durante su estancia en Roma, Laínez desplegó su actividad sacerdotal en varias iglesias. En mayo 1546, Laínez y Salmerón llegaron a Trento, enviados por Paulo III para prestar asistencia espiritual a los Padres del Concilio. Participó activamente en el Concilio, y tras la muerte de Iñigo fue elegido General de la orden (1558). Vid: O'NEILL, Ch. y DOMÍNGUEZ, J. M. (Dir.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*. 2001. 2 vol. p. 342.

<sup>163</sup> Para un estudio detallado de estos coloquios véase: PLAZAOLA, J., "Inmanencia y trascendencia en la iconografía" en *Arte sacro y Concilio Vaticano II*. León: Junta Nacional Asesora de Arte Sacro. 1965 y SCAVIZZI, G., *The controversy on images from Calvin to Baronius*. 1992.

<sup>164</sup> Son muchos los comentarios que han ido apareciendo señalando aquellos invariantes en el campo de las imágenes que ya se daban antes de Trento. Algunos, como R. M. de Hornedo se basa en los tratados postridentinos ("Ninguna nueva luz proyectan los tratados teológicos; en este punto de las imágenes apenas hay diferencia entre los comentaristas postridentinos de la *Summa* de Santo Tomás y los anteriores a Trento, salvo en la extensión dada a la parte dogmática sobre el modo como debe entenderse la adoración de las imágenes." HORNEDO, R. M. de, "Arte Trentino" Separata de la *Revista de Ideas Estéticas*. Número 12. Madrid: CSIC. 1945. p. 446. Lo mismo que Martínez Burgos: "Antes y después del Concilio de Trento se producen importantes ejemplos que ilustran lo que se viene diciendo y, en realidad, no podemos advertir antes unas líneas características que no se produzcan después, sino que vemos la doctrina de la imagen como una teoría bastante homogénea y consecuente en sí misma que sigue desde el primer momento unos objetivos que el Concilio y todos los escritos postconciliares no hacen más que reforzar. Por ello, no podemos hablar ni distinguir en la postura adoptada por la teología eclesiástica, unas características preconciliares, así como tampoco las hay específicas una vez terminado éste, si bien es cierto que, como consecuencia de que cada vez es mayor la presión y el enfrentamiento con los herejes, también será cada vez mayor la reiteración de unos aspectos determinados referentes a la imagen." MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., *Ídolos e imágenes. La controversia en el siglo XVI español*. 1990. p. 38. O para concluir estas ideas las palabras de Firpo más relacionadas con los propios pintores: "*Ma non stupisce che nei due o tre decenni precedente anche scultori e pittori, architetti e musicisti, al pari di ogni altro gruppo sociale, chierici e laici, intellettuali e artigiano, patrizi e mercanti, fossero coinvolti nelle inquietudini religiose variamente scaturite dal confronto con le dottrine d'oltralpe. La qual cosa -se, quando e nelle forme in cui avvenne- certo influì sul loro modo di pensare e produrre immagini, aprendo contraddizioni profonde fra tradizione figurativa e innovazione teologica, fra scrupoli di verità ed esigenze di cautela fra finalità didascaliche e dissimulazione nicodemitica, fra volontà di testimonianza e vincoli di committenza.*" FIRPO, M., *Artisti, goioiellieri, eretici. Il mondo di Lorenzo Lotto tra Riforma e Controriforma*. Roma-Bari: Editori Laterza. Biblioteca Universale. 2001. p. 7.

influyó para nada en el aspecto formal<sup>165</sup> ya que no es un texto articulado en sí mismo,<sup>166</sup> sino una suma de disposiciones que los tratadistas posteriores matizarán y cada obispo llevará a cabo de un modo muy personal.<sup>167</sup>

Ciertamente, no andan muy desencaminadas estas ideas, ya que la Iglesia aunque promulgó cierta severidad en el control artístico, no se preocupó por sistematizar sus cánones relativos al mundo artístico, tal y como hicieron, como se ha señalado, los tratadistas, hecho que será estudiado en capítulos sucesivos. La Iglesia no siempre hizo respetar sus decisiones, ya que al lado de una nueva iconografía aparecen otras populares que no se eliminan de raíz, como demostrará, que aún en el siglo XVIII, Interián de Ayala (1656-1730) escribiera un tratado sobre arte cristiano demandando una ortodoxia que o bien se había perdido o nunca llegó a existir.

Otros investigadores opinan que sí que se puede hablar de un cambio cultural, debido sobre todo a la docilidad de los artistas en acatar las decisiones de sus mecenas o a que muchos de ellos pertenecían a órdenes religiosas, por lo que conocían de primera mano las exigencias de la Iglesia.<sup>168</sup> La discusión es si esta aplicación se realizó nada más terminado el Concilio o unos años más tarde.<sup>169</sup>

---

<sup>165</sup> *“Il decreto tendeva ad orientare in una determinata direzione la creazione dell’arte nel suo aspetto formale? Credo di dover dare una risposta, senz’altro, negativa a tale interrogativo. La storia della genesi del decreto ci insegna che esso era inteso dai suoi autori ai fini della lotta di religione: doveva offrire un punto fermo ai cattolici, soprattutto, a quelli francesi, nella controversia sulle immagini, doveva eliminare quegli abusi che fornivano spunti favorevoli agli oppositori, stabilire le direttive per l’istruzione del popolo riguardo alle figurazioni sacre. Agli artisti stessi non si rivolse, tuttavia non si può negare che, quasi di passaggio, accolga diverse norme o formulazioni che potevano servire di orientamento all’artista.”* JEDIN, H., “Genesis e portata del Decreto Tridentino sulla venerazione delle Immagini” 1972. pp. 382-383.

<sup>166</sup> *“Ciò anche perché il decreto conciliare del 3 dicembre 1563 sulle immagini non costituisce un testo articolato da cui partire per un’impostazione dottrinale o dogmatica del problema per l’età post-tridentina: a parte i motivi di fretta che hanno influito sui lavori negli ultimi giorni del concilio, è accertata la volontà dei padri di procedere soltanto, dopo le precisazioni dogmatiche sul culto delle immagini, ad una affermazione della importanza delle immagini stesse al fine dell’educazione religiosa del popolo.”* BATLLORI, M., PRODI, P., MAIO, R. de, MARABOTTINI, A., “La regolata iconografia della Controriforma del Cinquecento” en *Ricerche per la Storia Religiosa di Roma*. Número 2. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura. 1978 pp. 18-19.

<sup>167</sup> *“Proprio la responsabilità dei vescovi e la mancanza nei decenni successivi di qualsiasi normativa o giurisdizione ecclesiastica in materia di arti figurative [...] rende necessario spostare il discorso sulla applicazione che al decreto è stata data nelle varie diocesi in modo differenziato in relazione alle iniziative dei vescovi ai committenti pubblici e privati (soprattutto ordini religiosi e confraternite), alla diversa maturazione teorica del discorso sull’arte e infine, più lentamente, alla storia della pietà e della società nel suo insieme.”* *Ibidem*. p. 19

<sup>168</sup> *“En España, el arte permanecía tan íntimamente vinculado a la Iglesia que incluso muchos hombres de Iglesia eran artistas. Todas las grandes Órdenes contaban con pintores entre sus religiosos*

Creemos que si bien la reforma católica debe de ser entendida como un proceso evolutivo<sup>170</sup> no puede hablarse de un cambio radical en el mundo artístico. Es cierto que se produjo un mayor control sobre la iconografía y las representaciones escultóricas o pictóricas, o que se dio un auge de la tratadística con el fin de normativizar; pero en el caso valenciano vemos como se da un continuismo. La iconografía en defensa del dogma de la Eucaristía, como los *Salvadores* de Joan de Joanes (Imágenes 7 y 8), son encargados antes y después del evento ecuménico con una finalidad didáctica (la enseñanza al pueblo cristiano viejo y morisco) o glorificadora del dogma. De hecho, uno de los grandes pintores del Barroco valenciano, Francisco Ribalta, comenzó sus obras en Valencia copiando cantidad de pinturas del artista citado anteriormente; y el cambio estilístico se produjo más por el gusto de los mecenas que por las recomendaciones trentinas; siendo éste uno de los puntos más importantes que trataremos en esta tesis. Es decir, este ambiente reformista, también en el campo artístico, procede de antes (de ahí el estudio de las fuentes en las que se basó el Concilio) y dependió de las características de cada diócesis en su aplicación.<sup>171</sup>

---

y hubo conventos que fueron decorados casi sólo por monjes” MALE, E., “El arte y los artistas después del Concilio de Trento” en *Tekné*. Número 1. Madrid: Universidad Complutense. Ed. Encuentro. 1985 p. 25.

<sup>169</sup> Checa Cremades, defiende que Trento influye realmente a partir de 1630, que es una fecha clave en la institucionalización artística de sus preceptos: “Por su parte, el Decreto tridentino de 1563 alcanzará una doble influencia, ya que el dirigismo en la concepción de las imágenes, que carga sobre los obispos la responsabilidad en estos temas, comienza a manifestarse, aunque de una manera no excesivamente rígida, a finales del siglo XVI; pero sólo a partir de la generación de 1630 puede decirse que la prescripción que recomienda un sensualismo en la imagen sagrada [...] empieza a ser tenida en cuenta. En general, puede afirmarse que se atiende más a la conveniencia o maldad de la imagen religiosa, que a sus caracteres específicos. El sistema de la imagen persuasiva del Barroco, sobre todo en lo que respecta a la imagen religiosa, hunde sus raíces teóricas una vez más en el *Cinquecento* manierista y en su prolongación de las primeras décadas del siglo XVII” CHECA, F. y MORÁN, F., *El barroco*. Madrid: Ediciones Istmo. 1989. p. 22. Creemos que Checa no distingue la diferencia entre Trento y trentismo como dos elementos bien diferenciados. Está claro que el Concilio tuvo un papel decisivo como acontecimiento histórico que marcó un viraje en la historia europea, pero no se puede hacer responsable de todos los rasgos de la Contrarreforma. Una cosa son las recomendaciones del Concilio y otras el movimiento que se generó partiendo de él, uniéndose a otras tendencias de pensamiento. Para un estudio detallado de ambos términos véase: FERNÁNDEZ TERRICABRAS, I., *Felipe II y el clero secular: la aplicación del Concilio de Trento*. 2000. p. 362.

<sup>170</sup> “Por eso la Contrarreforma debe ser entendida como un proceso evolutivo, dinámico, todavía en construcción tras la clausura del concilio de Trento. La Reforma Católica no se encuentra íntegramente definida en 1564 y su ejecución no puede ser ilimitada al mero acto de aceptación formal de los decretos del concilio en cada diócesis, provincia eclesiástica o reino. No es una aplicación mecánica de los decretos tridentinos, sino un proceso creativo y abierto.” FERNÁNDEZ TERRICABRAS, I., *Felipe II y el clero secular: la aplicación del Concilio de Trento*. 2000. p. 364.

<sup>171</sup> Ximo Company, por ejemplo, marca el inicio en los años 30 de un cambio ideológico en Valencia: “*la consolidació artística de l’esperit contrarreformista de Trento, el panorama artístico-cultural encara esdevé més nítid, Així com les relacions entre la literatura i l’art. S’imposa un marcat*

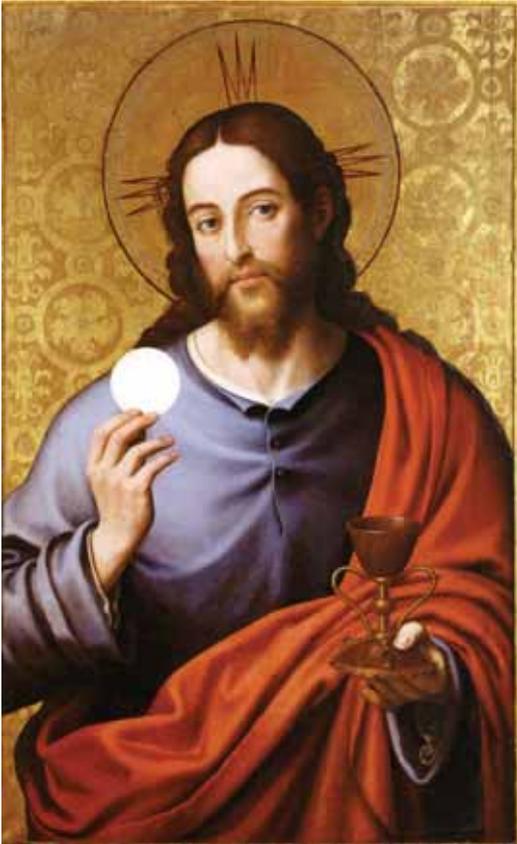


Imagen 7. Joan de Joanes.  
*Salvador Eucarístico*. c. 1560. Óleo sobre tabla.  
Museo de Bellas Artes. Valencia.



Imagen 8. Joan de Joanes.  
*Salvador Eucarístico*. c. 1563. Óleo sobre  
tabla. Museo de Bellas Artes. Valencia.

No sólo el hecho citado de que Ayala en su tratado se interesara en la vuelta a la cordura en el mundo del arte es significativo, sino también que en posteriores concilios ecuménicos, y no sólo provinciales, se hablara de cómo debía de ser éste; tanto es así que en el pasado siglo, el Concilio Vaticano II volvió a incidir en este tema. En él se estudia cómo el arte contribuye en gran manera a clarificar la devoción popular a la que procura dar apariencia bella e inteligible. A su vez trata de continuar eliminando todos los aspectos no ortodoxos que esta devoción popular

---

*hermetisme ideològic, agreujat a més per la crisi de 1568 i per l'anomenat viratge polític de Felip II. A partir de 1530, s'inicia un progressiu procés d'impermeabilització intel·lectual. La Inquisició valenciana comença a revisar el consum literari i hi aplica unes mesures de gran severitat. S'entronca en el clima de permissivitat que fins aquell moment s'havia mantingut davant l'actitud erasmiana, i comença una forta radicalització de les posicions i ofertes més tradicionals. I també apareix ara la pragmàtica del rei que prohibeix estudiar en universitats estrangeres, excepció feta de l'ortodoxa i filotrentina de Bolonya" COMPANYY, X., L'art i els artistes al país valencià modern (1440-1600). pp. 78-79.*

contenga (paganismo o idolatría).<sup>172</sup> Valga este apunte como conclusión a la preocupación por el tema de la corrección artística que tanto preocupó en la Edad Moderna, que tuvo una plasmación, si bien precipitada, en el Concilio estudiado; y que seguirá latente durante bastantes siglos de nuestra historia.

## 2.2. LOS CONCILIOS PROVINCIALES

Tan importante para nuestra investigación serán los textos de los Concilios provinciales como el propio Trento, ya que veremos en ellos la citada concreción de las ideas, así como aportación de algunos aspectos, que por las necesidades propias de las diócesis tuvieron que añadirse. Éstos, por mandato papal, debían celebrarse por parte del Obispo de modo periódico y regular para evitar la perversión de costumbres de los fieles.<sup>173</sup>

Fueron utilizados por Felipe II para ejercer un control sobre las diócesis. Fue él mismo el encargado de admitir la celebración en su territorio de cada uno de ellos. Conocido es el caso del convocado en Barcelona el 4 de octubre de 1564, que se prohibió por no haberse solicitado consentimiento previo.<sup>174</sup> Es interesante esta postura del monarca que, por una parte, quería una aplicación rigurosa y rápida de las

---

<sup>172</sup> Algunos de los artículos que han estudiado el tema de las imágenes desde sus orígenes hasta el Concilio Vaticano II han sido: AZCÁRATE, J. M., “El arte al servicio de las devociones del pueblo cristiano” en *Arte sacro y Concilio Vaticano II*. León: Junta Nacional Asesora de Arte Sacro. 1965. HORNEDO, R. M., “Algunas reflexiones histórico-teológicas acerca del culto de las imágenes” 1965. PLAZAOLA, J., “Inmanencia y trascendencia en la iconografía” 1965. WATTENBERG, F., “Las imágenes de culto y el pueblo cristiano” 1965.

<sup>173</sup> “La calamidad de los tiempos, y la malignidad de las herejías que van tomando cuerpo, obligan a que nada se omita de cuanto parezca puede conducir a la edificación de los fieles y al socorro de la fe católica. En consecuencia, pues, manda el santo Concilio a los Patriarcas, Primados, Arzobispos, Obispos y demás personas que por derecho, o por costumbre deben asistir a los concilios provinciales, que en el primer sínodo provincial que se celebre después que se acabe el presente Concilio, admitan públicamente todas y cada una de las cosas que se han definido y establecido en él; y además de esto prometan y profesen verdadera obediencia al sumo Pontífice Romano; y detesten públicamente, y al mismo tiempo anatematicen todas las herejías condenadas por los sagrados cánones y concilios generales, y en especial por este general de Trento. Observen también en adelante de necesidad esto mismo todas las personas que sean promovidas a Patriarcas, Arzobispos y Obispos, en el primer concilio provincial a que concurran.” “Sobre la Reforma”, Capítulo II, Sesión V. *Sacrosanto, ecuménico y general Concilio de Trento*.

<sup>174</sup> Sobre el tema del Concilio provincial de Barcelona véase: FERNÁNDEZ TERRICABRAS, I., *Felipe II y el clero secular: la aplicación del Concilio de Trento*. 2000. pp. 124-125.

recomendaciones trentinas, pero a la vez, no le importaba detener su avance si se le escapaba algún aspecto. De todas maneras, la mayoría de los preladados hispánicos estaban por la labor de aceptar y convocar rápidamente estas reuniones provinciales para ratificar su poder en el territorio que les correspondía. De hecho, Martín Pérez de Ayala, arzobispo de Valencia, creía que debían ser eliminados todos los obstáculos que impidieran su ejecución, como la actitud de alguna orden religiosa, alegando cualquier exención (fuera en el tema de la confesión, predicación, administración de sacramentos, fundaciones o aniversarios) o las dispensas e inhibiciones otorgadas en Roma, que permitieron desobedecer las prescripciones provinciales con una simple apelación o solicitud de exención. De hecho, pidió al propio monarca que obtuviera de la Santa Sede el permiso de no aceptar apelaciones a lo establecido en tales concilios provinciales, no sólo porque a ellos también les asiste el Espíritu Santo, sino porque “por la mayor parte más son pretextos y encubiertos de desobediencias e insolencias que no remedios de agraviados, como la experiencia lo muestra en todos los tribunales”.<sup>175</sup> Incluso pidió al monarca que cesaran los recursos ante los tribunales regios, finalizando, de un modo ciertamente taxativo que “si no se remueven estos obstáculos tras los primeros concilios, concluye, más valdrá no celebrar ningún otro en adelante.”<sup>176</sup>

Estos problemas anotados por Ayala no terminaron de resolverse. Por lo que vemos como, poco a poco, estos concilios comenzaron a caer en decadencia. Desde Roma se exigió una revisión y aprobación de cada una de las decisiones tomadas en ellos, con el fin de prohibir cualquier asunto que se aparte de la ortodoxia. Los metropolitanos vieron reducido su campo de actuación, sintiéndose vigilados y cohibidos por organismos como la Inquisición. Los cabildos catedralicios también opusieron el mayor número de trabas imaginables en Roma y en el Consejo Real que el monarca no supo o quiso resolver. Finalmente, los obispos prefirieron dejar de celebrar estas reuniones antes que verse expuestos a continuos pleitos o conflictos. Tanto es así, que sólo la diócesis Tarraconense, tras la celebración del concilio de 1565, continuó el mandato trentino de convocarlos cada tres años, realizándose nueve entre 1567 y 1589 y uno cada quinquenio hasta 1757, salvo en periodo

<sup>175</sup> La actitud de Pérez de Ayala es estudiada también por el mismo autor, en la obra anteriormente citada, en este caso en las página 127, de donde se han extraído las citas.

<sup>176</sup> *Ibidem.* p. 127.

bélico.<sup>177</sup> En la actualidad se siguen los decretos de derecho canónico de 1917 en los que se indica que deben convocarse sin licencia papal por parte del Metropolitano o sufragáneo más antiguo cada veinte años, por lo menos.<sup>178</sup>

Todo ello no quiere decir que los obispos se desocuparan de su rebaño, sino que centraron su atención en la convocatoria de los sínodos diocesanos, que les permitían conseguir sus objetivos de un modo más fácil. De hecho, y como veremos en el epígrafe posterior, en las cincuenta y tres diócesis hispanas, entre 1564 y 1598, tuvieron lugar, nada más y nada menos, que 128 sínodos; siendo las catalanas, valencianas y orensanas las más prolíficas.

En el arco temporal que comprende nuestra investigación, sólo se celebró un Concilio provincial en la Archidiócesis valenciana. Éste fue convocado por el anteriormente citado arzobispo Martín Pérez de Ayala el 18 de agosto de 1565,<sup>179</sup> aunque no llegó a celebrarse hasta el 11 de noviembre debido a que éste se encontraba en Segovia y su llegada a Valencia se retrasó por su enfermedad, de la que se disculpa en las primeras líneas del texto, ante la tristeza de no poder seguir más rápidamente los mandatos de Trento.

Fueron un total de cinco sesiones (la primera, como se señaló, comenzó el 11 de noviembre, la segunda el 9 de diciembre, la tercera el 21 del mismo mes, mientras que la cuarta tuvo inicio ya en el 1566, el 22 de enero y la última el 24 de febrero), imprimiéndose el texto definitivo el 4 de noviembre de 1567, después de que fuera devuelto con la aprobación romana con algunas correcciones y supresiones, como el hecho de eliminar el término “santo” que titulaba el escrito.

---

<sup>177</sup> Un estudio detallado del desuso en que caen los Concilios provinciales puede encontrarse en: FERNÁNDEZ COLLADO, A., “Los Concilios Provinciales toledanos del siglo XVI y su temática reformadora” en VILLENA ESPINOSA, R. (Coord.), *Ensayos humanísticos: Homenaje al profesor Luis Lorente Toledo*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla la Mancha. 1997. p. 137 y ss. Y en FERNÁNDEZ TERRICABRAS, I., *Felipe II y el clero secular: la aplicación del Concilio de Trento*. 2000. pp. 149 y ss.

<sup>178</sup> Vid: SARAIVA, C., “Repercusión en España del decreto del Concilio de Trento sobre imágenes” 1960. p. 134.

<sup>179</sup> La edición utilizada en este trabajo ha sido: “El Concilio Provincial de Valencia de 1565” en *Colección de cánones de todos los concilios de la Iglesia de España y de América*. Recopilados por Juan Tejada y Ramiro. Tomo V. Madrid: Imp. De A: Santa Coloma. 1861.

Para algunos investigadores, como Gutiérrez de Ceballos, fue éste el más estricto de todos los celebrados en territorio hispánico.<sup>180</sup>

Esta actitud de obediencia a Trento por parte de Ayala también la podemos encontrar en los primeros párrafos del texto:

“Este concilio, como todos los provinciales que por entonces se celebraron en España, tuvo por principal objeto admitir el ecuménico Tridentino; sin que por eso dejaran de establecerse en ellos muchas cosas relativas á la mejor disciplina eclesiástica. El actual es uno de los más distinguidos [...] conforme tambien á la norma del concilio de Trento, ha creído ante todo deber poner el símbolo de fe de la Santa Iglesia Romana; el que de todo corazón confiesa, admira y abraza este sínodo: cuya profesión es la siguiente. [...] Por lo tanto, este concilio, lo primero que hace es, recibir pública é íntegramente, y decretar que se observe con escrupulosidad, tanto definió y estableció el sacrosanto de Trento. También promete, profesa y rinde verdadera obediencia al Sumo Pontífice; y detesta y anatematiza públicamente todas las herejías condenadas por los sagrados cánones y concilios generales y en especial este santo de Trento.”<sup>181</sup>

Además de este hecho significativo, otro de los aspectos que nos llama la atención es el énfasis que pone en la labor pastoral de los obispos y en sus responsabilidades como piedra angular de la reforma. En dos sesiones se ocupa de ellos, en la tercera, del 21 de diciembre de 1565<sup>182</sup> y en la cuarta, a finales de enero de 1566.<sup>183</sup> Con ello, Ayala quiere ratificar su poder así como advertir a los que están

---

<sup>180</sup> GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, A. R., “La repercusión en España del decreto del Concilio de Trento acerca de las imágenes sagradas y las censuras al Greco” en *Studies in the history of Art*. Volumen 13. Washington: National Gallery. 1984 p. 156.

<sup>181</sup> “El Concilio Provincial de Valencia de 1565” en *Colección de cánones de todos los concilios de la Iglesia de España y de América*.

<sup>182</sup> “Habiendo el Espíritu Santo constituido en la iglesia á los obispos como en atalayas para inspeccionar á los que con doctrina y saludables institutos apacentaran y gobernasen la iglesia que Cristo adquirió con su sangre.” *Ibidem*. p. 284.

<sup>183</sup> “Como que tanto los obispos en los monasterios que les están sujetos, ó encargados especialmente, como los abades, generales y otros superiores de las órdenes, deben poner en ejecución los estatutos Tridentinos que hablan de los regulares, hombres o mugeres, de modo que la negligencia de los obispos la suplan y castiguen los concilios provinciales; y la de los regulares, los capítulos provinciales y generales, y en defecto de estos últimos los concilios provinciales deberán poner remedio por diputación de algunos del mismo orden. Por lo tanto, el sínodo de esta provincia, exhorta en el Señor á los obispos, abades, generales y otros superiores de órdenes, que si en algunos monasterios de hombre o mugeres sujetos á ellos, no se observare, qual se debe, la antigua y regular disciplina, restauren y pongan en ejecución, según su prudencia, todos los estatutos Tridentinos acerca de los regulares. Los obispos que no observaren este decreto en los monasterios sujetos á ellos, pagarán doscientos ducados de multa, y respecto á los superiores de regulares si faltaren en esto, y no

bajo su protección que deben seguir los preceptos que se vayan dictaminando al respecto.

Dos aspectos referidos a las imágenes, y sin ser decreto dedicado exclusivamente a ellas; se nos presentan en este concilio como novedad ante Trento. Si allí el tema de las reliquias era estudiado conjuntamente con el de las representaciones artísticas, en el caso valenciano tiene todo un apartado dedicado sólo a ellas, una sesión antes, en la cuarta, el 22 de enero de 1566; a través de la cual podemos conocer algunos aspectos de la religiosidad popular habituales en la archidiócesis, como sería el de medir las imágenes de los santos con hilos para llevarlos a los enfermos y otras prácticas supersticiosas.<sup>184</sup>

El segundo de ellos, se refiere a las imágenes de las cofradías. Éstas agrupaciones de feligreses solían tener en sus casas o locales representaciones artísticas a las que rendían culto, pero no siempre lo hacían de modo canónico, cayendo en peligro de idolatría; ni las tenían en lugares decentes y bien cuidadas, por lo que el Concilio, para evitar cualquier problema en su veneración decidió dedicar un decreto a éstas para su control.<sup>185</sup>

Pero para nuestro cometido, fue la disposición IX de la quinta sesión del 24 de febrero de 1566 la que mayor interés nos presenta. El texto de la misma reza lo siguiente:

---

reformaren sus monasterios con arreglo al concilio de Trento, será castigada y suplida su negligencia según la constitución del mismo concilio.” *Ibidem*. p. 304.

<sup>184</sup> “*Que no se abuse de las reliquias de los santos para sacar dinero de los santos para sacar dinero.* Como que algunos para sacar dinero abusan con mucho escándalo de las reliquias de los santos, á las que con razon debemos honrar y venerar; insiendiendo tambien el sínodo en el decreto del concilio Tridentino, en que se estatuyó que debía alejarse todo lucro torpe es la veneracion de las reliquias; manda, bajo pena de excomuni3n, que en los templos, aunque sean de monasterios, no se saquen las reliquias de los santos fuera del altar, y que se coloquen en sitio donde el pueblo eche limosnas. [...] y como que debe prohibirse quanto huela á superstici3n, ordena, que nadie mida las imágenes de los santos con hilos ó cualquiera otra cosa, para llevar las medidas á los enfermos, ni se den á estos las hostias en que suelen escribirse algunas cosas; pues todo esto respira superstici3n.” *Ibidem*. p. 300.

<sup>185</sup> “*De las imágenes de las cofradías.* Como que algunos parece que hacen uso de sus casas privadas como si fueran templos sagrados, y esto no sea conveniente, manda el sínodo, que las imágenes de las cofradías de que suelen usar los hermanos en sus solemnidades y funerales, no se conserven en las casas particulares, como no se dentro de urnas, y en un sitio honesto y decente. Y quando hubiere que llevarlas á funerales, ó para otras cosas, condúzcanse dentro de las mismas urnas y con decencia; pero sin pompa.” *Ibidem*. p. 308.

*“Que se pinten y esculpan con decencia las imágenes de los santos. Conviene que las imágenes de los santos, que con razon se colocan en las iglesias para culto de ellos y enseñanza del pueblo, estén tan decentes y honestas, que ni puedan servir de ofensa, ni degeneren en mal lo que se instituyó con buen fin. Por lo cual, y siguiendo las huellas del concilio Tridentino, manda el sínodo, bajo pena de excomuni3n, que ninguno pinte imágenes de santos con belleza provocativa, ni con trages lascivos y deshonestos, sino de manera que nos manifiesten la santidad de aquellos á quienes representan. Y si hubiere algunas imágenes pintadas indecorosamente, ó esculturas deshonestas, y en especial en los templos, manda severamente á los párrocos y á sus vicarios, que cuanto antes las quiten”*<sup>186</sup>

En este texto encontramos gran cantidad de ideas importantes para el análisis de la pintura española de los siglos XVI y XVII. En primer lugar, ratifica el valor didáctico del arte, como adoctrinador del pueblo, por lo que la rectitud y decencia de las obras debe de ser manifiesta para la enseñanza de dogmas verdaderos; de ahí que se critiquen las imágenes lascivas o de belleza provocativa que pueden inducir más al pecado que a la oración. Es decir, se busca el decoro. Este concepto, que nace con el significado de “adecuación al fin”, pronto irá tomando connotaciones diversas a medida que vaya siendo apropiado por las élites religiosas. Como señala Martínez Burgos, va sufriendo una evolución de la que nace reinventado. Esta investigadora nos aporta una historia del mismo. Nos indica que de “tener una acepción completamente estética pasa a convertirse en una categoría moral, en cuyo nombre la Iglesia despliega una retórica encaminada a depurar hábitos y costumbres.”<sup>187</sup> No está de acuerdo con las teorías de Anthony Blunt, que atribuyen al Concilio de Trento el origen del cambio debido a una reinterpretación de los tratadistas de la reforma, como fueron Gilio, Borromeo o Paleotti. Defiende que el primero que lo utiliza con un sentido moral fue Zwinglio al reprobar muchas de las imágenes que la Iglesia permitía, en las que se exhibían no ya posturas indecorosas, sino partes propiamente indecorosas; aunque el reformador suizo no lo hace con la misma intencionalidad que los tratadista citados, ya que realiza este cambio semántico para una defensa del concepto de “divino” para que no se volviera trivial al mezclarlo con aquellas imágenes que, precisamente por su carga popular,

<sup>186</sup> *Ibidem.* p. 308.

<sup>187</sup> MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., “El decoro. La invención de un concepto y su proyección artística” en *Espacio, Tiempo y Forma*. Número 2. Historia del Arte. Madrid: UNED. 1998. p. 92.

resultaban carentes de toda espiritualidad.<sup>188</sup> Concluye afirmando que fue la Iglesia a través de sus hombres, la que conforma y da cuerpo a la nueva teoría del *decorum*, puesto que de ser algo profano y estético ha pasado a revestirse de significados religiosos y didácticos que pertenecen más a la religión que al arte.<sup>189</sup> Gutiérrez de Ceballos también comparte esta visió del término, que en Trento no subrayaba exclusivamente la dignidad de la imagen sagrada, totalmente diferente de la profana, sino también su propiedad o adecuación a la verdad histórica ya que deseaba terminar con las leyendas apócrifas de la vida de Cristo, de la Virgen y de los santos para no dar pretexto a los protestantes de ridiculizar el culto católico a las imágenes.<sup>190</sup> Por tanto, vemos como la inclusión de este vocablo en el texto valenciano no es baladí, responde a una necesidad concreta de la Iglesia, una defensa de sus dogmas frente ataques y la búsqueda de la ortodoxia en el arte.

Resulta también significativo como se le otorga, en este caso, el poder a los párrocos. Si en Trento, la curia delegaba el control del arte a los obispos, éstos, a su vez, lo comparten con los sacerdotes o vicarios ya que éstos estaban más en contacto con el pueblo; si bien, no cayeron en la cuenta que la mala instrucción de los mismos y el desconocimiento que poseían con respecto a los dogmas los convertía en partícipes de actos de superstición acompañando a sus feligreses.<sup>191</sup>

---

<sup>188</sup> *Ibidem.* p. 92.

<sup>189</sup> *Ibidem.* p. 93. Estas ideas las completa en otras publicaciones como: MARTÍNEZ BURGOS GARCÍA, P., “El Greco y Toledo: los cuadros de devoción en el marco espiritual de la Contrarreforma” en *Boletín de Arte*. Málaga: Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Málaga. Número 24. 2004 o MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., *Ídolos e imágenes. La controversia en el siglo XVI español*. p. 245 y ss.

<sup>190</sup> GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, A. R., “Iconografía y Contrarreforma: a propósito de algunas pinturas de Zurbarán” en *Cuadernos de arte e iconografía*. Tomo 2. Número 4. Madrid: Fundación universitaria española. 1989. p. 111 y ss. Otros autores que hablan de ello en el ámbito hispánico son: CAÑEDO- ARGÜELLES, C., *Arte y teoría. La Contrarreforma y España*. Oviedo: Servicio de publicaciones de la Universidad de Oviedo. 1982. pp. 65- 73. ANTONIO, T. de, “Coleccionismo, devoción y contrarreforma. Felipe II: coleccionista de pintura religiosa” *Felipe II. Un monarca y su época. Un príncipe del Renacimiento*. Exposición comisariada por Fernando Checa Cremades. Museo Nacional del Prado. (13 de Octubre de 1998- 10 de Enero de 1999). Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V. p. 136 y ss.

<sup>191</sup> Son muchos los textos que nos hablan de la malas costumbres e ignorancia de los sacerdotes en aquel momento. I. Miguel recoge como en la documentación “se señala como un escándalo la multitud de sacerdotes inútiles, ambiciosos e indignos. Se insiste en la grave responsabilidad del obispo en el campo vocacional: adecuada educación, selección de los candidatos, ordenación sólo de los necesarios e idóneos.” [MIGUEL GARCÍA, I., “El obispo y la práctica de la visita pastoral en el marco de la teología reformista.” 1999. p. 99.] También destaca el flagrante caso del párroco de la Valle de Alfandech, estudiado por Benitez Sánchez Blanco que desconocía los sacramentos y doctrinas cristianas: El objetivo inexcusable de estos preladados era la reforma del clero. Su preparación dejaba mucho que desear. Veamos un ejemplo: en 1570 el arzobispo Ribera realiza una inspección

Por su concreción sobre el tema de las imágenes, resumiendo en pocas palabras los decretos trentinos y añadiendo ciertas particularidades, el texto de este concilio ha sido puesto como ejemplo en numerosas publicaciones artísticas y de historia social.<sup>192</sup> Pero aún así, no debemos pensar que estas ideas son novedosas al respecto. La anteriormente citada Martínez Burgos trata de buscar los orígenes de estas teorías en los primeros concilios convocados a inicios de siglo que conforman el inicio de la Reforma en España, principalmente en el provincial de Toledo, celebrado en 1536 bajo la convocatoria del Cardenal Tavera (Toro, 1472- Toledo, 1545), considerado como uno de los propulsores del cambio social y religioso en la Península Ibérica. No anda muy desencaminada esta investigadora al atribuir el origen de la teoría artística hispánica a las recomendaciones de dicho Concilio, llegando a afirmar de modo taxativo que “Tavera, Silíceo, Ribera, García de Loaysa y Girón, Sandoval y Rojas, y un largo etcétera son un ejemplo de ese nuevo perfil en el que más que atender a la formulación plástica de la imagen, se centraron en el comportamiento de la sociedad respecto a esa imagen con el fin de erradicar de su culto la faceta más espectacular, supersticiosa y exaltada de la religiosidad vivida durante el siglo XVI. Todos ellos son, sin duda, el fruto de aquella semilla dejada por Tavera en 1536.”<sup>193</sup> Tal vez sea una exageración marcar sólo a Tavera como la semilla, ya que, como se ha visto, la preocupación sobre el tema de las imágenes está

---

sobre las parroquias de la Vall de Alfandech [...] El caso más extremo es el de fray Miguel Pedrós, de más de 70 años y rector de Tavernes desde hace 10 años; según el examen a que le somete el arzobispo, no tiene muy claro el concepto de sacramento, de los que sólo conoce tres –bautismo, extremaunción y “unción”-, la doctrina cristiana ‘dixo que no la sabe sino por un libro’, algunos artículos de la fe se le habían olvidado y tampoco parece que supiera los mandamientos de la Iglesia” BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R., “La Contrarreforma” en *La Iglesia Valenciana en su Historia*. Catálogo de la exposición “La Luz de las Imágenes” celebrada en la Catedral de Valencia del 4 de febrero al 30 de junio de 1999. Valencia: Generalitat Valenciana y Arzobispado de Valencia. 1999. p. 206. Para conocer mejor cómo debían ser los párrocos según la documentación tridentina véase: MEERSSEMAN, G. G., “Il tipo ideale di parroco secondo la riforma tridentina nelle sue fonti letterarie” en *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del convegno storico internazionale*. Herder: Roma. 1965.

<sup>192</sup> Caben destacar: CÁRCEL ORTÍ, V., “La Archidiócesis de Valencia en tiempos de San Luis Bertrán. (Reforma del clero valentino en el siglo XVI)” en *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550- 1600)*. *Actas del II Simposio de Teología Histórica*. (20- 22 de abril de 1982). Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1983. COMPANY, X., *L’art i els artistes al País Valencià modern (1440-1600)*. 1991. p. 148. MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., *Ídolos e imágenes. La controversia en el siglo XVI español*. 1990. p. 274. También SARAVIA, C., “Repercusión en España del decreto del Concilio de Trento sobre imágenes.” 1960 y FALOMIR FAUS, M., *La pintura y los pintores en la Valencia del Renacimiento. (1472- 1620)* 1994.

<sup>193</sup> MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., “Origen de la teoría artística de la Contrarreforma. El Cardenal Tavera y el Concilio Provincial de Toledo de 1536” en VILLENA ESPINOSA, R. (Coord.), *Ensayos humanísticos: Homenaje al profesor Luis Lorente Toledo*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla la Mancha. 1997. p. 299.

latente en la sociedad desde muy antiguo<sup>194</sup> y no es una novedad aludir a él en los concilios, aunque tal vez sí el modo en que lo hace.<sup>195</sup>

En cuanto a la posible aplicación del concilio valenciano entre los artistas de la zona, decir que nos encontramos con el mismo problema que cuando hablamos de Trento. Es difícil cuantificar en qué proporción fueron estos eventos eclesiásticos los que produjeron el cambio o si hay que hablar más del papel de los mecenas. Algunos investigadores se atrevieron a afirmar que sí que tuvo un efecto positivo sobre los pintores o escultores.<sup>196</sup> Personalmente creo que algún influjo hubo de ejercer en la práctica artística, pero iconográficamente no encontramos ningún cambio, ni tampoco en el modo de pintar. Ni hay denuncias antes ni después de imágenes indecorosas y lascivas; los cuadros parten de un ideal de belleza de ascendencia italiana, a inicios de siglo y hasta la llegada de los pintores manieristas o del Patriarca, todo ello con sumo regusto neoplatónico que en ningún caso atenta contra estos preceptos. Por tanto, la docilidad de los artistas antes y después de Trento, así como su devoción (debemos de recordar que el propio Joanes antes de pintar acudía

---

<sup>194</sup> Ella misma advierte de este hecho al analizar el texto conciliar: “Pero en el texto de Tavera se desprende otra de las funciones que se le reconoce a la imagen: la pedagógica. Hay que evitar abusos para que no conduzcan a errores. Esta sería por tanto, la segunda premisa que aporta Tavera a la teoría de la Contrarreforma. La imagen se legitima desde el momento en el que sirve de *Biblia Pauperum*. No es una novedad en el discurso eclesiástico. Desde los primeros ataques que se le hacen a la Iglesia para adorar ídolos y permitir la iconoclastia, se admite el aserto de que más vale una imagen que mil palabras, favoreciendo una vez más, insistimos, el sentido de la vista por encima de cualquier otro” *Ibidem*. p. 290.

<sup>195</sup> “Fol. V. Que no se pinten imágenes sin que sea examinada la pintura por nuestros vicarios o visitadores ni se atavien en el altar deshonestamente o cuando se sacaren en las procesiones. Deseando apartar de la Iglesia de Dios todas las cosas que sean causa u ocasión de indevoción y de otros inconvenientes que en las personas simples suelen causar errores como son abusiones de pinturas e indecencias de imágenes. S. S. A. Instituímos y mandamos que en ninguna iglesia de nuestra diócesis se pinten historias de santos...sin que primero sea hecho relación de ello a nuestro vicario o visitador, para que vean y examinen si convienen que se pinten allí, y mandamos que las historias...que hallaren apócrifas, mal o indecentemente pintadas las hagan quitar...y pongan en su lugar otras como convenga a la devoción...y así mismo las imágenes que hallaren que no estan honesta o decentemente ataviadas –en los altares o las que se sacan en procesiones- las hagan poner decentemente y donde hubiera aparejo procuren hacerlas todas de bulto para que puedan estar sin ponerles otras vestiduras.” Cfr. *Ibidem*. p. 289.

<sup>196</sup> Company Climent opina que, por culpa o gracias al Concilio se produjo “*un art de temàtica monocroma amb tot el que comporta per a la llibertat i l’amplitud expressives dels nostres pintors. Tot, d’alguna manera, esdevindrà repetitiu i extremamen controlat pel que fa a possibles desviacions iconogràfiques.*” COMPANYY, X., *L’art i els artistes al País Valencià modern (1440-1600)*. 1991. p. 149. O Falomir, basándose en López Rey que lo que “Pedía [el concilio] a las imágenes religiosas no debió encontrar grandes obstáculos para su aplicación en el medio pictórico valenciano, de por sí lo suficiente ortodoxo (recuérdese que son los años de Juanes quien, de Pacheco a Palomino pasando por Jusepe Martínez, fue siempre ponderado como pintor devoto) para que López Rey lo definiera como contrarreformista *avant la lettre*” FALOMIR FAUS, M., *La pintura y los pintores en la Valencia del Renacimiento. (1472- 1620)*. 1994. p. 98.

a confesarse para estar puro y poder plasmar la verdadera belleza de la imagen) fueron fundamentales para conseguir una pintura correcta, siguiendo los postulados trentinos y conciliares valenciano; aunque no por ello debemos quitarle el valor normativizador o la información sobre la religiosidad popular que las líneas citadas nos aportan.

Más allá del arte, encontramos un aspecto muy importante del que se hace cargo Ayala en su texto. Buen conocedor de problema morisco, tras su paso por la diócesis de Guadix, decide poner también alguna cláusula sobre cómo debe comportarse dicho colectivo de recientemente convertidos.<sup>197</sup> Busca la corrección de costumbres así como la no falsedad de su bautismo, dos de los problemas que mayor inestabilidad social provocaban en el seno de la archidiócesis.<sup>198</sup> Esta acción coincide también con la publicación de su catecismo en lengua árabe y castellana, del que hablaremos en capítulos sucesivos.

Así pues, en el texto del Concilio analizado podemos encontrar una plasmación y concretización de los postulados trentinos, matizada y adaptada a las necesidades del pueblo valenciano así como a las particularidades sociales que lo caracterizaban. Esta normativa fue aún más controlada a través de los Sínodos diocesanos, que fueron convocados con mayor frecuencia durante el periodo que abarca nuestra investigación.

---

<sup>197</sup> “*Que los recién convertidos á la fe no observen los ritos mahometanos. Prohibe el sínodo á todos lo recién convertidos a la fe en esta provincia, que observen los ayunos, fiestas ó cualesquier otros ritos de la secta mahometana; y en especial, que en los matrimonios no canten en loor de Mahoma, sobre todo las zambras y leilas; siendo castigados severamente los contraventores según la cualidad del delito. Y bajo la multa de dos libras mandamos á los ejecutores de justicia, que prohiban estas ceremonias mahometanas, ó las denuncien al ordinario.*” *Concilio Provincial de Valencia*. 1565. p. 280.

<sup>198</sup> El hecho de incluir algún canon o disposición dedicada a la comunidad morisca no es una novedad. En todos los obispados en los que hubo ese problema se incidirá en sus concilios en el mal comportamiento de los cristianos nuevos. Por ejemplo, en el caso del toledano de 1582, estudiado por Fernández Collado se exhorta a los obispos y párrocos a cuidar con suma delicadeza su instrucción y crecimiento en la fe. Obliga a que cada párroco lleve una lista de los feligreses neófitos que pasen de cinco años de edad, siervos o libres; a que controle si acuden a misa los domingos y fiestas de guardar; se dedicará a su enseñanza por medios de catecismos y les prohibirá hablar en árabe, no sea que ese idioma les traiga a la memoria el origen de su linaje y de su antigua secta. Con respecto a los sacramentos, se les administrarán los más comunes, pero no la Eucaristía, la cual se otorgará con mucho tiento, y después de un examen muy escrupuloso, sólo a quienes los vicarios de la diócesis estimen que están bien preparados. Vid. FERNÁNDEZ COLLADO, A., “Los Concilios Provinciales toledanos del siglo XVI y su temática reformadora” 1997. pp. 147-148.

### 2. 3. LOS SÍNODOS DIOCESANOS

También mandó Trento la convocatoria de sínodos diocesanos de modo trienal, como complemento a los concilios citados anteriormente. Saravia nos los define como una reunión del obispo con alguno de los miembros del clero, a fin de tratar únicamente las cosas concernientes a las necesidades o utilidades particulares del clero y pueblo de la diócesis. Éstos son un medio privilegiado de gobierno y de reforma. Los obispos tuvieron muchos menos problemas en su realización, no dependieron de altas instancias y pudieron llevar mejor el gobierno de los territorios a su cargo.<sup>199</sup> Por ello, es la fuente más indicada para conocer el magisterio de cada prelado desde su cargo, ver qué ideología desarrolló, con qué severidad aplicó Trento, si se avanzó a él, si prestaba atención al tema de las imágenes, etc.

Curiosamente, no ha sido hasta finales del siglo pasado<sup>200</sup> cuando se comenzó a mostrar un gran interés por estos textos desde el punto de vista artístico, porque habían sido infravalorados frente a otras fuentes más llamativas, al menos a simple vista, como los tratados pictóricos o arquitectónicos.<sup>201</sup> Pero, en nuestro caso,

<sup>199</sup> SARAVIA, C., “Repercusión en España del decreto del Concilio de Trento sobre imágenes” 1960. p. 137.

<sup>200</sup> Por citar algunos de los estudios que utilizan las sinodales modernas como fuente, destacaremos: NADAL INIESTA, J., “Repercusiones del Concilio de Trento y la Contrarreforma en la ciudad de Murcia durante el siglo XVII: la reforma de la Catedral” en *La Multiculturalidad en las Artes y en la Arquitectura*. Tomo II. Las Palmas de Gran Canaria: Anroart Ediciones y Gobierno de Canarias. 2006; referido a la zona murciana. P. Martínez Burgos en la Sede Primada de España (MARTÍNEZ – BURGOS GARCÍA, P., *Ídolos e imágenes. La controversia en el siglo XVI español*. 1990), el estudio de las sinodales de Navarra de 1591, siendo cardenal Bernardo de Sandoval y Rojas (personalidad de gran importancia ya que mantiene contacto con artistas como Carducho, Cajés, Maíno, Tristán u Orrente) realizado por Ugalde Gorostiza (UGALDE GOROSTIZA, A. I., “Repercusiones del Concilio de Trento en la Iconografía de los Padres de la Iglesia en algunos monumentos del País Vasco” en *Cuadernos de Arte e Iconografía*. Tomo VI. Número 12. Madrid: Fundación universitaria española. 1993.), los estudios sobre la diócesis cordobesa de Urquizar Herrera (URQUIZAR HERRERA, A., *Historiadores y pintores. Historia de la historiografía de la pintura del siglo XVI en Córdoba*. 2001) o, por último, los de Polo Sánchez en su obra: *La escultura romanista y contrarreformista en Cantabria. (c. 1590-1660)*. Santander: Fundación Emilio Botín. 1994. p. 24 y ss. Incluso podemos señalar las colecciones dedicadas a compilar esta fuente, como la de Cantelar Rodríguez: *Colección sinodal Lamberto de Echevarría. Catálogos*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca. 1980.

<sup>201</sup> Gutiérrez de Ceballos critica este hecho de la siguiente manera: “La repercusión del Concilio de Trento en las artes se ha estudiado preferentemente por medio de los textos de escritores y tratadistas como el mencionado Sigüenza, Butrón, Carducho, Pacheco, Jusepe Martínez, etc. Deudores casi siempre de las ideas de comentaristas y exegetas extranjeros como Molanus, Gilio, Dolce, Pino, Possevino y, sobre todo, del cardenal Paleotti. Sin embargo apenas se ha prestado atención a otros

no sólo nos importan por esta información, sino también por la atención que ofrecen a la catequesis morisca. Habitualmente, éstos promueven la enseñanza de la doctrina cristiana, dan a conocer y contienen un catecismo o tratado de doctrina cristiana, incentivan su composición y publicación, y la de otros medios de enseñanza. Por lo cuál es interesante no estudiar esta fuente en sí misma sino en relación con los Concilios provinciales, las visitas pastorales, o como se ha indicado, con los propios catecismos, ya que algunos de ellos nacieron a causa de la necesidad diocesana expresada en uno de estos sínodos.

Justamente en nuestra archidiócesis es donde estas convocatorias tienen más éxito. Como señala Sánchez Herrero, entre 1551 y 1600 se celebraron 15 sínodos, lo que supone un porcentaje de 0.3 por año, lo que es bastante significativo.<sup>202</sup> Este hecho fue resaltado ya en siglos pasado. Villanueva, en su *Viaje literario a las Iglesias de España* escribió:

“No es inferior la gloria que se grangeó esta Iglesia con la multitud de sus Sínodos, celebrados en todo este tiempo, no solo desde que fue erigida en Metropolitana, el año 1492, sino también quando era sufragánea de la de Tarragona. A la ilustrada piedad con que en ellos se trataron los negocios eclesiásticos, debe esta ciudad el haberse mantenido pura en la religión, y haber conservado en las solemnidades eclesiásticas cierta majestad devotísima que convendría fuese general en todas las Diócesis”<sup>203</sup>

---

frentes no menos importantes, ya que ellos fueron los que determinaron los cauces jurídicos concretos para la aplicación en España del decreto conciliar sobre las imágenes: a saber, la doctrina del Santo Oficio sobre ese asunto, la opinión de los teólogos y moralistas y finalmente las directrices de los Concilios eclesiásticos provinciales y Sínodos diocesanos.” GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, A. R., “La repercusión en España del decreto del Concilio de Trento acerca de las imágenes sagradas y las censuras al Greco” en *Studies in the history of Art*. Volumen 13. Washington: National Gallery. 1984 pp. 153-154. Además, estudia qué podemos encontrar en ellas: “Se puede asegurar, por otra parte, que las Sinodales en España ponían el énfasis no tanto en la propiedad dogmática o en el decoro moral de las imágenes cuanto en su precisión histórica. Incluso cuando se refieren expresamente a la honestidad no lo hacen por regla general en el sentido de evitar desnudos inoportunos en las historias sagradas – de tan poca tradición en el arte español a diferencia del italiano- sino de desterrar adornos, aderezos y vestidos actuales en las representaciones de Cristo, de la Virgen y de los santos que harían confundir lo sacro con lo profano, lo santo con lo secular, produciendo de esta manera perplejidades en la sencilla piedad y devoción de los fieles.” *Ibidem*. p. 156.

<sup>202</sup> SÁNCHEZ HERRERO, J., “Los sínodos y la catequesis” en *Los sínodos diocesanos del Pueblo de Dios. Actas del V Simposio de Teología histórica*. Valencia: Facultad de Teología de San Vicente Ferrer. 1988. p. 164.

<sup>203</sup> VILLANUEVA, J. L., *Viaje literario a las Iglesias de España*. Madrid: Imprenta de Fortanet. Real Academia de Historia. Año MDCCCCII. [Edición facsímil digital de la Biblioteca de San Miguel de los Reyes de Valencia]

El primero en celebrarse en la época moderna fue el de Santo Tomás de Villanueva, comenzado el 12 de junio de 1548,<sup>204</sup> teniendo una duración de 15 días. Rompió la tendencia de descuido y absentismo episcopal al que había estado sometida la diócesis. Tras más de cien años sin gobierno ni fueros propios, Villanueva trató de reformar la Iglesia. De hecho, ésta aún se regía por los antiguos cánones de la provincial de Tarragona, como indica el texto de inicio del sínodo,<sup>205</sup> los cuales aún manda respetar. Fue una de sus primeras medidas para cambiar la situación. Partió de su propia experiencia, así como de las visitas realizadas para conocer el estado diocesano y proponer maneras de mejorarlo. Todo ello, unido a la fecha de la convocatoria, ha ocasionado que sea considerado como uno de los primeros sínodos pretridentinos, como una aplicación de las recomendaciones del Concilio antes del mismo, dentro de esta corriente reformista hispánica que siempre fue un poco por delante de Roma en algunos aspectos.<sup>206</sup>

En esta fuente no encontramos ninguna referencia al campo artístico. No era lo que más le importaba a Villanueva, tenía problemas más serios en su diócesis como el absentismo de los párrocos, el mal funcionamiento de las rectorías o el problema de las indulgencias. A este último caso le dedica el final de la sesión XXV. No le parecía bien que de esa limosna se hiciera cargo precisamente el confesor para destinarla a los fines piadosos o caritativos pertinentes, ya que los penitentes podrían creer que el confesor había impuesto tal satisfacción con el fin de lucrarse con ella. Por lo tanto, para evitar los abusos que se producían en las diócesis con ocasión de la propagación de indulgencias y gracias espirituales o de la petición de limosnas a favor de lugares píos, puso freno a estas costumbres abusivas.

---

<sup>204</sup> La edición consultada ha sido la de: PÉREZ DE HEREDIA Y VALLE, I., *Sínodos medievales de Valencia*. Roma: Publicaciones del Instituto español de Historia eclesiástica. 1994. pp. 370-387. Tenemos constancia de otras reediciones más antiguas aunque de más difícil acceso, como la que se conserva en la biblioteca del Convento de Santo Domingo de Valencia u otra, a modo de anexo, en el conocido Códice de los clavos del Archivo Metropolitano de Valencia.

<sup>205</sup> “*Cum Ecclesia nostra Valentina, antequam in metropolitanam apostolica esset auctoritate erecta, ecclesia Tarraconense suffraganea esset, ejusque constitutionibus uteretur.*” *Ibidem*. p. 371.

<sup>206</sup> Estas afirmaciones son vertidas por Pérez de Heredia en la introducción al texto sinodal (*Ibidem*. p. 371) o también por otros textos como: LLIN CHÁFER, A., *Santo Tomás de Villanueva. Fidelidad evangélica y renovación eclesial*. Madrid: Editorial Revista Agustiniiana. 1996. p. 206, LLIN CHÁFER, A., “El Sínodo diocesano de Santo Tomás de Villanueva” en *Revista Agustiniiana*. Número 81. Burgos: Agustinos de la Provincia de Castilla. 1985. y SEBASTIÁN IRANZO, V., “Las sinodales de Santo Tomás de Villanueva, exponente de la reforma pretridentina en Valencia” en *Anales del Centro de Cultura Valenciana*. Número 43. Valencia: Centro de Cultura Valenciana. 1959

También hizo especial atención al tema de los sacramentos, centrándose en bautismo, confirmación, penitencia y eucaristía. Este último tenía mucho que ver con el problema morisco. En el punto tres del sínodo critica que se bautizaran adultos sin recibir catequesis, con una pena de dos libras si no se cumplía.<sup>207</sup> Para ello puso gran interés en el catecismo y evangelización. Pedía el santo que se explicase a los niños todos los días la doctrina cristiana por medio de educadores graves, piadosos y honestos, que enseñaran buenas costumbres a los niños y aprendiesen a vivir piadosa y modestamente; sobre todo a los moriscos.<sup>208</sup>

Posterior al de Villanueva, fue el que realizara Martín Pérez de Ayala al poco tiempo de finalizar el Concilio Provincial.<sup>209</sup> Fue convocado el 25 de abril de 1566, celebrándose en dos sesiones (5 y 9 de mayo), donde se aprobaron veintiséis capítulos en la primera sesión y treinta y uno en la segunda. Trató de seguir la estela iniciada con la convocatoria del citado concilio y aplicando Trento a rajatabla.<sup>210</sup> Esto nos lleva a entender el arzobispado de Ayala como uno de los más cortos pero intensos de toda la época moderna. De hecho, en menos de dos años realiza diversas visitas pastorales, predica, celebra concilio y sínodo; además de añadir catorce nuevos mandatos para el régimen interno del Colegio de la Presentación creado por Villanueva.<sup>211</sup> A ello habría que añadir como su labor al frente de la diócesis sirvió de modelo para las vecinas. Un ejemplo claro lo tenemos en las constituciones

<sup>207</sup> PÉREZ DE HEREDIA Y VALLE, I., *Sínodos medievales de Valencia*. p. 373.

<sup>208</sup> “La piedad cristiana nos impele a procurar con la mayor atención que los convertidos recientemente a la fe, tengan la competente instrucción en dicha fe. Y por esto, con el consentimiento de dicho Sínodo, establecemos y mandamos que los rectores [...] pongan suma diligencia para que los niños de los nuevos cristianos sean bautizados y que sus hijos sean instruidos en la fe y doctrina cristiana todos los días, los adultos, en cambio, domingos y fiestas [...] y que se abstengan de las ceremonias de la infausta secta de Mahoma.” *Ibidem*. p. 380.

<sup>209</sup> La edición consultada se encuentra en: SAINZ DE AGUIRRE, J. *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae et novis orbis. Epistolarumque decretalium celebriorum necnon plurium monumentorum veterum ad illam spectantium*. Tomo V- VI. Roma- CICCCLV (*sic*). Ec typographia Anthony Fulgorii apud sanctum Eustachium. [Biblioteca de la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia.]

<sup>210</sup> *Merito igitur Sacro Sancta, Occumenica Tridentina Synodus instituit, ut preter Provincialia Concilia, quae tertio saltem quoque anno congreganda esse decrevit, Sinodi etiam Diocesanae Singulis annis habeantur; ut earum beneficio corrupti mores emendantur, boni, ac utiles conferantur, [...] renovatis per saepe Santissimis institutos. Divinus cultus indies accrescat. Cum igitur in Provinciali Concilio, quod nuper in hac Metropolitana Ecclesia celebratum fuit.* *Ibidem*. p. 463.

<sup>211</sup> Aunque dedicáramos un capítulo a la figura de Ayala, para más información de esta labor intensa que realiza véase: OLMOS CANALDA, E., *Los prelados valentinos*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1949. pp. 173-176.

sinodales de 1592 de Juan Bautista Pérez, obispo de Segorbe, que siguen, casi al pie de la letra, la ideología de Ayala.<sup>212</sup>

El texto sinodal es en sí un reflejo de su personalidad, cómo se preocupa por cada uno de los aspectos que más carencia presentaba en la diócesis, fuera la formación del clero, la autoridad episcopal o el tema morisco, no debiendo entender dicho sínodo como una mera repetición sistemática del concilio que le antecedió.<sup>213</sup> Él mismo en su autobiografía explicó como todo se sucedió sin ningún contratiempo, a pesar de su enfermedad: “no hubo en el Sínodo alguna discrepancia ni contradicción en cosa que determinase, que fue cierto merced y don del Espíritu Santo, y más que estando, como estuve impedido de los pies, nunca se dejó de trabajar.”<sup>214</sup>

El tema de las imágenes y del adoctrinamiento morisco no tiene gran relevancia en esta fuente, o al menos, no tanta como en el Concilio que ya estudiamos, sobre todo en el primero de los dos casos. Para conocer mejor su actitud ante el problema de los nuevamente convertidos, recurrimos al anterior sínodo que dirigió, en este caso, en la diócesis de Guadix.<sup>215</sup> En él insistió en la necesidad de predicar en árabe para una mejor comprensión de la doctrina<sup>216</sup> así como en elegir

---

<sup>212</sup> Para un estudio detallado del sínodo de Segorbe vid: SABORIT BADENES, P., “Aspectos pastorales y litúrgicos en la legislación sinodal segorbina” en *Los sínodos diocesanos del Pueblo de Dios. Actas del V Simposio de Teología Histórica*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1988.

<sup>213</sup> Benlloch Poveda defiende esta idea: “La gran cantidad de conceptos (y particularidades respecto al provincial) que aparecen como nuevos en el Sínodo, nos hace afirmar la importancia del mismo, y no, como se ha creído, una mera repetición del provincial” BENLLOCH POVEDA, A., “Sínodos valentinos y reforma a finales del siglo XVI” en *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550- 1600)*. Actas del II simposio de Teología Histórica. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1983. p. 175.

<sup>214</sup> PÉREZ DE AYALA, M., “Discurso de la vida del Ilustrísimo y reverentísimo Señor don Martín de Ayala, arzobispo de Valencia hasta nueva días antes que Dios Nuestro Señor le llevase consigo. Escrito por sí mismo” en SERRANO SANZ, M., *Autobiografías y memorias*. Madrid: Librería Editorial Bailly. 1905. p. 273.

<sup>215</sup> La edición utilizada para el estudio de este sínodo ha sido: PÉREZ DE AYALA, M., *Sínodo de la Diócesis de Guadix y de Baza*. Edición facsímil con estudio preliminar de Carlos Asenjo Sedano. Granada: Universidad de Granada. 1994.

<sup>216</sup> “Y tengan sermón en aravigo acerca de la doctrina y evangelio que ocurriere, no aviendo en todas las parrochias hombres doctos y aravigos que los puedan enseñar y esto hagan los prelados con interprete o pongan quien lo hagan porque nunca lo an tenido hasta nuestro tiempo, y es gran daño de las almas de los dichos nuevamente convertidos no haberlo.” *Ibidem*. Título primero, constitución segunda.”

buenos predicadores al respecto.<sup>217</sup> Además, para conseguir un buen control de la población, defendió la realización no sólo de visitas pastorales, sino de las realizadas por los propios sacerdotes a sus parroquias, que generasen informes que se enviaran al obispado para conocer el estado general del territorio.<sup>218</sup>

No quisiéramos extendernos en el estudio de esta fuente, de la que hablaremos en sucesivos capítulos en relación a los temas indicados; sino sólo demostrar el gran talante reformador del arzobispo, primero en su diócesis andaluza y, posteriormente, en Valencia. Preocupándose de un control férreo de la población y de sus costumbres.

Estas mismas inquietudes fueron compartidas por su sucesor, el Patriarca Ribera. Fue el que más sínodos realizó durante su mandato, un total de 7 con temáticas muy diversas, dependiendo de lo que urgía en cada momento, demostrando gran versatilidad en su gobierno. Algunos autores opinan que tuvo una labor de sistematización de la ideología contrarreformista.<sup>219</sup>

Al igual que hiciera sus predecesores, él prefirió conocer bien el estado de la diócesis antes de convocar sínodo. Quería ver la situación exacta, el nivel de

---

<sup>217</sup> “Que los curas prediquen y declaren el sancto evangelio [...] la necessidad que el género humano (por el peccado) tuvo de redemptor que fuesse Dios y hombre, y predicar esso mesmo la divinidad de Jesu Christo nuestro señor y el misterio del sacramento del altar, y utilidades y necesidad de la confesión vocal y sancta comunión a sus tiempos, acomodandose con discreción (en lo que sobre esto dixeren) a la capacidad de los oyentes, porque éstos son los artículos en que estos nuevos christianos más estropeían y menos suelen creer y tienen más necessidad de ser informados.” *Ibidem*. Título primero, constitución primera.

<sup>218</sup> “Que los curas vengan dos vezes cada año, una la cuaresma y otra en fin de octubre a dar relacion al prelado de lo que ay que remediar en sus pueblos o parrochias.” *Ibidem*. Título cuarto, constitución décimo primera. Continúa en el título octavo, constitución primera: “Que las visitaciones se hagan cada triennio una vez. Según la disposición de los sacros canones, los prelados son obligados a hazer visitación alomenos de dos en dos años, y aunque antiguamente se hazia con mas frecuencia, parece que esta bien moderado assi, y pensadas las circunstancias de los tiempos y que enesta nuestra ciocesis (como este quasi toda poblada de nuevamente convertidos) no son de tanto fructo las visitas como desseamos, aunque toda via se haze algun provecho, assi en el predicarles la doctrina evangelica, como en la corrección de algunos peccados y en conservar la disciplina Eclesiástica (que cierto se perderia si los ojos del propio pastor no anduviesen sobrilla.)”

<sup>219</sup> “La contrarreforma en Valencia no tenía sentido porque había sido una auténtica reforma todo el siglo XVI, sin embargo la multitud de legislación y mandatos necesitaba una mejor sistematización. Será signo de los nuevos sínodos esta pretensión, de tal forma que podemos ver un interés codificador que se adelantaría a las corrientes europeas al respecto.” BENLLOCH POVEDA, A., “Sínodos valentinos y contrarreforma durante el siglo XVII” en *Confrontación de la teología y la cultura. Actas del II Simposio de Teología Histórica* (7 al 9 de Mayo de 1984). Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. Serie Valentina. 1984. p. 202.

corrupción de costumbres, si tras la sinodal anterior había mejorado o si, por el contrario, debía seguir haciendo hincapié en el tema.

El primero que convocó fue celebrado en 1578,<sup>220</sup> el segundo de ellos 1584, el tercero en 1590,<sup>221</sup> en el mismo año que realizaría también el cuarto.<sup>222</sup> El quinto se celebró en 1594,<sup>223</sup> del sexto no conocemos la fecha exacta, ya que ninguna de las fuentes consultadas lo anota, pero sería en los últimos años de la década de 1590,<sup>224</sup> y el último del año 1600.<sup>225</sup>

Es interesante como el Patriarca se preocupó de los más mínimos detalles. Por ejemplo, gracias a su legislación del segundo sínodo, en su decreto X, se impuso la obligación de que cada parroquia, por pequeña que fuera, tuviera su archivo, lo que nos ha posibilitado la recolección y consulta de mayor documentación.<sup>226</sup>

El quinto de ellos será uno de los que más nos interese, ya que vuelve al tema de las imágenes de las cofradías que el Concilio Provincial de 1565 había ya

---

<sup>220</sup> *Synodus diocesana Valentiae celebrata, praeside Illustrissimo ac reverendissimo D. D. Ioanne ribera Patriarcha Antiocheno et Archiepiscopo Valentino. Anno 1578. Valentiae, apud Alvarum Francum, et Gabrielem Ribas. Anno 1594.*

<sup>221</sup> SAINZ DE AGUIRRE, J. *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae et novis orbis. Epistolarumque decretalium celebriorum necnon plurium monumentorum veterum ad illam spectantium.*

<sup>222</sup> *Ibidem.*

<sup>223</sup> *Ibidem.*

<sup>224</sup> La copia consultada se encuentra transcrita en los anexos de: VILLANUEVA, J. L., *Viaje literario a las Iglesias de España.* Ejemplar sin paginar.

<sup>225</sup> Este último no se conserva íntegro, debido a los incendios ocurridos en la Catedral y Archivo Diocesano, pero Benlloch Poveda afirma que podría reconstruirlo partiendo de diversos manuscritos catedralicios y de Escolano. A día de hoy no hemos encontrado la edición del mismo. BENLLOCH POVEDA, A., "Sínodos valentinos y reforma a finales del siglo XVI." 1983. P. 182.

<sup>226</sup> "*Construantur in ecclesiarum archivis repositoria in quibus beneficiorum acta tuto custodiantur: Mandamus ut in omnibus nostrae diocesis ecclesiis in quibus beneficia fuerint instituta, post tres menses ab huius synodi promulgatione rector et clerus, intra ipsum ecclesiae archivum repositorium unum conficiant, cum tot scriniolis sive cellulis quot in illa ecclesia beneficia fuerint. In quo acta omnia et instrumenta ad beneficium spectantia in posterum recondantur, ita ut singulae cellulae singulis beneficiis deputentur [...] Quod ipsum repositorium clausum semper erit cuius clavem servabit idem archivi custos. Quod autem ad ea beneficia spectat quae in monasteriis, contraternitatibus, hospitalibus et aliis piis locis, quae ecclesiae parochiae reponi, intra cuius ambitum monasteria et illa confraternitates, hospitalia et pia loca fuerint posita.*" *Synodus diocesana Valentina celebrata, praeside Illustrissimo ac reverendissimo D. D. Ioanne Ribera Patriarcha Antiocheno et Archiepiscopo Valentino. Anno. 1584. Valentiae, apud Alvarum Franco et Gabriel Ribas. Anno 1594.* M. M. Cárcel Ortí y V. Pons Alós, utilizan este mismo texto en su estudio de las relaciones entre los archivos parroquiales y los sínodos diocesanos: CÁRCEL ORTÍ, M. M. y PONS ALÓS, V., "Los archivos parroquiales a través de los sínodos diocesanos valentinos" en *Los sínodos diocesanos del Pueblo de Dios. Actas del V Simposio de Teología histórica.* Valencia: Facultad de Teología de San Vicente Ferrer. 1988.

iniciado, insistiendo en la necesidad de la decencia de las mismas y cómo deberían custodiarse.<sup>227</sup> Por ello, prohíbe, bajo excomunión, el guardar imágenes en casas particulares.

Este interés por el arte mostrado en esta sinodal y compartido por los concilios valencianos anteriores, se da en otros sínodos de diócesis afines, como la de Orihuela, en el convocado en 1600, en la primera sesión, capítulo XIV, vuelve a hablarnos de esa belleza lasciva y falta de decoro,<sup>228</sup> mostrando un continuo interés y preocupación por este aspecto.

También en el quinto sínodo del Patriarca, como en el sexto, buscó soluciones al problema morisco y a la administración de los sacramentos. Pensó que la Iglesia debía seguir el modelo evangelizador de San Pablo<sup>229</sup> y que el peso era necesario que recayese en el obispo pero, sobre todo, en los predicadores que eran el método más efectivo de la difusión de la doctrina.<sup>230</sup>

No quisiéramos finalizar este apartado de las fuentes sin hacer una pequeña mención a un sínodo celebrado fuera de nuestro ámbito cronológico. Fue el del Arzobispo Aliaga, de 1631, en cuya publicación incluía un apéndice llamado:

<sup>227</sup> En el decreto primero señala: “Todo este Sínodo lleva pesadamente y con impaciencia el que las imágenes de las cofradías insignes por muchos títulos, y hacia las cuales el pueblo es propenso a la devoción, sean tenidas sin embargo en nuestra ciudad menos decencia de la que es debida.[...] Son llevadas a las casas de los artífices de los más inferiores (zapateros) y son colocadas en sus talleres [...] y se ponen en venta mercadurías profanas. [...] y no pocas veces en las alcobas en cuyos lechos se duerme por la noche”. *Ibidem*. 1594.

<sup>228</sup> “Que las imágenes de los santos no sean adornadas con vestidos profanos. [...] ni la Virgen con belleza desvergonzada y esplendor mundano [...] lascivia y lujuria. [...] Queremos que sean retiradas completamente, aquellas que tanto en las Iglesias ya seculares, ya regulares, como en las casas privadas, fueren encontradas con hábitos seculares.” Cfr. SARAVIDA, C., “Repercusión en España del decreto del Concilio de Trento sobre imágenes” p. 139.

<sup>229</sup> “*Pro capitibus et cerco nihil exigant rectores à novis christianis. Similiter cautum à Novis est in constitutionibus quas massimus ad rectores eos, qui praeficiuntur christianis, noephytis, ne quod offendiculum apponant evangelio, ut nihil quiequam exigant pro baptismali capitulo, neque pro cerco: ut verius et liberius, illis accinere possint cum beato Paulo: Non vestra quaerimus, sed vos. Quia tamen hoc accepimus non sincere ab omnibus observari, severe praecipimus ne quid pecuniae eo titulo exigatur. Liceat tamen accipere, si quid, tacente parochio, sponte et ultro dabitur.*” VILLANUEVA, J. L., *Viaje literario a las Iglesias de España*. Ejemplar sin paginar.

<sup>230</sup> “*Ubi visitator partem aliquam nostrae dioecesis caeperit visitare ( quod numquam ignoratur à iudice piarum causarum) supersedeat iudex piarum causarum mittere litteras citatorias ad manumissores illie incolentes, ubi tunc est visitator: quas si nihilominus miserit, volumus expensas factas in manumissores illos, qui testamentum apud visitatorem illum tunc definiertunt recidere in iudicem ipsum piarum causarum.*” *Ibidem*.

*Advertencias para los edificios y fábricas de los Templos: y para diversas cosas de las que en ellos sirven al culto divino y a otros ministerios.* Estas advertencias fueron estudiadas en su tesis doctoral por Pingaron Esaín Seco,<sup>231</sup> que las relaciona con la obra de Borromeo, mostrando todo un hito en la historia de la arquitectura hispánica. Va marcando qué tipologías de planta deberían utilizarse, dónde situar cada elemento litúrgico, etc. Siendo uno de los documentos más interesantes para el estudio de la arquitectura valenciana barroca.

## 2.4 LAS VISITAS PASTORALES

Una de las fuentes más importantes para conocer el sentir religioso de una diócesis son las visitas pastorales. A través de ellas podemos estudiar cómo afrontó el obispo el análisis de los problema que acechaban a sus feligreses, cómo se comportaba el clero, qué actuaciones debía plantearse para mejorar la situación en la que se encontraba, las principales devociones, en definitiva, el estado social y religioso del territorio.<sup>232</sup>

De todas maneras, no sólo podremos constatar de modo documental todos los aspectos citados, sino también realizar también una sociología del pueblo, y, a veces aún más importante, del obispo que se encargó de su control. Tanto es así, que investigadores como M. Cárcel Ortí opinan que es la fuente más segura para el estudio de la práctica religiosa local y la mejor documentación para el estudio de las devociones colectivas, partiendo del punto de vista de la propio institución religiosa.<sup>233</sup>

---

<sup>231</sup> PINGARRÓN SECO, F., *Arquitectura religiosa en Valencia durante el siglo XVII (1600-1700)*. Tesis doctoral defendida en el Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Valencia en 1992.

<sup>232</sup> Uno de los estudios más importantes sobre el uso de las visitas pastorales como fuente de estudio, en el que se analizan los aspectos citados y cómo aplicarlos al estudio de la diócesis es: DE ROSA, G., “Le registazione delle visite pastorali e la loro utilizzazione come fonte storica” en *Archiva ecclesiae*. Roma: Associazione Archivistica Ecclesiae. 1979-80.

<sup>233</sup> CÁRCEL ORTÍ, M. M., “Hacia un inventario de visitas pastorales en España de los siglos XVI-XX” en *Memoria Ecclesiae*. Número 15. Oviedo: Actas del XIII Congreso de la Asociación celebrado en Sevilla (2ª Parte) del 11 al 16 de septiembre de 1997. 1999. p. 10.

A pesar de ello, hasta hace bien poco habían sido uno de los documentos menos utilizados, ya que muchos historiadores, aludiendo a su monotonía y repetición que algunas nos presentan, las habían ignorado y ninguneado.<sup>234</sup> Fue justamente la búsqueda de un estudio novedoso de Trento, el que llevó a revalorizarlas y a ser consideradas, en la actualidad, como un documento fundamental en toda aproximación al hecho social, artístico o religioso de la Edad Moderna.

A pesar de que, como veremos, Trento tuvo un valor importante en la renovación de esta práctica, no debemos pensar que las visitas nacieron con él. Esta institución tuvo su origen en los primeros siglos del cristianismo, cuando San Pablo delega en Timoteo y Tito el control de las iglesias que fundara en Éfeso y Creta. Por tanto, podemos decir que las las conocidas visitas *ad limina*<sup>235</sup>, es decir, a “los umbrales” de cada comunidad, nacieron en los primeros años de la Iglesia. Posteriormente, también los Padres de la Iglesia, tanto griegos como latinos promulgaron y defendieron su uso hasta la baja Edad Media donde comenzaron a caer en desuso.<sup>236</sup> Tanto fue así, que cuando se inició Trento la práctica estaba casi abandonada. De hecho, en dicho Concilio se llamó la atención a los obispos para que cumplieran con sus obligaciones, especialmente en las sesiones XI y XXIV de los años 1547 y 1563, sobre todo en la última de ellas, donde se promulgó el decreto *De Reformatione*, que en su canon tercero dictó un conjunto de prescripciones de cómo el buen obispo debe llevarlas a cabo.<sup>237</sup>

---

<sup>234</sup> En la publicación citada anteriormente, M. Cárcel realiza una crítica a este hecho, proponiendo una metodología correcta de estudio. *Ibidem*. p. 49.

<sup>235</sup> Esta tipología de visita ha sido estudiada con detenimiento en: CÁRCEL ORTÍ, M. M. y CÁRCEL ORTÍ, V., *Historia, derecho y diplomática de la Visita ad limina*. Valencia: Generalitat Valenciana y Universitat de Valencia. 1990.

<sup>236</sup> Para un estudio detallado de la historia de las visitas, véase: MIGUEL GARCÍA, I., “El obispo y la práctica de la visita pastoral en el marco de la teología reformista” en *Memoria Ecclesiae XIV*. Número 15. Asociación de la Iglesia de Archiveros de España. 1999. p. 349 y ss.

<sup>237</sup> “Si los Patriarcas, Primados, Metropolitanos y Obispos no pudiesen visitar por sí mismos, o por su Vicario general, o Visitador en caso de estar legítimamente impedidos, todos los años toda su propia diócesis por su grande extensión; no dejen a lo menos de visitar la mayor parte, de suerte que se complete toda la visita por sí, o por sus Visitadores en dos años. Mas no visiten los Metropolitanos, aun después de haber recorrido enteramente su propia diócesis, las iglesias catedrales, ni las diócesis de sus comprovinciales, a no haber tomado el concilio provincial conocimiento de la causa, y dado su aprobación. Los Arcedianos, Deanes y otros inferiores deban en adelante hacer por sí mismos la visita llevando un notario, con consentimiento del Obispo, y sólo en aquellas iglesias en que hasta ahora han tenido legítima costumbre de hacerla. Igualmente los Visitadores que depute el Cabildo, donde este goce del derecho de visita, han de tener primero la aprobación del Obispo; pero no por esto el Obispo,

Por si fuera poco, años después, Sixto V (Grottamare, 1521-Roma, 1590) que ejerció su pontificado entre 1585 y 1590, volvió a insistir en este ministerio como fundamental para el control diocesano.<sup>238</sup> Todo ello ha llevado a considerar que Trento abrió la era moderna de las visitas pastorales como principal instrumento del gobierno episcopal y acción pastoral.<sup>239</sup> Si bien esta idea está siendo bastante discutida por otros investigadores, que cada vez más, buscan en los prolegómenos del siglo o incluso a finales de la Edad Media un revivir de esta obligación conciliar, tratando de eliminar la simplificación que supone aludir al Concilio como único elemento catalizador del cambio.<sup>240</sup>

---

o impedido este, su Visitador, quedarán excluidos de visitar por sí solos las mismas iglesias; y los mismos Arcedianos, u otros inferiores estén obligados a darle cuenta de la visita que hayan hecho, dentro de un mes, y presentarle las deposiciones de los testigos, y todo lo actuado; sin que obsten en contrario costumbre alguna, aunque sea inmemorial, exenciones, ni privilegios, cualesquiera que sean. El objeto principal de todas estas visitas ha de ser introducir la doctrina sana y católica, y expeler las herejías; promover las buenas costumbres y corregir las malas; inflamar al pueblo con exhortaciones y consejos a la religión, paz e inocencia, y arreglar todas las demás cosas en utilidad de los fieles, según la prudencia de los Visitadores, y como proporcionen el lugar, el tiempo y las circunstancias. [...] Guárdense entre tanto de ser gravosos y molestos a ninguna persona por sus gastos inútiles; ni reciban, así como ninguno de los suyos, cosa alguna con el pretexto de procuración por la visita, aunque sea de los testamentos destinados a usos piadosos, a excepción de lo que se debe de derecho de legados pios; ni reciban bajo cualquiera otro nombre dinero, ni otro don cualquiera que sea, y de cualquier modo que se les ofrezca: sin que obste contra esto costumbre alguna, aunque sea inmemorial; a excepción no obstante de los víveres, que se le han de suministrar con frugalidad y moderación para sí, y los suyos, y sólo con proporción a la necesidad del tiempo, y no más. [...]” *Sacrosanto, ecuménico y general Concilio de Trento*.

<sup>238</sup> La preocupación de Sixto V sobre las pastorales es estudiada por Fernández Terricabras en: *Felipe II y el clero secular: la aplicación del Concilio de Trento*. pp. 267-269.

<sup>239</sup> CÁRCEL ORTÍ, M. M., “Hacia un inventario de visitas pastorales en España de los siglos XVI-XX.” 1999. p. 9.

<sup>240</sup> I. Miguel es bastante taxativo al respecto: “No hay que exaltar excesivamente el alcance del Tridentino. Ciertamente en este concilio existe novedad en el instituto de la visita, pero con la enseñanza de una continuidad y de una tradición que lleva a reducir las diferencias entre las visitas antes y después de Trento. Es necesario eliminar el esquema mental consolidado de la oscuridad antes de Trento y de la luminosidad después. Hubert Jedin ha demostrado la inconsistencia de semejante posición.” MIGUEL GARCÍA, I., “El obispo y la práctica de la visita pastoral en el marco de la teología reformista” 1999. p. 363. Esta idea es compartida por Candau Chacón en el caso hispánico: “Pero la reforma católica, reforzada tras la asamblea conciliar del Quinientos, se había iniciado con titubeos y en la normativa, tiempo atrás en ciertos espacios; de hecho muchos de los puntos debatidos en Trento conectaban con concilios celebrados durante la monarquía de los Reyes Católicos: a destacar el Concilio Nacional de Aranda (1473) y el Concilio Nacional de Sevilla (1478). En el primero fueron tratadas cuestiones tales como [...] la celebración de los futuros sínodos y concilios [...] eran tiempos previos a Trento en los que la labor reformadora, iniciada desde arriba, se observaba en la proliferación de la normativa; tiempos en los que existe constancia de la existencia de visitadores generales, visitas e instrucciones. La práctica, sin embargo, debió ser irregular.” CANDAU CHACÓN, M. L., “Instrumentos de modelación y control: El Concilio de Trento y las Visitas Pastorales (la Archidiócesis Hispalense, 1548-1604) en *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquía católica*. Volumen 3. Madrid: Parteluz. 1998. p. 166. Otros investigadores prefieren hablar de dos fases, una tridentina y otra posterior a la misma, producto del concilio: “*non c'è stato solo un Concilio di Trento, ma che c'è stato anche un secondo Concilio di Trento; o se volete, c'è stata una prima fase tridentina durata sino alla fine del XVII secolo, poi c'è stata una seconda fase tridentina, dove l'esperienza del Concilio, con tutta la sua normativa, è stata vissuta, recitata ed*

De todas maneras, que la normativa tridentina fue aplicada en todo el territorio cristiano es un hecho irrefutable. En el caso valenciano, el ejemplo más claro lo encontramos en el texto conciliar de 1565, en la que se vuelve a incidir en dicho aspecto, más en concreto en la sesión III del 21 de diciembre de 1565, donde se estipuló que: “el Espíritu Santo, constituido en la iglesia á los obispos como en atalayas para inspeccionar á los que con doctrina y saludables institutos apacentaran y gobernasen la iglesia que Cristo adquirió con su sangre.”<sup>241</sup>

Pero antes de introducirnos en el inventario de las que conservamos en nuestro territorio y cómo debemos estudiarlas, creemos necesario recordar qué tipologías existen y cómo se realizaban las mismas. Podemos hablar de dos *visitatio*, la *rerum* y la *hominum*. La primera de ellas comprendía un control de los bienes muebles e inmuebles del lugar, es decir, el estado de la casa parroquial, del cementerio, del hospital, de la ermita y, sobre todo, de la iglesia parroquial (su sagrario, altar mayor, pila bautismal, reliquias, ornamentos y jocalías; órgano, campanas...) También dentro de la *visitatio rerum* se controlaban los libros relativos a la administración de los bienes eclesiásticos (estatutos, constituciones...) y las tareas administrativas de los párrocos. Éstas serán las que más nos interesarán, ya que en ellas se pretende la limpieza y decencia de todo lo sagrado, del arte, de los bienes materiales de culto; así como una clara y recta administración parroquial de los muebles e inmuebles de la parroquia.

Por el contrario, la *visitatio hominum* comprendía: la vida, deberes y costumbres del clero y pueblo. Es decir, a través de ella estudiaremos cómo se comportaban los feligreses, nos servirá para conocer sus devociones, cultos, estados de adoctrinamiento, etc. Serán muy útiles en el caso de los moriscos, para ver si realmente su conversión era sincera, si cumplían con los preceptos impuestos por la iglesia y su grado de integración en la vida parroquial.

---

*espletata in maniera diversa, non soltanto in Italia, ma in tutta l'Europa cattolica.*” DE ROSA, G., “Le registrazioni delle visite pastorali e la loro utilizzazione come fonte storica” 1978. p. 41.

<sup>241</sup> “El Concilio Provincial de Valencia de 1565” en TEJADA Y RAMIRO, J. (Ed.), *Colección de cánones y de todos los Concilios de la Iglesia de España y de América.* p. 284.

Como se ha dicho, esta labor correspondía al obispo y se debía realizar una vez al año. Se convertía en el “pastor” que debía velar por su rebaño. Esta ideología concuerda con el sentir erasmista. Como nos recuerda Bataillon: “Erasmus la concibe [la Iglesia] reposando esencialmente sobre los obispos, pastores por excelencia. Recordemos el carácter eminentemente pastoral y también misionero de la Iglesia tal como se dibuja en su *Eclesiastés*”.<sup>242</sup> A pesar de las apreciaciones de Bataillon, I. Miguel no habla de la importancia de Erasmo en la conformación de la figura del “obispo pastor” sino más bien de una corriente renovadora en la que no incluye nombres propios.<sup>243</sup> Sea como fuere, la importancia del obispo fue capital en todo el desarrollo del proceso.<sup>244</sup>

De todas maneras, la normativa también contemplaba la posibilidad de que el obispo no pudiera dejar sus labores en la sede episcopal y seleccionara buenos y competentes visitadores que, acompañados de notarios, realizaran su trabajo. Esta última figura de carácter jurídico administrativa es importante, ya que la codificación de las visitas posibilitaron la introducción de una mayor racionalidad en la

---

<sup>242</sup> BATAILLON, M., *Erasmus y el erasmismo*. Barcelona: Editorial Crítica. 1977. p. 28. También es importante señalar la bula de León X *Decet Romanum* que es estudiada por Jones en la que pedía que se formase un muro de defensa, se dirigiría expresamente a los obispos, pues eran ellos quienes dentro de la estructura administrativa de la Iglesia, podían tener un control efectivo del espacio y, por consiguiente, quienes ocupaban una posición ideal para extirpar la herejía tan pronto como ésta apareciese. Sin embargo, el celo episcopal era a menudo inadecuado y el comportamiento de los prelados pudo estar en ocasiones próximo al sabotaje”. JONES, M., *La contrarreforma: religión y sociedad en al época moderna*. 1995. pp. 61- 62.

<sup>243</sup> “La verdadera imagen del obispo pastor fue instaurada en la Iglesia durante los siglos XV y XVI. Un grupo de teólogos y pastores pusieron en marcha una renovación teológica sobre el significado del obispo en la estructura y dinamismo de la Iglesia. Ellos van a propiciar una vuelta a los lugares clásicos de inspiración pastoral y un retorno a las fuentes donde debían nacer todas las actitudes renovadoras: las ideas bíblicas, patrísticas y conciliadoras. Era necesario un redescubrimiento de las genuinas funciones pastorales, que dieran un nuevo talante de la vida y ministerio episcopal”. MIGUEL GARCÍA, I., “El obispo y la práctica de la visita pastoral.” 1999. p. 352.

<sup>244</sup> A estos comentarios sería interesante añadir el que realiza P. Saborit sobre las preocupaciones nuevas de los obispos del quinientos. Dice lo siguiente: “Podíamos resumir las preocupaciones nuevas de los obispos del quinientos, sobre todo después de la gran crisis de la reforma y la aplicación como programa pastoral de las determinaciones del concilio tridentino, en que el párroco debe controlar adecuadamente todo lo que se refiere a misas y sufragios por los difuntos, ajustándose a las normas emanadas de los concilios provinciales y los sínodos, deberá dar cuenta pormenorizada al obispo de la administración que comparte con los jurados.” SABORIT BADENES, P., “Las visitas pastorales; mentalidades y costumbres” en *Memoria Ecclesiae*. Número 15. Asociación de Archiveros de España. 1999. p. 355. De ahí que obispos de la talla de Carranza o Borromeo prestaran una especial atención [Carranza nos revela más que una teoría, una convicción: la visita pastoral es el principal de los cuidados pastorales, imitación del ejemplo de Cristo, ejercicio completo de jerarquía, fuente de grandes frutos espirituales, sistema eficaz de reforma y medio privilegiado para establecer contacto entre el obispo y sus fieles. Bartolomé Carranza y Carlos Borromeo acabaron precisamente sus actividades episcopales en el ejercicio de la visita pastoral.” MIGUEL GARCÍA, I., “El obispo y la práctica de la visita pastoral en el marco de la teología reformista.” 1999. p. 359]

administración parroquial: una contabilidad clara y contratada periódicamente, archivo de los documentos jurídicos y patrimoniales, confección de dilucidarios o de heredades y rentas eclesiásticas, objetos de culto, etc. tanto es así que en la sesión XXII del Concilio de Trento, celebrada el 17 de septiembre de 1562, se dedicó un capítulo a los notarios y su relación con los obispos, ya que a veces incurrían en pleitos debido a la impericia de los primeros o a los intereses personales del segundo.<sup>245</sup>

Además del visitador y el notario, el cortejo estaba compuesto de un número modesto de caballos y servidores que ayudaban en que todo el proceso se realizara con la debida diligencia y en el menor tiempo posible.

Una vez efectuada la visita se daban por escrito algunos mandatos de carácter general y particular, que fueron anotados con precisión tanto en el correspondiente libro parroquial como en el registro notarial de la visita custodiado en el archivo diocesano o capitular, siendo ésta la documentación que nos interesa.<sup>246</sup> El problema, como señala Marías, es que, en muchos casos, sobre todo referidos a las imágenes, vemos cierta laxitud en cuanto a demandas o a disposiciones ordinarias, que nos dificultan un análisis exhaustivo del hecho artístico y su función.<sup>247</sup>

---

<sup>245</sup> “Originándose muchísimos daños de la impericia de los notarios, y siendo esta ocasión de muchísimos pleitos; pueda el Obispo, aun como delegado de la Sede Apostólica, examinar cualesquiera notarios, aunque estén creados por autoridad Apostólica, Imperial o Real: y no hallándoseles idóneos, o hallando que algunas veces han delinquido en su oficio, prohibirles perpetuamente, o por tiempo limitado el uso y ejercicio de su oficio en negocios, pleitos y causas eclesiásticas y espirituales: sin que su apelación suspenda la prohibición del Obispo.” *Sacrosanto, ecuménico y general Concilio de Trento*.

<sup>246</sup> Sobre la conformación de dichos archivos, M. M. Cárcel Ortí afirma que “a la par que los archivos parroquiales iniciarán, después de Trento su vida autónoma, los archivos diocesanos irán acumulando mucha documentación procedente de las parroquias o nacida en ocasión de la vida parroquial, documentación que ha ido surgiendo como expresión de la vida cotidiana de los obispos y su diócesis.” CÁRCEL ORTÍ, M. M., “Una visita pastoral del pontificado de San Juan de Ribera en Valencia (1570)” en *Estudis. Revista de Història Moderna*. Número 8. Valencia: Universidad de Valencia. 1980. p. 71.

<sup>247</sup> “Es muy probable que los cauces jurídicos de aplicación no fueran muy estrechos, que esta minuciosidad literaria no fuera mantenida por los veedores de imágenes en sus inspecciones —como disposiciones dirigidas a controlar la importancia de la producción nacional—; esto parece confirmarlo la falta de denuncias contemporáneas por este tipo de infracciones; también es probable que visitadores y veedores diocesanos y provinciales no intervinieran con sus exámenes en talleres o mayordomías parroquiales.” MARÍAS, F., *El largo siglo XVI: los usos artísticos del Renacimiento español*. Madrid: Taurus. 1989. p. 589.

A todo ello habría que unir que nos encontramos con otro problema bastante grave, debido a las contiendas bélicas (sobre todo en el caso de Valencia), o a otros desafortunados sucesos (como la venta de los documentos en el Archivo Catedralicio de Segorbe para realizar pasta de papel) gran cantidad de las visitas pastorales que se realizaron se han perdido. M. M. Cárcel Ortí y Trenchs Odena<sup>248</sup> se encargaron de realizar un catálogo de la documentación conservada. En relación al citado Archivo Catedralicio de Segorbe poseemos 13 volúmenes de visitas pastorales que abarcan del año 1560 al 1826. En el diocesano de esta misma demarcación se custodian libros de visitas desde 1530. Por el contrario, en lo referido a la provincia valenciana y al catedralicio de su capital, solo se han localizado dos legajos, uno de los años 1383-1389, 1396, 1397-1399, 1401-1402, 1426 y 1580; y otro del pontificado de San Juan de Ribera de 1570. En el caso del Archivo de Protocolos del Colegio del Corpus Christi sólo tenemos algunas visitas de los siglos XVII al XIX, al igual que algunas noticias dispersas de documentación parroquial, como la de Muro.

Una de las fuentes de mayor valor para reconstruir la información que nos dejaron las visitas pastorales valencianas es la obra de Sanchis Sivera, que en su conocido *Nomenclator Geográfico-eclesiástico de los pueblos de la Diócesis de Valencia*<sup>249</sup> realizó un recorrido pueblo a pueblo describiendo cada cosa que vio o que contaron las visitas antes de su destrucción en la Guerra. Por ejemplo, referido al tema morisco, señaló cuántas casas ocupaban en época del Patriarca, qué rectorías se crearon, así como el modo de repoblación, devoción, origen del cristianismo o algunos estudios preliminares y personajes ilustres de la misma. También nos interesa esta fuente ya que aporta referencias a obras artísticas que se conservaban en las iglesias de dichos lugares<sup>250</sup> o sus bibliotecas,<sup>251</sup> pudiendo suplir, como se anotó, las deficiencias en el material conservado.

---

<sup>248</sup> CÁRCEL ORTÍ, M. M. y TRENCHS ODENA, J., “Las visitas pastorales de Cataluña, Valencia y Baleares.” 1979-1980.

<sup>249</sup> SANCHIS SIVERA, J., *Nomenclator geográfico eclesiástico de los pueblos de la Diócesis de Valencia*. Valencia: Tipografía Moderna a cargo de Miguel Gimeno. 1922.

<sup>250</sup> Por citar un ejemplo, en la descripción del poblado de Ador comenta: “La iglesia debió construirse después del arreglo parroquial de 1547 [...] El altar mayor es del Renacimiento con pinturas en tabla, al parecer de Llorens o Sariñena [...] el cuadro de la Sagrada Familia es de Borrás, y en esta capilla está la pila bautismal, que lleva la fecha de 1577.” *Ibidem*. pp. 12-14.

<sup>251</sup> El caso más interesante referido a este aspecto sería la información referida a Porta Coeli sobre su biblioteca y pinturas: “Las obras de cultura y arte que atesoraban los religiosos, eran admirables. La biblioteca contaba más de 20.000 volúmenes y sobre 8.000 manuscritos, a más de un riquísimo y

Gracias a esta recopilación y a la documentación citada podemos afirmar que la preocupación por la realización de las visitas pastorales fue bastante grande en nuestro territorio. Santo Tomás de Villanueva les prestó gran atención, dentro de su programa de instrucción hacia las costumbres de los fieles, corrección en las iglesias y el culto, así como el celo de los sacerdotes. De hecho sabemos que la primera actuación que realizó a los cuarenta días de su llegada a la capital valenciana fue la de realizar un recorrido a las poblaciones circundantes, un periplo que empezó en febrero y que duró hasta finales de octubre. Tuvo una postura estricta y rigurosa. Esta primera visita ha sido estudiada por Llín Cháfer, que señala que recorrió desde “la Iglesia Catedral hasta el último caserío, perdido entre las montañas, fue recorriéndolo todo. Visitaba las iglesias, inspeccionaba los ornamentos, vasos sagrados y observaba el estado de todas las cosas. Se informaba del estado en que se encontraban los sacerdotes y los fieles. Veía cómo se actuaba. Y todo lo escribía, con su puño y letra, en dos registros donde lo anotaba todo y guardaba en lugar secreto. En uno de los libros consignaba lo de los sacerdotes y en el otro lo de los seglares.”<sup>252</sup>

Esta preocupación fue retomada por uno de sus más ilustres sucesores, Martín Pérez de Ayala, que también recién llegado, y a pesar de sus problemas de salud, de mayo a septiembre de 1565 realizara un recorrido por las parroquias de la archidiócesis focalizando su preocupación, sobre todo, en el problema morisco.<sup>253</sup>

Lo mismo ocurrió con el Patriarca Ribera. Él fue el gran reformador y aplicador de los decretos tridentinos, sabemos que realizó cientos de visitas pastorales, que la Sagrada Congregación de Ritos encontró transcritas en 91 volúmenes manuscritos relativos al periodo entre 1569 y su muerte (1611). Sólo

---

abundante monetario, y una variada y muy numerosa colección de mármoles, jaspes y fósiles: gozaba este establecimiento del concepto de Colegio Mayor para el estudio y grados de la facultad de Teología. En pinturas contaban gran número de obras, muchas de ellas de autores eminentes, como Ribalta, Alonso Cano, Espinosa y otros, conservadas algunas hoy en el Museo Provincial.” *Ibidem*. p. 348.

<sup>252</sup> LLIN CHÁFER, A., “Santo Tomás de Villanueva y los moriscos” en *La ciudad de Dios. Revista Agustiniiana*. Volumen CCXVII. Número 1. El Escorial: Ediciones Escorialenses. 2003.

<sup>253</sup> Sobre la pastoral de Ayala véase: BELDA PLANS, J., “La obra reformadora de Martín Pérez de Ayala como arzobispo de Valencia (1565- 1566)” en *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550- 1600)*. *Actas del II simposio de Teología Histórica*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1983.

conservamos una insignificante visita, que ha sido motivo de un detallado estudio de M. M. Cárcel,<sup>254</sup> convirtiéndose su artículo y la visita en sí en el único documento a analizar.<sup>255</sup> Esto dificulta enormemente nuestro propósito de mostrar, a través de esta fuente, la influencia trentina y el magisterio de Ribera en la zona de Valencia, pero aun así, a través de ella, podemos conocer algunos detalles como que cada año, por espacio de tres o cuatro meses, salía a revisar la diócesis, conociendo todas las necesidades de las iglesias y de los pueblos, predicando y confirmando personalmente en todos ellos. Con ello buscaba que cada bienio quedase visitada toda la diócesis, ayudándose de tres o cuatro delegados, como Miguel Espinosa,<sup>256</sup> que participó en las visitas realizadas en el año 1570. También fue ayudado por los jesuitas, como nos dejó escrito Escolano en sus *Décadas*,<sup>257</sup> hecho de sumo interés porque esta orden se convirtió en uno de los apoyos fundamentales del Patriarca en la evangelización morisca, una colaboración en búsqueda de la ortodoxia de la fe y por ello, merecerá, en capítulos sucesivos, un estudio detallado. Con este estricto control los prelados consiguieron cumplir los decretos aprobados recientemente en Trento.

Ahora bien, ¿cómo debemos estudiar estas visitas? No es para nada recomendable un análisis descontextualizado de cada una de ellas. Debemos, más bien, estudiarlas en su conjunto<sup>258</sup> y en unión con la otra gran fuente que recoge el fervor popular: las anteriormente citadas sinodales y los concilios, ya que si no podemos caer en grandes errores a causa de la impericia del visitador o notario que tomó nota. Comparando estas fuentes podemos tener una visión más concreta de una

<sup>254</sup> CÁRCEL ORTÍ, M. M., “Una visita pastoral del pontificado de San Juan de Ribera en Valencia (1570)” 1980. pp. 71-85

<sup>255</sup> En el anexo documental número 2 hemos incluido la relación de las ciudades visitadas, así como la cronología en que se desarrolló, de esta visita pastoral.

<sup>256</sup> Este personaje llegó a Valencia como séquito del Patriarca, empezando como limosnero, fue obispo titular de Marruecos y auxiliar de San Juan de Ribera. En 1593 fue el primer rector del naciente Colegio Seminario del Corpus Christi de Valencia.

<sup>257</sup> “Y llegado a Valencia, lo primero que hizo, fue salir a correr todo el Arçobispado, en compañía de algunos Predicadores de mucho espíritu, de la compañía de Jesus: (a cuyos religiosos fue siempre muy inclinado y deuoto) y visitando y predicando, tocó con sus manos la enfermedad. Hallolos protervos y bisños en la ley, como niños de teta por donde dio otra batería de nuevo.” ESCOLANO, G., *Décadas de la Insigne y Coronada Ciudad y Reino de Valencia*. Valencia: Imprenta de Pedro Patricio Mey. 1610. p. 1780.

<sup>258</sup> “A mio avviso occorre invece rispettare gli dettagli di visita nella loro intera, trattarli come un insieme omogeneo, non scindibile. Chi fa storie di parrocchie sa benissimo che deve ricorrere immancabilmente agli atti di visita ed è importante che egli veda la sua parrocchia nel complesso della documentazione pastorale, che si riferisce anche ai modi seguiti dal vescovo nella sua indagine.” DE ROSA, G., “Le registazione delle visite pastorali e la loro utilizzazione come fonte storica.” 1999. pp. 35-36.

iglesia local en un periodo determinado y de las divergencias entre las diferentes posturas de los visitantes y los párrocos. De esta manera es como las hemos tratado en nuestra tesis, no quedándonos en la epidermis del asunto sino con un estudio paralelo en búsqueda de una reconstrucción verdadera del difícil periodo moderno valenciano.<sup>259</sup>

## 2.5. LOS CATECISMOS

Una de las fuentes más interesantes para conocer el sentir religioso de la época son los catecismos. Éstos van adquiriendo en la historia una evolución análoga a las predicaciones, unas veces más cercanos a la controversia, otras más moralizantes, siendo, por tanto, un reflejo claro de las necesidades más urgentes de la diócesis. Así pues, las transformaciones del discurso catequético, tal y como estudia Palumbo,<sup>260</sup> presentan interesantes puntos en común con las formas de evangelización, de ahí que se tenga que hacer un análisis conjunto.

Ambos recurren a los *exempla*, visuales en muchos casos, si bien no en todos, desgraciadamente. El catecismo aparece como una especie de prédica destinada a los ignorantes o niños, de modo complementario a los sermones. Durante mucho tiempo fueron dejados de lado frente a otras obras de devoción privada más unidas a las clases altas, pero se hicieron necesarios cuando el impulso misional necesitó más medios para llegar a todos los públicos. Algunas veces esta dejadez viene dada por la falta de humildad por parte de los predicadores, que tienen que

---

<sup>259</sup> Hemos atendido a las advertencias de I. Miguel sobre cómo deben ser tratadas estas dos fuentes: “Constituciones sinodales y visitas pastorales son dos instrumentos a través de los cuales se explica la historia religiosa de una diócesis y se evalúa la iniciativa pastoral de un obispo. Por eso, sus respectivas documentaciones deben ser integradas recíprocamente y no ser tomadas aisladamente, tanto como fuentes para la historia de una diócesis como para la actividad pastoral de un obispo [...] Los sínodos actuaron como instituciones creadoras de derecho o canales por los que el derecho común llega a la Iglesia particular. Las visitas pastorales actuaron como órganos difusores de la legislación particular tratando de hacer operativa la normativa sinodal.” MIGUEL GARCÍA, I., “El obispo y la práctica de la visita pastoral en el marco de la teología reformista.” 1999. pp. 395-399.

<sup>260</sup> PALUMBO, G., *Speculum Peccatorum. Frammenti di storia nello specchio delle immagini tra Cinque e Seicento*. Nápoles: Liguori Editore. 1990.

dejar de lado su capacidad oratoria, literaria; y “rebajarse” al lenguaje del público modesto, es decir, abandonar la “fama terrenal” por una labor pastoral que, durante algún tiempo, fue menos reconocida.<sup>261</sup>

La investigadora italiana citada anteriormente, nos indica que no podemos reducir la aparición del catecismo a una transformación del discurso oral a la escritura,<sup>262</sup> si bien afirma que hereda de la predicación lo que ésta comienza a perder.<sup>263</sup> En esencia, nos encontramos catecismos que, partiendo de la *brevitas* y *facilitas* propugnada por Trento, intentan llegar a todos evitando cualquier controversia doctrinal provocada en las primeras predicaciones antiheréticas de los años 30 y 40.<sup>264</sup>

Es imposible estudiar todos los catecismos publicados dentro y fuera de nuestro territorio en la época moderna y sus precedentes,<sup>265</sup> por ello nos centraremos en los más importantes editados o utilizados en Valencia. En el siglo XVI son varios los escritos y publicados por el arzobispado para la evangelización del pueblo. Santo Tomás de Villanueva, si bien no fue, como veremos, el primero en interesarse por el tema, ordenó a su consultor, Tomás Real, la publicación de una *Doctrina confesional*

<sup>261</sup> Para un estudio exhaustivo del origen del catecismo en la época moderna véase: DOTHEL, J. C., *Les origines du catéchisme moderne d'après les premiers manuels imprimés en France*. Paris: Aubier Montagne. 1967.

<sup>262</sup> “*Il rapporto catechismo-predicazione non può tuttavia essere compreso esclusivamente in una logica di trasformazione e passaggio dall'oralità alla scrittura, perché la predicazione, com'è noto, lungi dall'isterilirsi, accrebbe invece le sue potenzialità espressive e la sua incidenza sociale, nell'epoca della grande diffusione della catechesi scritta.*” PALUMBO, G., *Speculum Peccatorum*... 1990. p. 28.

<sup>263</sup> “*Si potrebbe dire che il catechismo eredita dalla predicazione ciò che essa comincia a perdere: i suoi elementi di chiarezza ed efficacia innanzitutto, ma anche una certa tendenza all'esemplificare, al paragonare, un certo procedimento piuttosto dimostrativo-teologico che storico-narrativo, e per questo, ad esempio, che la maggior parte dei catechismi inizia con una definizione: che cosa vuol dire essere cristiano, che cosa è la fede, ecc...*” *Ibidem*. p. 28

<sup>264</sup> Debemos señalar que el catecismo no sólo fue utilizado por los católicos en la evangelización del pueblo, sino que también los protestantes lo hicieron. De hecho el propio Lutero escribió dos, uno “menor” y otro “mayor”, el primero de ellos iba dirigido a la gente sencilla, mientras que el segundo a los pastores. Ambos aún siguen siendo material de instrucción entre los luteranos hoy día. Burke, en su estudio de la cultura protestante dedica un párrafo a esta fuente en el caso protestante, su tipología y uso: “Un elemento central de la cultura popular protestante era el catecismo, un folleto que contenía información elemental sobre la doctrina religiosa. Los catecismos eran anteriores a la Reforma, pero a partir de ésta se les dio una nueva presentación basándose en el esquema pregunta-respuesta, lo que facilitaba su difusión y permitían comprobar el nivel de conocimientos alcanzado.” BURKE, P., *La cultura popular en la Europa Moderna*. Madrid: Alianza Editorial. 1991. (Primera edición en inglés de 1978) pp. 318-319.

<sup>265</sup> Para un catálogo completo de los catecismos publicados véase: GUERRERO, J. R., *Catecismos españoles del siglo XVI*. Madrid: Instituto Superior Pastoral. 1969.

*pera les persones de ordens sacres y el alguns llocs util a tots els altres confessants*, que sirvió para la primera instrucción del pueblo tras el periodo de absentismo al que había estado sometido. También por su indicación, el sacerdote Luis Sabater en 1553 publicó un confesionario “en el qual enseña ab molta pericia y facilitat como se ha de regir lo confesor pera be confesar y lo permiten pera be confesar.”<sup>266</sup> Así mismo, justo un año antes de la muerte del arzobispo, comisionó una reedición del catecismo de san Juan de Ávila.

Como indicamos, no fue el primer arzobispo que se preocupó en la evangelización del pueblo, si bien su obra no tuvo éxito hasta más tarde, la *Doctrina christiana* de Jorge de Austria (Gante? 1504?- Lieja, 1557), fue fermento de la posteriormente publicada por Ayala, como reza el título de la obra de este último.<sup>267</sup> Lo mismo ocurrió con la *Cartilla y breu instructio de la doctrina cristiana*,<sup>268</sup> que escrita por Francisco de Navarra (Tafalla, 1498- Valencia, 1563) fue editada en 1571 por el Patriarca Ribera, en su intento de conseguir la conversión morisca.<sup>269</sup> Otra de las reediciones que ordenó dicho arzobispo fue la del de *Tractatus super nova paganorum regni Valentiae conversione* de Fernando de Loazes (Orihuela 1483- Valencia, 1568), ésta de 1525.

Toda esta recuperación y publicación de obras anteriores vino acompañada de la redacción de otras nuevas, cuyo fermento radica en la misma Edad Media,

---

<sup>266</sup> Dicha cita, así como un estudio detenido de la obra escrita comisionada por Villanueva puede encontrarse en LLIN CHÁFER, A., “El Sínodo diocesano de Santo Tomás de Villanueva” en *Revista Agustiniiana*. Número 81. 1985.

<sup>267</sup> *Les instructions y ordenacions per als novament convertits del regne de Valencia fetes per les autoritats Apostolica y Real, y ordinaria per los Ilustrisimos, y Reverendisimos senyors don Jordi de Austria Archebisbe de Valencia, e don Antonio Ramires de Haro, Bisbe de Ciudad Rodrigo, comissari e Inquisidor per la santa sede Apostolica, y per la sacra Cesarea Magestat, etc. En lo Regne de Valencia, nomenat y deputat. Les quals lo Ilustris. y Reverendis. senyor don Martin de Ayala Archebisbe de Valencia, apres de vistes y examinades en el Sínodo....* Estampades en Valencia per Alvaro Franco y Gabriel Ribas. 1594.

<sup>268</sup> *Cartilla y breu instructió de la Doctrina Cristiana, ordenada per manament del Illustrissim e Reverendissim senyor Don Francisco de Navarra per la divina gracia Archebisbe que fonch de Valencia. Impresa per manament del Illustrissim e reverendissim senyor don Ioan de Ribera Patriarca de Antiochia, e Archebisbe de Valencia. Estampada en Valencia. Any 1571.* La edición consultada fue la de Ciriaco Sancha de 1897.

<sup>269</sup> Para un estudio detallado de estos catecismos y su uso véase: BENLLOCH POVEDA, A., “Tres idiomas para una reforma y un cuarto para la conversión. Evangelización de los moriscos valencianos en el siglo XVI” en *Anales valentinos. Revista de filosofía y teología*. 1996.

donde el problema musulmán, así como la necesidad de instrucción al pueblo era también una preocupación latente en la sociedad.

Ramón Llull (Palma de Mallorca, 1235-id., 1315) fue un punto de partida fundamental en la aproximación a la religión árabe. Una de sus obras más conocidas fue el *Libre de doctrina pueril*<sup>270</sup>, publicado a finales del siglo XIII y dedicado a la educación de su hijo. A pesar de nacer con esta función, este pequeño catecismo no deja de lado la figura del musulmán, buscando un alcance más universal de su obra. Él creyó firmemente que es posible una conversión<sup>271</sup>, que, de hecho, para este autor sería “*endressar los errats a via de veritat, per esser participants ab los cathòlics en vida perdurable. On aytal obra, sapies, fill, que ha mester tres coses: poder, saviea e volentat, de les quals tres coses promès nostre Senyor Deus Jhesu Christ a Sent Pere.*”<sup>272</sup> Por ello, fue el impulsor de escuelas en árabe para predicadores, idea que fracasó tanto en su época, como en la Edad Moderna.<sup>273</sup>

---

<sup>270</sup> La edición utilizada fue: LLULL, R., *Libre de doctrina pueril*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. 2006. (Edición original de 1274- 1276)

<sup>271</sup> “*Amable fill, aytals sarrayns qui han soptil enteniment e qui no creen que Mufamet sia propheta, serien leygers a convertir a la fe catòlica, si era qui la fe los mostrás els preycas, e qui amás tant la honor de Jhesu Christ e qui membrás tant la passio sua, que no duptás a sostenir los trenays que hom ha per aprendre lut lenguatge, ne temés lo perill de la mort, e per lo convertiment que hom faria en aquells per vertut de martiri, e car ells son ja en openio que Mufamet no es missatge de Deu, los altres sarrayns convertir sien, si veyen que los mayors savis lurs se faessen crestians. [...] Amable fill, si al Deu de gloria playa e a aquells quin son ten be logats e tant honrats e encarregats, rahó e hora seria que retornás la fervor e la devocio qui esse solia en convertir e endressar los errats, per so que no fossen infernats e que aguessen gloria e que en ells fos Amat e conegut e servit e obeit Deus.*” *Ibidem*. pp. 178-179.

<sup>272</sup> *Ibidem*. p. 219.

<sup>273</sup> “*In keeping with his belief that dialogue and reason would lead to conversion, in the late thirteenth century Lull helped to found a series of Schools dedicated to instructing preachers in polemics and the Arabic language. When they predicted mass conversion failed to materialize, however, this millennial optimism dissipated, and by the middle of the fourteenth century most of these schools has folded. The Valencian Church arose from this cycle with a much more circumspect view of the Muslims, a cautious stance that would persist until the time o the archbishop Ribera.*” ELHERS, B., *Between Christians and Moriscos: Juan de Ribera and Religión Reforma in Valencia. 1548- 1614*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. 2006. p. 12.

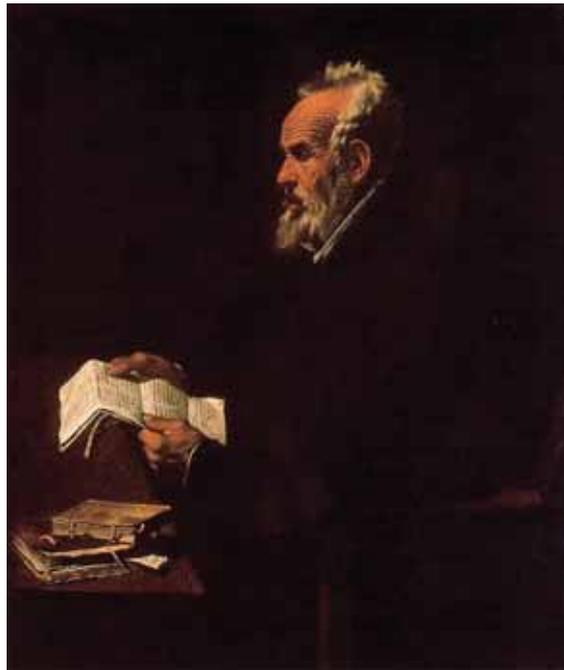


Imagen 9. Francisco Ribalta. *Ramón Llull*. Óleo sobre lienzo. Museu Nacional d'Art de Catalunya. Barcelona.

Su idea era la de buscar la conversión a través del diálogo, no sólo con musulmanes sino también con judíos, trazando los puntos de unión, conociendo en profundidad la fe de “los otros”. Es decir, un programa basado en la tolerancia, que él mismo aconseja a su hijo. Una atmósfera tensa no ayudaría en nada a su propósito,<sup>274</sup> de ahí que busque el conocimiento de su lengua, de su teología, analizar porqué no entendían los dogmas de la Trinidad y de la Encarnación de Cristo; teorías que podemos conocer en su *Disputatio Raymundi et Hamar Sarraceni*, primero escrito en árabe y revisado en latín por él en Pisa en el año 1308.

---

<sup>274</sup> El tema de la tolerancia en Llull ha sido estudiado por H. J. Hames, que opina que: “*Llull presents a picture of how such an event should be conducted in order to achieve the best results. All the participants are to be treated with respect and tolerance, the place where the disputation is held should be inviting and conducive to constructive conversation, the atmosphere should be calm and not tense, there should be general agreement on the rules governing the debate, and each side should be allowed to speak freely. Each wise man is allowed to present without restraint the doctrines of his faith with only the gentile being allowed to interrupt and question. The Jewish wise man (as well the Muslim) is treated with de utmost respect and the atmosphere that pervades through the work is one of cordiality. Although this particular debate is theoretical, and therefore more an ideal than a reality, it is clear from the records of disputations that Llull actually held that he tried to live up to his theoretical standards.*” HAMES, H. J., *The Art of Conversion. Christianity & Kabbalah in the Thirteenth Century*. Leiden- Boston- Köln: Brill. 2000. p. 995.

Por lo expuesto, se podrá entender porqué Llull fue un referente en las propuestas de adoctrinamiento morisco del Quinientos, éste ya dejó sentadas las bases de cómo se debería hacer, incitó al estudio del árabe, como otros tantos clérigos hicieron posteriormente, y buscó una vía “pacífica” para la conversión, hecho tan discutido por otros polemistas, que pensaban que la fuerza era el camino a seguir. El sendero adecuado debía ser el de la rectitud y predicar con el ejemplo.<sup>275</sup>

De la obra luliana pasaremos a otras de las más importantes, estas ya en el periodo que nos ocupa. Se trata del binomio formado por el *Antialcorano* (escrito en 1528 pero publicado en 1532) y los *Diálogos cristianos* (1535),<sup>276</sup> obra del canónigo de la Colegiata de Gandía, Bernardo Pérez de Chinchón (s.a., Gandía – 1556, s.l) que certifican el papel activo que jugó dicho eclesiástico en la predicación efectiva hacia los nuevamente convertidos, como demuestran las campañas en las que participó conjuntamente con fray Bartolomé de los Ángeles, Gaspar Rubio, fray Juan Micó;<sup>277</sup> con el prior de los carmelitas de Onda, entre otros, que nos permite deducir que se implicó en la evangelización y que tenía un conocimiento directo del problema.

Pérez de Chinchón, uno de los posibles erasmistas más importantes de la zona, aspecto que trataremos en capítulos sucesivos, publicó esta obra en un momento de gran tensión, tras la conversión forzosa de los musulmanes valencianos por la Batalla de las Germanías que produjo, como se señaló en la introducción, una inestabilidad social, cultural y religiosa.

En los 26 sermones que comprendía su *Antialcorano* pretendía suministrar material doctrinal a todos los rectores y a las personas eclesiásticas que se encargaban de la conversión y de la evangelización e los moriscos; a la vez que

---

<sup>275</sup> “Molt sarrahí sería cristià si veyá que aquells quis fan cristians eren honrats e no eran menyspreats per les gents.” LLULL, R., *Libre de doctrina pueril*. 1274- 1276. p. 220.

<sup>276</sup> La edición utilizada para ambas obras ha sido: PÉREZ DE CHINCHÓN, B., *Antialcorano. Diálogos Christianos (Conversión y Evangelización de los moriscos)*. Estudio preliminar, transcripción y notas de Francisco Pons Fuster. Alicante: Universidad de Alicante. Ingra Impresores. 2000.

<sup>277</sup> Para mayor información de estas misiones véase: PONS FUSTER, F., *Erasmistas, mecenas y humanistas en la cultura valenciana de la primera mitad del siglo XVI*. Valencia: Institució Alfons El Magnànim. 2003. p. 90 y ss.

apelar al Arzobispo Erard de la Marck (ocupó el cargo entre 1520 y 1538) de la necesidad de una participación activa en la resolución de dicha tensión.

El método elegido fue el dialéctico. Nos presenta una conversación entre él mismo y José Aravigo, su maestro de lengua árabe, ya convertido al cristianismo, en el que le informa de los defectos de secta mahomética. El uso del diálogo en la enseñanza proviene ya de Platón y fue uno de los más utilizados en los posteriores catecismos. Villacañas opina que en este caso, no fue casual la elección de este método, sino que tiene que ver con la visión pacifista propia del erasmismo del que es partícipe Chinchón, es decir, en cierta medida buscó un aprendizaje por medio de la contribución y cooperación entre las religiones. Afirma que “sólo los amigos dialogan, los que no son ni enteramente buenos ni enteramente malos: ese era el mensaje propio de la tradición platónica. En estas obras, lo que une a los que dialogan es su sentido de lo sagrado y eso es más fuerte que lo que los separa.”<sup>278</sup>

Esta visión “positiva” del acercamiento realizado por Chinchón a los musulmanes, no es compartida por todos los investigadores. Pons Fuster<sup>279</sup> cree que su actitud es de rechazo, que se aparta del acercamiento realizado años atrás por Lull o Juan de Segovia a la secta mahomética, basado en el conocimiento y la comprensión. En la obra de Chinchón son bastantes los epítetos negativos que utiliza a la hora de dialogar, si bien respecto a José el Arávigo mantiene siempre una actitud cordial, es decir, su problema es la doctrina musulmana, no los musulmanes en sí. Cardaillac, por su parte, piensa que tiene una postura dual, que conjuga perfectamente un acercamiento amistoso con las amenazas, siendo éste uno de los métodos más hábiles para el acercamiento entre dos ideologías dispares.<sup>280</sup>

<sup>278</sup> VILLACAÑAS, J. L., “La improbabilidad de la multiculturalidad y su valor. Escenas de Historia y de futuro” en *Lux Mundi*. Catálogo de la exposición “*La Llum de les Imatges*” celebrada en la Xàtiva de Abril a Diciembre de 2007. Xàtiva: Generalitat Valenciana y Arzobispado de Valencia. 2007. p. 56.

<sup>279</sup> PÉREZ DE CHINCHÓN, B., *Antialcorano. Diálogos Christianos (Conversión y Evangelización de los moriscos)*. Estudio preliminar, transcripción y notas de Francisco Pons Fuster. 2000. pp. 47- 48.

<sup>280</sup> “Pérez de Chinchón dosifica hábilmente amistad y amenazas: ‘Así que, hermanos, todos somos hombres y hermanos unos de otros: preguntame tú a mí y yo te preguntaré a ti y así sabremos la verdad. Catad que ven más cuatro ojos que dos: y un hierro con otro hierro se aguza; y una mano fregándose con otra se escalienta.’ A pesar de estas buenas palabras su intención es influenciar al morisco y no imagina por un segundo que la recíproca pueda tener lugar. Sus declaraciones de fraternidad van siempre acompañadas de amenazas del infierno: ‘Sino vos parecieren bien (mis palabras) dexarlas eys, porque nuestro señor Dios a nadie quiere hazer fuerça’. Pero luego dice: ‘En

Los puntos polémicos en los que se basa el autor son, fundamentalmente, aquellos que mayor quebradero de cabeza suponía para el predicador poder explicar, es decir, la divinidad de Cristo y el dogma de la Trinidad. Como veremos, los musulmanes conocen la historia de Jesús, que fue el Mesías prometido a los judíos, que fue santo y profeta, que vino a cumplir la ley de Moisés y las profecías, pero piensan que los cristianos (algunos ilustres, como San Pablo) han falsificado, añadido, quitado y mal interpretado esta doctrina. Esta defensa del culto cristológico efectuada por Chinchón se puede ver en el siguiente fragmento del Sermón 12 del diálogo:

“B. Tu alcorán dixo allí do el otro día te alegué: que Jesu Christo es palabra de dios. Yo te pregunto agora como lo entiendes? si me dizes que es palabra de dios porque predicó, y truxo la palabra y ley de dios a los hombres: dessa manera también Moysén, y todos los prophetas fueron, y se pueden llamar palabra de dios pues predicaron y dieron leyes y mandamientos de dios a los hombres [...] pero tu mesmo alcorán llama a Jesu Christo palabra de dios, y no a Mahoma: luego has de dezirme que algo más aurá en Jesu Christo que en Mahoma, y que en los prophetas, para llamarse él palabra de dios, dime aquello más qué el? [...] que la ley de Jesu Christo es buena; y que su evangelio es sancto: y pues tu mesmo alcorán lo dize que es luz y camino para los hombres.”<sup>281</sup>

Las reflexiones sobre los errores del Corán respecto a Cristo se van sucediendo en todo el libro. Va comparando la figura de Cristo con la de Mahoma,<sup>282</sup>

---

vuestra libertad está el tomarlas o dexarlas. Mas (...) no estará en vuestra mano huyr el castigo y vengança de Dios si sabida y vista la verdad no la quisiéresde amar, obrar y guardar.”  
CARDAILLAC, L., *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico: 1492-1640*. Madrid: Fondo de Cultura Económica. 1979. (Primera edición en francés 1977) p. 324.

<sup>281</sup>PÉREZ DE CHINCHÓN, B., *Antialcorano. Diálogos Christianos (Conversión y Evangelización de los moriscos)*. Estudio preliminar, transcripción y notas de Francisco Pons Fuster. 2000. pp. 198-199.

<sup>282</sup> “Sermon Quinzeno, en que se compara a Jesu Christo con Mahoma: para que a la clara se conozca haver seydo Mahoma malo y falso profeta: “Pues compara tú agora a nuestro señor Jesu Christo con el falso propheta Mahoma; y hallarás al uno hijo de dios y de nuestra señora sancta María Virgen, como yo te provaré adelante y a Mahoma hijo de abadía ydólatra. Item hallarás a Jesu Christo palabra de dios, y virgen el mesmo; y a Mahoma palabra del diablo y lujurioso: hallarás a Jesu Christo hacedor de milagros, y no a Mahoma: hallarás que todos los prophetas hablaron de Jesu Christo, y no de Mahoma: hallarás que Jesu Christo subió al cielo en cuerpo y ánima, y no Mahoma [...] luego resta sino que conozcas tu engaño, y tomas aquella ley de dios por tantos prophetas prometió; y con tantos milagros aprovó; y dexes essa bestial, fingida, y falsa ley de aquel mal hombre Mahoma.” *Ibidem*. pp. 258- 258. Estas afirmaciones vienen completadas en el Sermón decimoséptimo (“De las muchas y grandes mentiras que el falso propheta Mahoma puso en el Alcorán, los quales los moros creen contra toda razón natural y divina”) y en el Sermón vigésimo primero (“Del grande error que es Mahoma, dezir que Jesu Christo fue hombre puro, y no Dios y hombre”)

insta a los musulmanes al bautismo sincero<sup>283</sup> y hace, como ya comentamos, una apología a favor de la Trinidad.<sup>284</sup> Todos estos razonamientos estuvieron en boga durante bastante tiempo, de hecho, fueron repetidos en obras coetáneas y posteriores.<sup>285</sup>

Pero Pérez de Chinchón no sólo arremetió contra los musulmanes, sino también contra los propios párrocos cristianos, al darse cuenta que parte del fracaso de la predicación provenía de la desidia de los eclesiásticos en la lucha contra el infiel. Se acercó a la ideología erasmista del *miles christi*, sobre todo en los prólogos de las obras citadas. La beligerancia del rotterdamo ante los herejes y la mala gestión de los predicadores, se convierte aquí en una lucha contra los apóstatas y disidentes, pero de ello hablaremos con mayor detenimiento en capítulos sucesivos.<sup>286</sup>

Para finalizar con la obra de Chinchón, debemos tener en cuenta que tal vez la difusión del diálogo no fuera mucha, al menos así lo opina Pons Fuster,<sup>287</sup> quien basándose en García Cárcel, afirma que la Inquisición podría ser la culpable de este hecho, ya que persiguió durante un tiempo los antialcoranes de Juan Andrés y el del canónigo de Gandía, incluyéndolo en los índices inquisitoriales de 1559, 1583 y 1612; aunque aún se conserva una edición realizada en Salamanca de 1595.

---

<sup>283</sup> “De manera que, o aviase de seguir a Jesé Christo a todo, y bautizaros también, pues él se baptizó, o no le seguir en nada: porque Jesé Christo hermanos míos no ha de ser partido: paz es y concordia y no división.” *Ibidem*. p. 188.

<sup>284</sup> “B. Dezime el moro no cree que Dios de tal manera es uno en esencia que no es trino en persona. J. Assí lo afirma el moro, y aun el judío que fue antes que el moro y quel christiano. B. pues el christiano dize que Dios uno en esencia y trino en personas: y assí lo creee. Veys aquí la contradicción: que de un mesmo dios el uno dize e esto: el otro dize no es esto. J. dezis verdad. B. pues el Christiano dize que Jesu Christo es hombre y dios, e hijo de dios padre. Catad aquí otra contradicción.” *Ibidem*. pp. 407-408.

<sup>285</sup> Cardaillac, entre otros, dedica todo un capítulo de su libro a los llamados “polemistas” contra los musulmanes, en los que estudia otros tantos, de los que no nos ocupamos, ya que nos centramos en la zona valenciana. Para mayor información véase: CARDAILLAC, L., *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico: 1492-1640*. 1979. p. 312 y ss.

<sup>286</sup> Para mayor información véase: PONS FUSTER, F., *Erasmistas, mecenas y humanistas en la cultura valenciana de la primera mitad del siglo XVI*. Valencia: Institució Alfons El Magnànim. 2003. p. 69 y ss.

<sup>287</sup> “Una de las cuestiones que desde nuestra perspectiva actual llama más la atención del *Antialcorano* es el silencio con que el libro ha sido tratado por la historiografía. Este silencio resulta más extraño si lo circunscribimos al ámbito valenciano, pues aquí la cuestión morisca condicionaba todos los aspectos de la vida cotidiana. Además, en la época en que se escribió, la conversión y evangelización de los moriscos era un tema de candente actualidad, siendo constantes las quejas que se hacían por no disponer los párrocos de las nuevas parroquias de moriscos de material y de preparación doctrinal para llevar adelante su misión.” *Ibidem*. pp. 42-43.

A pear de ello no podemos dudar que esta obra fuera referente para otros catecismos posteriores. Ya se señaló como Villanueva mandó reeditar algunos y componer de nuevos, pero la siguiente fuente de relevancia procedió del arzobispado de uno de sus sucesores, Martín Pérez de Ayala. El que fuera obispo de Guadix, zona también atestada de moriscos, supo que una de las mejores maneras para evangelizar era mediante la publicación de estos librillos. Él nos legó uno de gran importancia, conocido como la *Doctrina Christiana en lengua Aráviga y Castellana*<sup>288</sup>, publicado en 1566, es decir, al año siguiente de que accediera a su cargo en la diócesis valentina.<sup>289</sup> Fue uno de sus proyectos más serios para llevar a cabo la labor reformadora en el Reino de Valencia, dentro de su programa ambicioso de cambio social y aplicación de los decretos tridentinos.

Esta obrita presenta bastantes peculiaridades, la más significativa es que el texto castellano viene acompañado por una traducción interlinear en árabe pero con caracteres latinos, con el fin de proporcionar a los catequistas una manual (incluso fonético) con el que desarrollar su labor, entroncando, como es apreciable, con la ideología lullista, del conocimiento del árabe en el acercamiento a las minorías, y, por otra parte, contradiciendo la ideología cisneriana de la predicación sólo en castellano. Por tanto, este catecismo nos muestra los contenidos básicos de la doctrina de modo muy sencillo y claro, ya que la mayoría de los moriscos no sabían ni leer ni escribir, compartiendo el sentir de otras obras del mismo género publicadas en la misma época, como el realizado por Juan de Ávila para los niños cristianos, que fue impreso por primera vez en Valencia en 1554.<sup>290</sup>

---

<sup>288</sup> Para la redacción del trabajo se ha consultado: PÉREZ DE AYALA, M., *Doctrina Christiana en lengua Aráviga y Castellana. 1566*. Edición facsímil con crítica y notas por parte de Roque Chabás y Julián Ribera. Valencia: Librerías París Valencia. 1980.

<sup>289</sup> Tal vez responda a la necesidad de publicación de catecismos especialmente escritos para ellos (de ahí que fuera bilingüe) expresada por Jerónimo de Corella en sus Advertencias para la conversión morisca donde indica que “que se haga una instructio con mucho acuerdo juntamente con su catecismo acomodado a ellos.” Mss. 11262/11. CORELLA, J., *Advertimientos sobre la conversión de los moriscos de Valencia*. 1542. Biblioteca Nacional de Madrid (BNM)

<sup>290</sup> Podemos encontrar un análisis más exhaustivo tanto del texto como de la labor reformista de Ayala en: BELDA PLANS, J., “La obra reformadora de Martín Pérez de Ayala como arzobispo de Valencia (1565- 1566)” en *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550- 1600)*. Actas del II simposio de Teología Histórica. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1983. BENLLOCH POVEDA, A., “Tres idiomas para una reforma y un cuarto para la conversión. Evangelización de los moriscos valencianos en el siglo XVI” en *Anales valentinos. Revista de filosofía y teología*. 1996; así como en el prólogo de la edición crítica del catecismo que citamos en la nota anterior.

De todas maneras, y tras los estudios filológicos consultados al respecto,<sup>291</sup> no sabemos si su obra tendría un efecto contraproducente en el público, ya que se ha comprobado como presentaba errores aberrantes en la traducción árabe que produjo comentarios como el que adjuntamos a continuación:

“¿Cómo habían éstos de tomar en serio los dogmas, rezos y oraciones de la nueva religión, si los veían consignados en una Doctrina empedrada de torpezas gramaticales y frases ridículas y sin sentido? [...] Si los sesudos misioneros enviados por el arzobispo para instruir á los conversos, leían en el púlpito aquellas oraciones en árabe, ¿qué risa no provocarían en el pueblo morisco, cristiano en apariencia y musulmán recalcitrante en el fuero interno?”<sup>292</sup>

A pesar de ello, no debemos infravalorar el intento del arzobispo por una aproximación a la minoría morisca, al menos trató de crear un medio útil para la predicación centrándose en uno de los elementos, el lingüístico, que más fallaba en dicho proceso asimilador.

Mayor polémica ha suscitado entre los investigadores la presunta reedición de dicha doctrina que realizara el Patriarca Ribera bajo el mandato,<sup>293</sup> primero de Felipe II<sup>294</sup> y después de su sucesor en el trono, Felipe III.<sup>295</sup> Tradicionalmente,

<sup>291</sup> El estudio pionero en este ámbito fue el de J. Ribera Tarragó, que con su artículo “La doctrina cristiana en lengua arábica, de Martin de Ayala” recogido en una miscelánea titulada *Disertaciones y opúsculos* (segundo volumen, Madrid: Real Academia Española de la Historia. 1928. pp. 330-335), ha sido un referente en este campo.

<sup>292</sup> PÉREZ DE AYALA, M., *Doctrina Christiana en lengua Araviga y Castellana. 1566*. Edición facsímil con crítica y notas por parte de Roque Chabás y Julián Ribera 1980. p. VI. Estas críticas son también recogidas en: PITARCH ALMELA, V., *Llengua i Església durant el Barroc valencià*. Valencia- Barcelona: Institut interuniversitari de Filologia valenciana – Publicacions de l’Abadia de Montserrat. 2001. p. 82.

<sup>293</sup> La edición consultada de este catecismo ha sido: PÉREZ DE AYALA, M., *Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros. Impreso por orden del Patriarca de Antiochia y Arçobispo de Valencia don Iuan de Ribera*. En Valencia. En casa de Patricio May, junto a San Martín MDXCIX. [Biblioteca de investigadores de la Universitat de València]

<sup>294</sup> Conservamos la carta enviada por el monarca el 4 de noviembre de 1595 desde El Pardo, al Patriarca en la que le encarga que reelabore el texto de Ayala: “Os encargo que señaleis personas graves en letras, buen zelo, y que tengan experiencia deste ministerio para que con vra. intervención reconozcan el dicho catecismo y añadireis y quitareis del lo que a vos y a las dichas personas os pareciera.” Cfr. ELHERS, B., *Between Christians and Moriscos: Juan de Ribera and Religión Reforma in Valencia. 1548- 1614*. 2005. p. 115.

<sup>295</sup> En este caso se trata de un documento autógrafo, conservado en el Archivo del Real Colegio del Corpus Christia en el que le indica al arzobispo que “el catecismo que ordenastes (sic) para catechizar (sic) los nuevos convertidos, lo hareis imprimir con fin de que en vra. Diócesis y en las demas se aprovechen del.” Cfr. BORONAT BARRACHINA, P., *Los moriscos españoles y su*

siguiendo las palabras escritas por el propio arzobispo, se pensó que era una simple copia y ampliación del catecismo anteriormente citado, ya que Ribera nos dice en el prólogo de la edición de 1599:

“Venerables Padres, este catechismo llegó a mis manos sin nombre de autor, pero con opinión que era compuesto por el redeverendísimo Señor Don Martín de Ayala, Arzobispo desta Sancta Iglesia; la cual opinión se confirmó con tantas conjeturas que vino a ser certeza [...] y assí mismo en añadir y mudar palabras y cláusulas para mayor claridad de la doctrina. Lo cual hice juntamente con algunas personas doctas, assí de los que tengo en mi compañía, como de otros fuera de mi casa”<sup>296</sup>

Estas palabras fueron las causantes de la atribución a Ribera de la citada obra de Ayala. Sin embargo, los estudios de García Cárcel defienden que no es correcta esta tendencia, sino que son “radicalmente diferentes, tanto en la extensión (442 páginas el Catecismo frente a las 31 de la Doctrina), el destinatario (los párrocos, en el Catecismo; los moriscos en la Doctrina), la estructura (en diálogos, el Catecismo; en expresión narrativa, la Doctrina), la lengua (el Catecismo no tiene la menor preocupación respecto al árabe) y en definitiva en el contenido, por cuanto la Doctrina es una simple enumeración de las oraciones, mandamientos, pecados [...] mientras que le Catecismo contiene todo un análisis pormenorizado de la religión cristiana en oposición a la musulmana.”<sup>297</sup> (Imágenes 10 y 11)

Era necesario no un catecismo infantil, sino un tratado manual dirigido a los rectores con su parte apologética respondiendo a las objeciones que podían presentar los alfaquíes. El objetivo sería el de demostrar la superioridad del cristianismo sobre la religión musulmana, y, a su vez, la búsqueda de una catequesis sistemática antes

---

*expulsión*. Edición facsímil con estudio preliminar de Ricardo García Cárcel. (2 volúmenes). Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada. 1992. (edición original de 1901) Tomo 2. p. 9.

<sup>296</sup> PÉREZ DE AYALA, M., *Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros. Impreso por orden del Patriarca de Antiochia y Arçobispo de Valencia don Iuan de Ribera*. p. 4.

<sup>297</sup> GARCÍA CÁRCEL, R., “Estudio crítico del *catecismo* de Ribera- Ayala” en *Les Morisques et leur temps*. París: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique. 1983. pp. 161- 168.

del bautismo para una conversión sincera, tal y como recomendaba el dominico fray Luis Bertrán.<sup>298</sup>

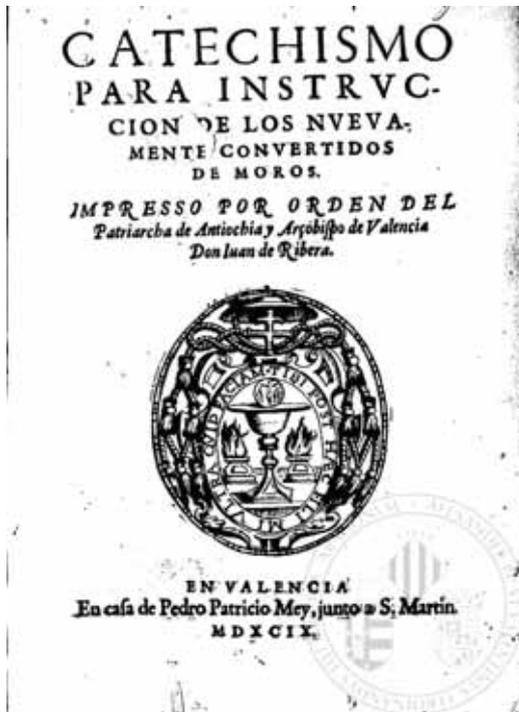


Imagen 10. Portada del Catecismo del Patriarca Ribera. 1599. Biblioteca Universitat de València.



Imagen 11. Contraportada del Catecismo del Patriarca. 1599. Biblioteca Universitat de València.

La única solución que ve García Cárcel es la de que Ayala escribiera otro catecismo primero, cuando aún se encontraba en la diócesis de Guadix, con la misma intención.<sup>299</sup> Además, para ratificar su tesis, señala que tampoco beben de la mismas fuentes, sino más bien de los antialcoranes, como el estudiado de Pérez de Chinchón, o incluso algunos anteriores como la *Opera chiamata Confusione della seta machumetana* de Juan Andrés (la primera edición publicada en Valencia data del

<sup>298</sup> Vid. SEGUÍ CANTOS, J., "La razón de estado: Patriarca Ribera y moriscos (1599- 1609- 1999)" en *Estudis. Revista de Historia Moderna*. Número 25. Valencia: Universtitat de València. 1999.

<sup>299</sup> Este investigador se basa en la introducción de la obra de Ayala en la que indica que "Y si todavía os aossare mucho alguna duda, podréis la comunicar con vuestro Prelado, con vuestros Rectores o vicarios y con vuestros catechistas que os embiaremos. Para los quales hemos hecho otro catechismo o instrucción mayor para que más largamente os informen en la fe y satisfagan a vuestras dudas..." Cfr. GARCÍA CÁRCEL, R., "Estudio crítico del *catecismo* de Ribera- Ayala." 1983. p. 162.

1515) o los *Sermones* de Martín García editados en Barcelona en 1517.<sup>300</sup> Esta relación con el canónigo gandiense no es compartida por otros investigadores como Pons Fuster, quien afirma que, si bien los “primeros veinticinco diálogos del libro primero, creemos que guardan algunas similitudes con la obra de Pérez de Chinchón, pero éstas se reducen al tratamiento de cuestiones similares, como los principios de la Ley de Mahoma y su refutación. Ni el espíritu, ni el orden seguido por Bernardo Pérez se encuentran en el *Catecismo*. Nuestro autor es mucho más dialogante, menos abrupto en sus refutaciones y más sensible respecto a sus oyentes moriscos que el autor del *Catecismo*.”<sup>301</sup>

Analizando el texto en sí, de nuevo nos encontramos con un escrito en forma de diálogo, en este caso entre un clérigo cristiano hábil en lengua árabe y un moro de la Berbería. Los temas tratados coinciden con los más polémicos entre cristianos y musulmanes: la divinidad de Cristo,<sup>302</sup> la Trinidad, o los errores del mahometismo.<sup>303</sup>

De todas maneras, el aspecto que más debiera interesarnos, más allá de las doctrinas expuestas en estos catecismos, es si tuvieron ilustraciones y cómo pudieron influir en la comprensión del texto. Hemos visto como alguno de ellos sí que las llevaba (Imagen 11), pero aún así no podemos hablar con propiedad de unos “catecismos ilustrados” al uso. Si bien esto es cierto, no debemos olvidar que muchas obras producidas en otros lugares podrían haber llegado a territorio valenciano con dicha función. Una de las órdenes que más se ocupó de la evangelización morisca, los jesuitas, sabemos que tenían predilección por este tipo de catecismos. De hecho,

---

<sup>300</sup> *Ibidem*. p. 165.

<sup>301</sup> PÉREZ DE CHINCHÓN, B., *Antialcorano. Diálogos Christianos (Conversión y Evangelización de los moriscos)*. Estudio preliminar, transcripción y notas de Francisco Pons Fuster. 2000. p. 47.

<sup>302</sup> Entre otras partes del catecismo, en el diálogo XX del primer libro, cuyo título es “que se comienza a provar, la religión Christiana ser unico y necesario camino para yr a Dios”, es donde se dedica principalmente a tratar a Cristo como redentor, hijo de Dios y Mesías, mostrando todas las virtudes que posee y por la cual debe de ser venerado. Así como una defensa de las tres personas de la Trinidad Vid: PÉREZ DE AYALA, M., *Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros. Impreso por orden del Patriarca de Antiochia y Arçobispo de Valencia don Iuan de Ribera*. p. 165 y ss.

<sup>303</sup> Por citar un ejemplo, dedica todo el diálogo XIII del primer libro, a como la “secta de Mahoma no puede ser camino para Dios, y se cuenta la viciosa vida de su legislador.” *Ibidem*. p. 81 y ss. O también el capítulo XV, sobre “los errores y mentiras y fábulas que Mahoma puso en el Alcorán”. *Ibidem*. p. 106 y ss.

en 1587 Battista Eliano publicó su *Doctrina christiana* en italiano y Canisio, hizo lo propio en 1589.<sup>304</sup> Tenemos noticias de cómo los generales de la orden, y sobre todo Francisco de Borja o Polanco encargaron algunos de ellos.<sup>305</sup> O'Malley, uno de los mejores investigadores al respecto, insistió en cómo se crearon imprentas en el mismo Collegio Romano o el de Goa para la edición de imágenes y catecismos en lengua árabe,<sup>306</sup> que seguramente fueron enviados a España, si bien, en la literatura epistolar no hemos podido encontrar constatación de ello, y, unido a la pérdida de bastantes inventarios de bibliotecas por la desamortización o quema de documentos, nos es imposible saber hasta qué punto estos catecismos, que tanto éxito tuvieron en el resto de las misiones italianas<sup>307</sup> llegaron o fueron utilizados en nuestro territorio. En todo caso, debemos de tener en cuenta la facilidad en el transporte de dichos libros así como el uso habitual en las prédicas jesuíticas, por lo que no podemos descartar que tuvieran cierta influencia en la devoción, cultura y adoctrinamiento del colectivo morisco valenciano.

---

<sup>304</sup> Éste presentaba incisiones de Peter van der Borcht, y su título fue: *Institutiones Christianae, seu parvus catechismus catholicorum, Praecipua Christianae pietatis capita complectens: primum quidem a P. Ioanne Baptista Romano, Societatis Iesu, in rudiorum et idiotarum gratiam, iuxta SS. Concilii Tridentini...* Un estudio muy interesante sobre este catecismo, la influencia que tuvo en la espiritualidad contrarreformista y su uso en las misiones es el trabajo realizado por Zafra Molina. Nos habla de las ilustraciones que tuvo, cómo se basó en las primeras experiencias evangelizadoras de San Ignacio y San Francisco Javier y los modelos iconográficos que se desprendieron de dichas ilustraciones. Para mayor información vid: ZAFRA MOLINA, R., "El emblemático catecismo de la Compañía de Jesús y su influencia en la formación del imaginario doctrinal de la Contrarreforma" en GARCÍA MAHIQUES R. y ZURIAGA SENENT, V. F. (Eds.), *Imagen y Cultura. La interpretación de las imágenes como Historia Cultural. Volumen II*. Gandia: Universitat Internacional de Gandia y Generalitat Valenciana. 2008.

<sup>305</sup> El caso de Polanco ha sido estudiado por Prospero que recoge como en una de sus cartas enviadas en diciembre de 1567 como se publicaron más de cinco mil libros de esta doctrina con imágenes: "*Chi aveva figliuoli che andassero a scuola, donavano il libretto della dottrina Christiana... si stamparono cerca cinque mila libretti della detta dottrina, et un numero grande d'imagini.*" PROSPERI, A., "Otras Indias: missionary della Controriforma tra contadini e selvaggi" en *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura. Atti del Convegno Internazionale di Studi. Firenze 26- 30 Giugno. 1980*. Florencia: Leo Olschki Editore. 1982. p. 224.

<sup>306</sup> "*Nel 1556 i gesuiti avevano introdotto la stampa in India, istallando una macchina da stampa nel loro collegio di Goa. In quello stesso anno, Ignazio dopo molti sforzi aveva installato una buona macchina da stampa nel Collegio Romano, che nel 1564, oltre ai caratteri greci, poteva stampare anche in arabo. L'idea era di fornire libri di testo moralmente adatti agli studenti [...] le macchine da stampa potevano stampare sia immagini sia parole*" O'MALLEY, J. W., "Sant' Ignazio e le missione Della Compagnia di Gesù nella cultura" en SALE, G. (coord.), *Ignacio e l'arte dei Gesuiti*. Milán: Editoriale Jaca Book Spa. 2003. pp. 29-30.

<sup>307</sup> G. Palumbo ha tratado con detenimiento el uso del catecismo ilustrado en la Península Itálica, así como la complicación de los mismos con el uso didáctico: "*I catechismi cui facciamo riferimento [se refería a los ilustrados] inoltre furono compilati da alcuni tra i più noti gesuiti del tempo, e permettono quindi di approfondire quell'aspetto della politica della Compagnia di Gesù rivolto ai semplici e agl'indotti, che non fu certamente meno importante di quello, indubbiamente più noto, che si rivolgeva alla formazione dei quadri dirigenti della società.*" PALUMBO, G., *Speculum Peccatorum. Frammenti di storia nello specchio delle immagini tra Cinque e Seicento*. 1990. p. 44.

## 2.6. SERMONES, PREDICACIÓN Y TEATRO LITÚRGICO

Se han unido estas dos fuentes: sermonarios y obras dramáticas como ejemplo de literatura oral que, posteriormente, se plasmó en papel (no en todos los casos), siendo capital para conocer el sentir popular de un momento histórico como los siglos XVI y XVII. Ya los señalaba Gutiérrez de Ceballos como los *mass media* y difusores de ideas más importantes de la Edad Moderna<sup>308</sup> ya que eran capaces de sacudir al público e inducirles a la devoción y plegaria.<sup>309</sup> Desgraciadamente, no son muchos los libros de sermones conservados,<sup>310</sup> pero con el material consultado podemos hacernos una idea de cuáles eran las preocupaciones principales del clero.<sup>311</sup>

Tan importante fueron estas predicaciones, que se llegaron a editar manuales de cómo debían ser llevadas a cabo. En época de Santo Tomás de Villanueva, salió a la luz el manual de Francisco de Vitoria (Burgos, c. 1483-Salamanca, 1546) titulado *Preceptos que se debe ayudar un buen predicador*, donde señala una serie de requisitos y consejos para que el sermón tenga la “eficacia” deseable. Entre ellos destaca la recomendación de que se ciñan los comentarios a las

---

<sup>308</sup> “Teatro y sermones eran el espectáculo predilecto del Siglo de Oro, la diversión y el medio de instrucción al mismo tiempo en una época en que no había prensa diaria, radio cine y televisión. Teatro y sermones eran los ‘mass media’ incipientes de unos años en que la creciente masificación de las ciudades asimilaba a la sociedad de Antiguo Régimen en muchos aspectos a la nuestra.” GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, A. R., “La literatura ascética y la retórica cristiana en el arte de la Edad Moderna: el tema de la soledad de la Virgen en la plástica española”. en *Ephialte. Lecturas de Historia del arte*. Número 2. Vitoria: Instituto Municipal de Estudios Iconográficos. 1990. p. 81.

<sup>309</sup> “Tal vez de los hechos sociales en la que la literatura tiene intervención, los dos más importantes de aquellos siglos sean el teatro y la oratoria sagrada. Al margen de la fundamental diferencia, los parecidos son grandes: fenómenos ambos atados a las categorías de tiempo y espacio, que buscan –y tienen forzosamente que hacerlo- el sacudir al público, y, por tanto, son buen indicio para rastrear los móviles estéticos afectivos de aquellas muertas generaciones.” ALONSO, D., “Predicadores ensonetados. La oratoria sagrada, hecho social apasionante del siglo XVII” en *Del siglo de Oro a este siglo de siglas*. Madrid: Editorial Gredos. 1962. p. 96.

<sup>310</sup> Aunque Cerdán opine que todo sermón pronunciado desde el púlpito presupone una forma escrita que remite a la fuerza viva del verbo, no son muchos los conservados a día de hoy. Vid: CERDÁN, F., “El sermón barroco: un caso de literatura oral” en *Edad de Oro*. Número 7. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid. 1988.

<sup>311</sup> “El sermonario es algo de incalculable importancia en la formación espiritual de los españoles durante siglos. En líneas generales, parece que los grandes predicadores se dan más en el siglo XVI que en los que siguen. Pero los sermones con vidas ejemplares no sólo de santos famosos, sino también de humildes legos, recientemente fallecidos, o personalidades del momento, hoy olvidadas en absoluto, de estar reunidos en algún sitio, ocuparían un espacio difícil de imaginar” CARO BAROJA, J., *Las formas complejas de vida religiosa. (Siglos XVI y XVII)*. Madrid: Akal 1978. p. 91.

lecturas proclamadas en el evangelio, dejando de lado posibles disputas filosóficas que desviarán la atención del pueblo. Por lo que indica que la claridad debe de ser el eje que vertebre la prédica, tratando puntos muy concretos de la doctrina. A su vez, insiste en que se fije tanto en el contenido como en la forma de divulgarlo sin caer en expresiones que no salgan del corazón, con exageraciones y poca naturalidad. También recomienda que se hagan en lengua vulgar, siendo éste uno de los temas más polémicos, porque en el caso de que se realice a los moriscos, ¿debía ser utilizado el castellano o la algarabía?<sup>312</sup>

Otro de los ilustres pensadores que trató el tema fue Luis Vives (Valencia, 1492 - Brujas, 1540), dedicó algunos capítulos de sus obras a cómo predicar. En el cuarto libro *De las disciplinas* (1531), Vives se quejaba de la distancia que mediaba entre los primitivos oradores y los predicadores contemporáneos, pues mientras los segundos superaban a los primeros en materia del discurso, quedaban muy por debajo en todas las partes de la elocuencia, persuasión, argumentación, disposición y lenguaje. González García, citando a Vives afirma que “el orador eclesiástico de su tiempo había llegado a ser un ignorante, desconocedor de las pasiones y del arte de moverlas, de sentencias plomizas y acción destemplada, que no se acompañaba del semblante, ni de las manos, ni del gesto, ni de la apostura de todo el cuerpo.”<sup>313</sup> Y es que, a pesar de los numerosos libros de sermones o de consejos a los predicadores que el clero supuestamente leía,<sup>314</sup> su nivel cultural era bajo.

A pesar de no poseer un nivel excesivo de formación, en el territorio valenciano predicadores no faltaron, como nos demuestran los comentarios de

---

<sup>312</sup> Para mayor información sobre este tratado vid: SEGUÍ CANTOS, J., “Presencia de la Orden de Predicadores en la vida social y cultural de la Valencia del siglo XVI” en *Archivo Dominicano*. Número 17. Salamanca. 1996.

<sup>313</sup> GONZÁLEZ GARCÍA, J. L., “Ut pictura rethorica. Juan de Juanes y el retablo de San Esteban de Valencia.” *Boletín del Museo del Prado*. Tomo XVII. Número 35. Madrid: Fundación del Museo del Prado. 1999. (pp 21-56) P. 48. Para un estudio más detenido de las ideas estéticas de Vives, de la relación del texto y de la imagen véase: “Introducción a la estética de Luis Vives” en *Revista de Ideas Estéticas*. Número 20. Madrid: CSIC. 1947.

<sup>314</sup> Febvre defiende que estos libros eran seguidos por el clero: “Pero las prensas no se limitaron a multiplicar, para uso de clérigos, las obras usuales, libros de instrucción y recopilaciones de sermones cuya abundancia hace pensar que el clero leía más de lo que se ha querido dar a entender. El hecho sorprendente de la enorme abundancia de publicaciones en latín para uso de los *simplices sacerdotes* hace pensar que necesariamente tenían que venderse.” FEBVRE, L., *Erasmus, la Contrarreforma y el espíritu moderno*. 1957. p. 45.

diversos historiadores o estetas de la época. De este modo, Escolano nos indica como hay más de dos mil clérigos en la ciudad que se ocupan de esta labor y que no había domingo en el que no se realizaran dichas prédicas.<sup>315</sup> También Fadrique Furió Ceriol (Valencia, 1532-Valladolid, 1592) resaltó como Valencia era admirada en el resto de España e incluso de Europa por la cantidad ingente de predicadores que poseían, ya que “todo el año, diríase que cada día, se celebraban sermones divinos.”<sup>316</sup>

Muchas veces eran los propios arzobispos los que reunían a los clérigos para instruirles en cómo debían realizar sus prédicas,<sup>317</sup> ya que el bajo nivel cultural comentado había hecho descender la calidad de los mismos.<sup>318</sup> A su vez, este interés episcopal también procede de la importancia que se diera en el Concilio de Trento a

---

<sup>315</sup> “Tenemos que passan de dos mil los Clerigos y Frayles residentes en la ciudad. Estos ademas de ocuparse en cantar y celebrar con summa puntualidad y rigor los officios nocturnos y diuinos de la Iglesia, andan ordinariamente como en perpetua cátedra por los pulpitos y confesionarios. Ni hay Domingo o fiesta que falte sermón en las Parrochias y Monasterios; y aun entre semana le hay muchísimos días. Esto tiene su punto en la Cuaresma, como tenemos dicho en otro lugar; porque cada Parrochia busca vn Predicador de los mas famosos de España.” ESCOLANO, G., *Décadas de la Insigne y Coronada Ciudad y Reino de Valencia*. 1610. p. 1037. Esta cita va referida a Valencia capital, porque por las fuentes que se han consultado, en las zonas rurales ocurría todo lo contrario: “Pocos eran los que sabían predicar, aunque no faltaban oradores brillantes que alardeaban de sus dotes declamatorias poco convincentes para los fieles. En Valencia había muchos predicadores, pero no así en las parroquias rurales.” CÁRCEL ORTÍ, V., *Historia de la Iglesia en Valencia*. Tomo I. p. 153. Esta opinión se corrobora en los escritos de Fadrique Furió Ceriol que opina en su *Bononia*, que publicaba en Basilea en 1556, que “a pesar de reconocer la abundancia de predicadores e las diócesis locales, observa que en muchos pueblos valecitos pocas veces hay ocasión de oír un buen sermón” Cfr. FUSTER, J., *Poetas, moriscos y curas*. Madrid: Editorial Ciencia Nueva S. L. 1969. p. 133.

<sup>316</sup> Cfr. GONZÁLEZ GARCÍA, J. L., “Ut pictura rethorica. Juan de Juanes y el retablo de San Esteban de Valencia.” 1999. p. 28.

<sup>317</sup> “Al tiempo de la Cuaresma [Santo Tomás de Villanueva] llamaua cada año los predicadores... a la Iglesia de San Esteban, y les hazía vna larga platica con mucha doctrina, y espíritu, enseñandoles, y encargandoles como hauian de hazer... su officio... juntando a sus estudios mucha oración, y pidiendo a nuestro Señor les guiasse y enseñasse lo que hauia de predicar, y les diesse su espíritu. Y entendiesen que no subían al pulpito para... ganar... el aplauso del pueblo sino para hazer guerra como soldados de Iesu Christo con el cuchillo de su palabra.” Cfr. *Ibidem*. p. 49

<sup>318</sup> Es significativo el comentario de Villanueva en su obra *Viaje literario a las Iglesias de España* la mala calidad de los sermones modernos en comparación de los realizados por San Vicente Ferrer siglos antes: Negar por esto solo que sea obra de san Vicente estos sermones, téngalo por des acertado como negar que sean de los malos oradores que conocemos las oraciones churriguerecas que andan impresas en su nombre. No pongo á los de s. Vicente en esta clase; antes los juzgo diametralmente opuestos, pues en ellos solo respira la sencillez y libertad y voz del tronido apostólico, mientras estotros no se ve sino hinchazón y violencia continua de las palabras de la Escritura, y caramillos de un ingenio vano, que se predica á sí mismo con daño también de las lamas y ruina del arte y de la lengua española.” VILLANUEVA, J. L., *Viaje literario a las Iglesias de España*. p. 53.

dicho ministerio<sup>319</sup> como lucha ante las herejías, y en especial, ante la protestante.<sup>320</sup> Continuando esta preocupación hasta bien entrado el siglo XVIII.<sup>321</sup>

Volviendo al sentir popular y a cómo se desarrollaban las prédicas, los feligreses asistían a los sermones como una fiesta.<sup>322</sup> El predicador se convertía en un *showman* que debía captar la atención de los feligreses, divertirlos (pero como se ha dicho, sin caer en la exageración). Para ello, no ahorra gestos, modulaba la voz, recurría a los retruécanos, y, aún más importante para nosotros, al arte como medio de persuasión y complemento de sus parlamentos.<sup>323</sup>

---

<sup>319</sup> “De aquí es que no sólo es conveniente este conocimiento a los eclesiásticos que administran los Sacramentos, sino también a los fieles que los reciben. A los legos pertenece igualmente la instrucción en muchos puntos de disciplina que estableció este sagrado Concilio. Y esta es la razón porque él mismo mandó formar su Catecismo y ordenó que algunos de sus decretos se leyesen repetidas veces al pueblo cristiano.” *Sacrosanto, ecuménico y general Concilio de Trento*. 1564.

<sup>320</sup> Para muchos eclesiásticos del momento, la predicación era una lucha en la que las escrituras eran el arma más importante, por ello piensa Caro Baroja que “sobre la base de los textos del Antiguo Testamento, del Nuevo y de los padres antiguos, como siempre, los predicadores y escritores de los siglos XVI y XVII [...] Uno nos dirán, en cierta circunstancia, que la vida en sí es guerra. Otros, que el conjunto de los hombres está compuesto de dos milicias: la de Dios y la del Demonio. Complemento de esta concepción será la de que cada milicia tiene su Capitán y habrá textos en que entre los títulos de Cristo se considerará a éste de Capitán. El soldado profesional, el gran guerrero que lucha con la espada de la palabra [es decir, el sermón] ante la sociedad” CARO BAROJA, J., *Las formas complejas de vida religiosa. (Siglos XVI y XVII)*. 1978. p. 424. Esta idea de milicia cristiana y el arma de la predicación la podemos encontrar también en los escritos de Erasmo de Róterdam, como en el *Enchiridion Militis Christi* (1503), del que nos ocuparemos en sucesivos capítulos.

<sup>321</sup> En diversas obras de Mayans (Oliva, 1699 - Valencia, 1781), podemos encontrar alusiones a cómo se debe persuadir, los errores más comunes de los predicadores, etc. Tesis que son compartidas por sus coetáneos como José Climent, Felipe Beltrán, etc. Para mayor información véase: LEÓN NAVARRO, V., *Luis de Granada y la tradición erasmista en Valencia. El siglo XVIII*. Alicante: Instituto de Estudios Juan Gil- Albert. Diputación Provincial. 1986. p. 41 y ss.

<sup>322</sup> La figura del predicador, junto con impresores o viajeros es, según Burke, fundamental para entender la cultura popular de una región y con ello el arte que se produjo: “La cuestión clave es que, seguramente, tengamos que aceptar que no podemos aproximarnos a los artesanos y campesinos de la Europa moderna de forma directa, sino a través de predicadores, impresores, viajeros o funcionarios. Estos hombres eran intermediarios entre la cultura de los instruidos y la popular, y una situación en la que la pequeña y la gran tradición coexistían, era un hecho fundamental de la vida cultural. Misioneros, fuesen o no bienvenidos, llegados a las pequeñas comunidades desde el mundo exterior. Dado que una aproximación directa es imposible, lo mejor es acercarnos a la cultura popular a través de estos intermediarios para evitar situarlos en un camino equivocado.” BURKE, P., *La cultura popular en la Europa Moderna*. 1991 [1978] p. 130.

<sup>323</sup> “Se trata de algo muy semejante a lo que los fieles acostumbraban a vivir en las homilias de los sacerdotes, durante las cuales el predicador se servía indistintamente de anécdotas vitales, representaciones cotidianas, descarnadas sátiras o de intrincadas parábolas religiosas que, en su configuración formal, podían llegar a acusar una complejidad semejante al enigma. Gracias a ellas, lo dicho desde el púlpito servía para excitar la meditación sobre el significado oculto de la parábola o la imagen mencionada por parte del sacerdote.” GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, A. R., “La literatura ascética y la retórica cristiana en el arte de la Edad Moderna: el tema de la soledad de la Virgen en la plástica española”. pp. 185-156. Además de estas palabras, debemos señalar otra investigadora que se ha ocupado exclusivamente de estos medios utilizados en la predicación. Ha sido B. Majorana. De su obra destacan: MAJORANA B., “Missionarius/Concionator. Note sulla predicazione dei gesuiti nelle campagne” en *Aevum*. Número 73. Milán: Pubblicazioni dell’Università Cattolica del Sacro

Así pues, debemos hablar del uso del arte en un doble sentido, el primero el de conseguir mayor efectividad persuasiva en el auditorio, pudiéndose producir cierta asociación entre pintor y predicador, por cuanto el segundo solicitaba al artista alguna imagen pintada o esculpida para ayudar en su tarea (tal podría ser el caso entre Juan Bautista Agnesio y Joan de Joanes, que mantuvieron una estrecha relación de amistad) o; en segundo lugar, el uso de la imagen en la reproducción escrita de dichos sermones, como complemento al texto y ayuda para la oración mental.<sup>324</sup>

El empleo del arte en las prédicas procede de muy antiguo y gracias a los distintos estudios realizados, podemos tener una visión diacrónica de su uso. Retablos,<sup>325</sup> pequeñas piezas litúrgicas, estampas o lienzos eran transportados de ciudad en ciudad para cumplir su cometido. Sabemos que el propio San Vicente

---

Cuore. 1999. Y también en: “Une pastorale spectaculaire. Missions et missionnaires jésuites en Italie (XVIe-XVIIIe siècle)” en *Annales HSS*. Número 2. París: L’École des études en sciences sociales. 2002.

<sup>324</sup> “Ante una población mayoritariamente analfabeta la necesidad del adoctrinamiento se desplegó en dos niveles. Por un lado, los sermones, libros de meditación, guías espirituales, catecismos y demás tratados espirituales forjaron en el colectivo una imagen conceptual y, por tanto, puramente mental a la que se invoca a través de términos como ‘contempla ánima mía’, ‘mira’, ‘veo’ y demás fórmulas que quedan recogidas en este tipo de literatura.” MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., “La creación de imágenes. Propaganda y modelos devocionales en la España del Siglo de Oro” en VIZUETE MENDOZA, J. C. y MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha. 2000.

<sup>325</sup> El tema del retablo en relación a la catequesis, es uno de los aspectos más tratados en los libros de arte y cultura. Por ejemplo, Company Climent nos explica qué función tenían en la Edad Media: “Però, a més, o sobretot, el retaule aconpleix una funció marcadament didàctica, catequètica i cultural. És com un llibre figurat a l’abast de tothom, lletrat o illetrat. A més d’acompanyar la litúrgia de les celebracions i del culte en general, allionava i bastant sobre la vida de Jesucrist, de la Verge o dels sants (també sobre qüestions de l’Antic Testament), fomentava la pregària, pacificava i confortava els ànims del poble, i transportava l’home al ja citat estadi de la llum, a l’estadi de la pau, a l’estadi d’allò transcendent, d’allò diví.” COMPANY CLIMENT, X., *L’Europa d’Ausias March. Art, cultura i pensament*. Gandia: CEIC Alfons El Vell. 1998. p. 149. En la Edad Moderna, esta función sigue vigente, viéndose un continuo tanto en la tipología de narratividad cómo en su capacidad aleccionadora, que en este caso viene relacionada con Trento y la Contrarreforma: “El retablo, como principal soporte plástico de la lección religiosa de la Contrarreforma, desarrolla un lenguaje y una retórica que puede relacionarse con otro género que, a partir de estos momentos conoce un auge similar. Nos referimos al Sermón, tema que pronto alcanzará un importante soporte teórico al surgir los tratados de la denominada *Retórica cristiana*, cuyas reglas tratan de adaptar los preceptos ciceronianos y aristotélicos a un contenido específicamente católico. Sermones y retablos se van a convertir en los medios favoritos de adoctrinamiento del fiel, y será fácil observar paralelismos entre ambos géneros, subordinados a las categorías de la poética aristotélica, basada, como sabemos, en la mimesis, la verosimilitud y la conmoción del espectador [...] La Iglesia opta de manera decidida por los métodos persuasivos del sermón y el retablo, y es tras los años centrales del siglo cuando, tras las huellas de los maestros Berruguete, Juni y Gaspar Becerra, toda una pléyade de pintores y escultores pueble las iglesias españolas de una colección de retablos e imágenes, algunas veces verdaderas obras maestras, que constituyen lo más característico de la aportación española al debate formal e iconográfico de la Contrarreforma europea.” CHECA, F., *Pintura y escultura del Renacimiento en España. 1450-1600*. Madrid: Cátedra. 1993. pp. 302-303.

Ferrer (Valencia, 1350-Gwened, hoy Vannes, 1410), al que se le atribuyen hechos milagrosos como la conversión de centenares de judíos y musulmanes sólo acudiendo a sus prédicas, recurría a las imágenes para explicar mejor sus ideas.<sup>326</sup> De hecho, esta labor del santo fue recordada en los frescos del Colegio del Patriarca de Valencia, más exactamente en la pared central del crucero, pintada por Bartolomé Matarana entre 1597 y 1605, donde se representa la conocida *Predicació de sant Vicent a Perpinyà*. Esta recuperación temática, siglos después no es casual, como estudia Daniel Benito,<sup>327</sup> este asunto en dicho Colegio- Seminario podría bien representar un claro *exemplum* a los estudiantes, recordando la importancia de la actividad misionera; que al igual que dicho santo consiguió mediante su esfuerzo y prédicas la conversión de judíos y musulmanes, ellos deberían esforzarse en conseguir lo mismo con los moriscos que les rodeaban.

Así pues, la imagen es un punto fundamental en toda predicación desde antaño. Gracias a ella, los niños, mayores “consumidores” de imágenes por su curiosidad, interiorizaban mejor los dogmas.<sup>328</sup> Los campesinos, aprehendían aquello que se les explicaba,<sup>329</sup> y, aún más importante, conseguían la conversión de éstos

---

<sup>326</sup> García Marsilla en su estudio sobre la cultura visual valenciana insiste en este valor de la imagen en San Vicente: “*Sant Vicent ja insistia en aquesta dimensió mnemònica i ètica de les icones religioses, i aconsellava al seu auditori: ‘quan tu veus la ymaga del crucifixi deus reduir a memòria: Oo!, així fo crucificat mon senyor Jesuchrist; o la de la verge Maria: Oo!, així fo una verge que parlí lo Fill de Déu omnipoten.t’*” GARCÍA MARSILLA, J. V., “Imatges a la llar. Cultura material i cultura visual a la València dels segles XIV i XV” en *Recerques, Història, Economia i Cultura*. Número 43. Barcelona: Associació Recerques, Història, Economia i Cultura. 2001. p. 170.

<sup>327</sup> “*Principalíssima preocupació pastoral hauria d’expressar-se en un lloc preminent en aquest gran sermó en imatges que constitueix la decoració pictòrica de l’església del seu col·legi [...] Com al Col·legis Germànic i dels Anglesos de Roma, on els jesuïtes preparaven per al martiri els joves sacerots que havien de lluitar contra el protestantisme a Alemanya o Anglaterra i reconquistar-les per a la fe catòlica, amb l’instrument també de les obras d’art, també al col·legi de Ribera les escenes del martiri del diaca sant Vicent havien d’estimular el coratge dels educands.*” BENITO GOERLICH, D., “Parets que ensenyen. Els cicles pictòrics murals del Col·legi de Corpus Christi” en *Domus Speciosa*. Catálogo de la exposició comisariada por Daniel Benito Goerlich en la Universitat de Valencia. Mayo- Junio 2006, Valencia, Universitat de València, 2006. pp. 99-106.

<sup>328</sup> “*I ragazzi consumano una quantità sempre più elevata di messaggi iconici. Li ricevono sprovveduti, senza alcuna possibilità di deciptarli convenientemente e, dunque, di separare la creazione autentica da quella alienata, l’originale dal banale. Il ruolo di preparazione, d’adattamento e di curiosità di fronte al mondo contemporaneo appartiene alla scuola; sta ad essa condurre il ragazzo ad una chiara ricezione.*” MARTIN, M., *Semiologia dell’immagine e pedagogia. Itinerari di ricerca educativa*. Roma: Armando Editore. 1990 (Primera edició en francés en 1982) p. 23.

<sup>329</sup> El uso de la imagen en la predicación campesina, sobre todo en el caso gallego, ha sido estudiado por Monterroso Montero, el cual defiende que: “El valor que se le puede atribuir a la imagen artística dentro de la sociedad gallega durante la Edad Moderna, al igual que ocurría en el resto de la sociedad española, trasciende la mera función estética, muchas veces inexistente, para llegar a desempeñar otro

labradores, pertenecientes a la clases bajas, principalmente en el caso musulmán, uno de los que más nos importan.<sup>330</sup> Imagen y reflexión litúrgica iban unidos en pos de una alfabetización y catequización del pueblo.<sup>331</sup>

Fueron muchas las órdenes religiosas que, siguiendo esta ideología, utilizaron las imágenes acompañando a sus sermones. Aunque dedicaremos un capítulo entero a los resultados de las prédicas y al arte didáctico, no nos resistimos aquí a mostrar un pequeño aperitivo de cómo esta fuente escrita pudo ser un complemento a la imagen, o viceversa. Ya señalamos la labor del dominico San Vicente, los franciscanos contaron con uno de los mejores teóricos en temas de predicación e imagen, el fraile Diego Valadés (Tlaxcala, 1533- ¿1582?), que en su *Retorica Christiana* publicada en 1579 afirmaba que: “Téngolo por cosa muy acertada y provechosa para con esta gente, porque hemos visto por experiencia que adonde así se les ha predicado la doctrina cristiana por pinturas tienen los indios de aquellos pueblos más entendidas las cosas de nuestra santa fe católica y están más arraigadas en ella.”<sup>332</sup>

---

papel mucho más activo: el de objeto a través del cual se podía difundir la cultura que, como es lógico, estaba íntima y necesariamente relacionada con la religión. Dicho papel afectaba de un modo especial al campesinado, ámbito sobre el cual la jerarquía eclesiástica había concentrado, incluso antes del Concilio de Trento, su atención con objeto de cristianizar no sólo a los campesinos, sino también con el deseo de impulsar la formación intelectual y moral de los clérigos que estaban en contacto con ellos.” MONTEROSO MONTERO, J. M., “Entre el dogma y la devoción. Pintura, literatura sacra y vida conventual franciscana” en *Quintana*. Número 4. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela. 2005. p. 165.

<sup>330</sup> “*L’image était associée aux femmes et aux hommes de rang social inférieur. L’homme (mâle) qui se voulait parfait ne pouvait que viser l’abstraction. ‘On sait la prédilection du commun pour les choses sensibles et son aversion pour toujours, en petit nombre. Mais par ce besoin d’allégorie, les croyants ont, comme les juifs et les chrétiens, eu recours à la représentation picturale et architecturale. Montrez une image du Prophète, de La Mecque ou de la Ka’ba à un homme de basse classe ou à une femme : cela les met dans un tel état de ravissement qu’ils sont prêts à l’embrasser et à se couvrir les joues de poussière comme si la vue de l’image valait le petit et le grand pèlerinage réunis !’ La cause réelle du mépris des images serait donc le mépris de la femme.*” CLÉMENT, J. F., “L’image dans le monde arabe: interdit et possibilités” en BAUGÉ, G. Y CLÉMENT, J. F., *L’image dans le monde arabe*. París: CNRS Éditions. 1995. p. 32.

<sup>331</sup> Tanto es así que Baronio, uno de los tratadistas más importantes del siglo XVII italiano, explicaba en sus escritos cómo las imágenes convertían y defendían a los fieles: “*Questa virtù divina, in nome della quale egli ammonisce frequentemente gli Iconoclasti, induce alla conversione sovrani ed interi popoli, e protegge naturalmente i fedeli durante le battaglie.*” Cfr. CAMPANELLI, D., “Le arti negli Annali” en *Baronio e l’arte. Atti del Convegno Internazionale di studi*. Sora. 10- 13 Octubre 1984. Sora: Centro di Studi Sorani. 1985. p. 401.

<sup>332</sup> Cfr. CHAPARRO GÓMEZ, C., “Diego Valadés y Matteo Ricci: Predicación y artes de la memoria” *Paisajes Emblemáticos: La construcción de la Imagen Simbólica en Europa y América*. Tomo 1. Mérida: Editorial Regional de Extremadura. 2008. p. 107.

Pero en nuestras tierras fueron los jesuitas quienes tuvieron una mayor predilección en cuanto a esta combinación de factores. San Ignacio de Loyola, sabía cómo eran necesarias para la conquista del alma,<sup>333</sup> aunque fuera San Francisco de Borja el que puso más hincapié en este hecho,<sup>334</sup> siendo él mismo uno de los que las utilizó en las campañas evangelizadoras.<sup>335</sup>

Ahora bien, además de los retablos donde el carácter narrativo es evidente, ¿qué iconografía solían tener estas tablas portátiles, lienzos o estampas?<sup>336</sup> Normalmente se trataban de crucifijos, escenas de la Pasión de Cristo, Salvadores Eucarísticos, Vírgenes Sufrientes o *Ecce Homo*, pudiendo hablar de una imagen estereotipada,<sup>337</sup> que autores como Maravall llegaron a designar como *kitsch*.<sup>338</sup> Siendo éste, como indica Pereda, uno de los procesos más típicos españoles que tendrá su máxima expresión en la imaginería creada pro adoctrinamiento morisco,<sup>339</sup> aunque con él se tienda a vulgarizar lo divino, convirtiéndolo en común.<sup>340</sup>

<sup>333</sup> “Ignazio dovette intuire che, se voleva conquistare ‘tutto l’uomo’, doveva contare sulla forza delle belle arti. La spiritualità ignaziana diventò così coerente con la stima e la pratica dell’arte creativa che, dal pianto della sensibilità, ci eleva alla contemplazione spirituale.” PLAZAOLA ARTOLA, J., “Introducción” en SALE, G. (coord.), *Ignacio e l’arte dei Gesuiti*. Milán: Editoriale Jaca Book Spa. 2003. p. 32.

<sup>334</sup> “Sin dal generalato de Francesco di Borgia, i gesuiti hanno utilizzato i dipinti e le incisioni su rame o su legno come mezzo per il loro apostolato, particolarmente nelle missioni tra gli infedeli. Tali furono utili per la catechesi, soprattutto in America Latina e in Asia e per la meditazione individuale dei gesuiti in tutto il mondo.” PFEIFFER, H., “L’iconografia” en SALE, G. (coord.), *Ignacio e l’arte dei Gesuiti*. 2003. pp. 203-204.

<sup>335</sup> Vid: BAILEY, G. A., “Le style jésuite n’existe pas: Jesuit Corporate Culture and the Visual Arts” en O’MALLEY, J. W. (coord.), *The Jesuits. Cultura, Sciences and the Arts. 1540- 1773*. Toronto-Buffalo- Londres: University of Toronto Press. 1999. p. 38.

<sup>336</sup> Dos de las obras de referencia para el estudio de la relación entre los sermones y el arte son: DÁVILA FERNÁNDEZ, M. P., *Los sermones y el arte*. Valladolid: Universidad de Valladolid. 1980. Y HUERGA, A., *Predicadores, alumbrados e inquisición en el siglo XVI*. Madrid: Fundación Universitaria Española. 1973.

<sup>337</sup> “La imagen religiosa alcanzó a desarrollar un claro fenómeno de reiteración. Los temas, los recursos y los mecanismos se repiten. Los *Apostolados* de El Greco, los *Santos Entierros* de Juni, las *Vírgenes con el niño* o las *Piedades* de Morales, por sólo citar algunos de los ejemplos más evidentes, ponen de manifiesto este fenómeno.” NIETO ALCAIDE, V., y CHECA CREMADES, F., *El Renacimiento. Formación y crisis del modelo clásico*. Madrid: Ediciones Istmo. 1980. p. 338.

<sup>338</sup> “Si hay una pintura barroca buena y mala; y hay un teatro y toda clase de manifestaciones culturales, desde la arquitectura a la novela, buenas y malas por influencia de condicionamientos sociales. Al decir malas, podemos ligar esa desfavorable nota calificadora a las condiciones que dan lugar al *kitsch*: una cultura vulgar, caracterizada por el establecimiento de tipos, con repetición standardizada de géneros, presentando una tendencia al conservadurismo social y respondiendo a un consumo manipulado.” MARAVALL, J. A., *La cultura del Barroco*. Madrid: Ariel. 1975. (Edición consultada de 1986) p. 184.

<sup>339</sup> “La utilización de imágenes seriadas y portátiles en un proceso de evangelización como el de los moriscos granadinos no tiene precedentes en Europa, aunque en Alemania sí se habían utilizado las estampas con motivos pastorales y, sobre todo, en las dos últimas décadas del siglo XVI, en la promoción de peregrinaciones y santuarios. En este sentido, el uso que le dio Talavera en Granada

Después de esta pequeña introducción a ese arte que acompaña los sermones, debemos centrarnos ya en apuntar cuáles hemos podido estudiar para el desarrollo de esta tesis. Realmente el número es bastante inferior a la gran cantidad que se tuvieron que realizar, pero nos han sido de gran utilidad tres fuentes principalmente: los sermones de San Luis Bertrán, los de Santo Tomás de Villanueva y los del Patriarca Ribera.

Si hubiera que señalar uno de los predicadores que mayor éxito y halo de santidad obtuvo en la Edad Moderna valenciana no dudaríamos en elegir a San Luis Bertrán (1526-1581). El estudio de sus prédicas<sup>341</sup> ha permitido conocer cuáles era sus mayores temores, y con ello, las preocupaciones del clero finisecular. Si bien conservamos una ínfima parte del conjunto y en algunos casos nada más que alguna somera anotación marginal; no nos impide valorar como dos fueron sus preocupaciones: los herejes luteranos<sup>342</sup> y el gran problema morisco.<sup>343</sup> Todo ello acompañado de constantes referencias a la validez de los sacramentos y de los ritos y a la crítica a la pérdida del clero. Así pues, se puede hacer patente, una vez más, que el protestantismo y el problema morisco eran dos quebraderos de cabeza para la

---

preludia tanto las campañas de un Juan de Ávila o el jesuita Jerónimo López en el siglo XVI como, de un modo particular, futuras experiencias americanas.” PEREDA, F., *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*. 2007. pp. 272-273.

<sup>340</sup> “Se trataba de dirigir, otra vez, tanto el modelo a seguir como el comportamiento provocado y de restablecer así la débil frontera que separa lo profano de lo sagrado en la sociedad hispana. Es este, sin duda, el peligro que encerraba el empleo de la imagen como recurso pedagógico pues su uso masivo comportó la pérdida de la sacralidad, pasando a ser algo totalmente cotidiano, familiar, y por tanto asequible. Esa ‘realidad trascendente’, que caracteriza nuestra pintura frente al resto del continente europeo.” MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., “La creación de imágenes. Propaganda y modelos devocionales en la España del Siglo de Oro” en VIZUETE MENDOZA, J. C. y MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha. 2000. p. 239.

<sup>341</sup> LLOP CATALÀ, M., “La utilización de la S. E. en los sermones de San Luis Bertrán” en *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550- 1600)*. *Actas del II simposio de Teología Histórica*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1983.

<sup>342</sup> Aunque hallamos en sus prédicas alusiones directas a este problema, V. Cárcel Ortí opina que su lucha ante el protestantismo no fue directa ya que “no combatió los errores protestantes sino que se limitó a exponer la doctrina católica, sin defender verdades e instituciones eclesíásticas de las que no había por qué dudar. Su predicación estuvo centrada en la restauración de la vida cristiana entre el pueblo y en el retorno a las formas de disciplina regular para los religiosos, insistiéndoles en la necesidad de la oración, penitencia, vida mística e inmolación total.” CÁRCEL ORTÍ, V., *Historia de la Iglesia en Valencia*. 1986. p. 214.

<sup>343</sup> Los problemas de predicación a los nuevos convertidos provienen de muy atrás. El anteriormente citado Cárcel Ortí afirma que ya en tiempos de San Vicente Ferrer se dieron estas complicaciones: “La voz más autorizada de san Vicente Ferrer había clamado contra los males del clero concubinario y simoniaco, contra sus deficiencias en la predicación de la palabra de Dios y contra las repercusiones negativas que esta lamentable conducta tenía para la evangelización de los moriscos.” *Ibidem*. p. 153.

Iglesia Valenciana. Sabemos por los memoriales recogidos por Seguí Cantos, que el santo estaba a favor de la expulsión morisca y fue uno de los que presionó al arzobispado para que consiguiera la limpieza de sangre valenciana.<sup>344</sup>

Sobre los sermonarios del arzobispo que compartió periodo con Bertrán, es decir, Santo Tomás de Villanueva, no podemos ser mucho más optimistas en cuanto al número de transcripciones encontradas. Aún así, conservamos algunas de ellas,<sup>345</sup> de las que se pueden extraer las mismas conclusiones que en el caso anterior, sobre todo el temor morisco.

Por último, del Patriarca Ribera, sí que hemos podido acceder a la mayor parte de sus sermones, gracias al trabajo ingente que realizara Robres Lluch recopilando toda su obra.<sup>346</sup> En sus dos volúmenes podemos conocer las prédicas del santo, la incidencia en la importancia de la Eucaristía, el problema morisco o el temor luterano, denominadores comunes a los predicadores anteriormente citados. De todos ellos, el más destacado por su contenido doctrinal fue el realizado tras la polémica expulsión de los moriscos en 1609<sup>347</sup> en la que presenta como un honor y privilegio lo sucedido, porque gracias a ello fue Valencia el primer territorio en verse libre de esta herejía y tuvo la oportunidad de demostrar su fidelidad al catolicismo y a la monarquía. El premio inmediato, afirmó, sería la honra de verse rodeado de fieles cristianos que vale más que las pérdidas materiales que se puedan derivar de la extrañación.

---

<sup>344</sup> Tal vez en el momento que nos ocupa, la psicosis fue mucho mayor entre los cristianos viejos, que en muchos casos, sólo se preocupaban de delatar a aquellos moriscos que nos les obedecían, por ello en la Junta de 1581 se recomienda a los predicadores que no se vaya predispuesto a delatar herejes para el Santo Oficio, sino principalmente para salvar almas. Que se les otorgue el poder de juzgar casos de conciencia sin tener que recurrir siempre a la Inquisición u otras instancias judiciales. Más información en: SEGUÍ CANTOS, J., *Poder político, Iglesia y cultura en Valencia (1545- 1611)*. 1990. p. 269 y ss.

<sup>345</sup> SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA “Explicación de las Bienaventuranzas y su correspondencia, ya con los dones del Espíritu Santo, ya con la oración del Padre Nuestro” en *Obras de.... Sermones de la Virgen y obras castellanias*. Madrid. 1952. pp. 532-533.

<sup>346</sup> SAN JUAN DE RIBERA, *Sermones de los tiempos litúrgicos*. Edición crítica y transcripción realizada por el canónigo Ramón Robres Lluch. Valencia: Ediciones Corpus Christi. 1987.

<sup>347</sup> Para mayor información al respecto vid: SEGUÍ CANTOS, J., “La razón de estado: Patriarca Ribera y moriscos (1599- 1609- 1999)” en *Estudis. Revista de Historia Moderna*. Número 25. Valencia: Universidad de Valencia. 1999. p. 108 y ss.

En la misma dirección que los sermones, y con una representación más dramática y escenificada nos encontramos las obras teatrales. Estos espectáculos fueron un vehículo de educación y propaganda para hacer llegar al pueblo los ideales imperantes en las élites de la sociedad. Como señala López Torrijos, “fue aprovechado por la Iglesia y el Estado y, de este modo, a través de las obras de nuestros dramaturgos del XVII podemos entender mejor la historia de España y el sentido que se daba oficialmente a los acontecimientos considerados principales en al época correspondiente.”<sup>348</sup>

Esta investigadora ha sido una de las que más ha estudiado la relación entre dramaturgia y arte en este periodo, si bien no la única.<sup>349</sup> La aproximación que éstos han realizado a este hecho nos ha servido de ejemplo de cómo utilizar estas fuentes.

Es imposible, en esta tesis, analizar todas las representaciones teatrales realizadas en los siglos XVI y XVII que influyeron en el mundo de las ideas, pero, al menos, trataremos las más importantes por su carga ideológica e influencia en la sociedad, aquellas más representativas y que ilustren perfectamente el sentir religioso y político “contrarreformista”; además de los problemas moriscos.

Una de las más importantes y menos estudiadas ha sido la obra *Ad illustriss[imum] Principem Dominum Goergium ab Austria reverendissimum Valentinatum Archimystem. In eius adventu Ioann[nis] Bapstistae Agnesii. Pro Saracenis Neophytis...* publicada dentro del volumen de las *Apologías* en 1543 y escrita por Juan Bautista Agnesio. Creemos que es necesario hacer un paréntesis en este capítulo y hablar someramente de la figura de este predicador, ya que es uno de

---

<sup>348</sup> LÓPEZ TORRIJOS, R., “Teatro y pintura en la época de Calderón” en *Goya. Revista de Arte*. Número 287. Madrid: Fundación Lázaro Galdiano. 2002. p. 83.

<sup>349</sup> Además del estudio citado de López Torrijos destaca la obra de Sánchez Lora: “Barroco y simulación: Cultura de ojos y apariencias, desengaño de ojos y apariencias” en *Cultura y culturas en la historia: Quintas Jornadas de Estudios Históricos organizadas por el Departamento de Historia Medieval, Moderna y Contemporánea de la Universidad de Salamanca*. 1995. O también: MENÉNDEZ PELÁEZ, J., “Teatro e Iglesia en el siglo XVI: de la reforma católica a la contrarreforma del Concilio de Trento” en *Criticón*. Números 94-95. 2005. Por citar tres ejemplos claros de investigaciones de estos temas de entre los múltiples posibles. En el caso valenciano debemos remitirnos a anotaciones marginales en libros de literatura catalana, no aportando ninguna novedad a los anteriormente expuestos.

los clérigos más importantes e influyentes en el siglo XVI. Nacido en Valencia el 30 de marzo de 1480 y muerto el 6 de agosto de 1533, estudió Humanidades, Teología y Filosofía en su ciudad, siendo posible discípulo de Alfonso Ordóñez y Joan Bayarri, llegando a ocupar el puesto de presbítero y beneficiado de la Seo desde 1539. Como nos indica Ximeno, supo rodearse de las personalidades más influyentes que conociera gracias a su formación académica y al hecho de haber nacido en una familia de la nobleza. Personajes como el marqués de Cenete, Jorge de Austria, Santo Tomás de Villanueva, San Francisco de Borja, entre otros, fueron habituales en las tertulias que mantenía.<sup>350</sup>

Pero no sólo se rodeó de clérigos, nobles o sabios, sino también de pintores, bien conocida es la relación con Joanes, con el que compartió inquietudes religiosas y filosóficas, y de cuya amistad tenemos constancia visual en las dos representaciones que hace en sus obras del *Bautismo de Cristo* (1535) de la Catedral de Valencia (Imagen 12) y, sobre todo, en los *Desposorios místicos del Venerable Agnesio* (1553-1558, Museo de Bellas Artes de Valencia. Imagen 13). Joanes sentía gran admiración por el predicador y filósofo valenciano.

---

<sup>350</sup> Ximeno escribe: “Fue inmediato sucesor Santo Tomás de Villanueva, el infante D. Rodrigo de Aragón, San Francisco de Borja, Duque de Gandia, y su hijo D. Juan, D. Fernando de Aragón y Doña Mencía de Mendoza, Duques de Calabria, D. Alonso de Aragón, Duque de Segorbe, y D. Rodrigo de Mendoza, Marqués de Zenete, desearon tenerlo cerca de sí, haciendo un grande aprecio de su persona.” XIMENO, V., *Escritores del Reyno de Valencia, cronológicamente ordenados desde el año MCCXXXVIII de la Christiana Conquista de la misma ciudad, hasta el MDCCXLVII*. Valencia: En la Oficina de Joseph Estevan Dolz. 1747. p. 113. Partiendo de esta afirmación, autores como Alonso Asenjo opinan que siempre estuvo al lado de la más rancia nobleza: “Incluso su actividad más decididamente a favor de los débiles se sitúa en conexión con la nobleza. Me refiero tanto a su predicación entre los moriscos vasallos del conde de Oliva en su baronía del Valle de Ayora en dos campañas (1534 y 1538- 39), que animó, dicen, con alguna actividad dramática, como a las exhortaciones y ‘proclamas’ dirigidas a los responsables eclesiásticos.” ALONSO ASENJO, J., “Optimates laetificare: la *Egloga in Nativitate Christi* de Joan Baptista Anyés o Agnesio” en *Criticón*. Números 66- 67. Toulouse: Université de Toulouse. 1996. p. 313.



Imagen 12. Joan de Joanes. *Bautismo de Cristo*. c. 1535. Óleo sobre tabla. Catedral de Valencia.



Imagen 13. Joan de Joanes. *Desposorios místicos del Venerable Agnesio*. 1550-1555. Óleo sobre tabla. Museo de Bellas Artes. Valencia.

Una vez presentado el personaje, debemos centrarnos en esta obra citada. Como remarca Alonso Asenjo,<sup>351</sup> tal vez este *Pro Sarracenis...* nunca fue representado, ya que si el objetivo principal era el de utilizarla para la evangelización morisca (el título mismo lo indica: “pro” a favor, en honor; *Sarracenis*, musulmanes, *Noephytis*, recién convertidos), estaba escrita en un idioma no conocido por ellos (latín) por lo que difícilmente podría conseguir su fin. Aún así, este mismo autor señala como sí que eran habituales estas representaciones en la zona de Aragón, atribuyéndole a la composición agnesiana un carácter más poético que dramático. Debemos verla como una obra a favor de la conversión de este colectivo en la que él confiaba claramente y que conocía de primera mano. En sus 87 dísticos hizo una apología a su conversión y a continuar con los métodos pacíficos de adoctrinamiento sin recurrir a la fuerza, consciente de que se podía llegar a buen puerto.<sup>352</sup>

De hecho, él mismo fue predicador en tierra de musulmanes. Ximeno, en su estudio sobre los escritores valenianos explicó las campañas que realizó en el Valle de Ayora:

“Pero aunque su ocupación ordinaria era esta, no por eso dexava de sembrar desde los pulpitos la semilla de la doctrina evangelica en los Corazones de los fieles. Mas de cuarenta y siete años se empleó con ardentissimo zelo del bien de las almas en este apostolico ministerio, como él confiessa: y aviendo passado en el año 1538 á predicar, y enseñar la Doctrina Christiana à los Moriscos de la Valle de Ayora à instancia de D. Francisco de Centelles, que ya era Conde de Oliva, y Señor de Aquellos lugares, lo executó por mas de un año con tan feliz sucesso, y con tanto gusto y alegría de aquellos miserables, que le obligó a hacer una representación poética, que entitulo *Pro Saracenis Neophytis*, dirigida a D. Jorge de Austria, Arzobispo de esta Santa Iglesia, por manos de D. Juan de Gais, Canonigo de Valencia y Vicario General de esta Diocesis, y en la carta que a éste escribe, fecha en el Castillo de la Valle de Ayora à 15 de enero de 1539.”<sup>353</sup>

<sup>351</sup> *Ibidem.* pp. 316 y ss.

<sup>352</sup> El autor anteriormente citado opina que es como un canto a modo de monólogo clamando esta actitud comprensiva ante la minoría: Realmente, la deplorable e insostenible situación de esta minoría nacional requería una rápida y enérgica intervención. [...] Es difícil que tras leer tal escrito el Vicario General se negara a transmitir la obra de Anyés *Pro Saracenis Neophytis* al nuevo arzobispo, que es lo que Anyés le pedía con aquel. [...] bien podrían tomarse los 87 dísticos de Anyés como un dolorido monólogo que incita a una rápida respuesta activa.” *Ibidem.* p. 343 y ss.

<sup>353</sup> XIMENO, V., *Escritores del Reyno de Valencia, cronológicamente ordenados desde el anno MCCXXXVIII de la Christiana Conquista de la misma ciudad, hasta el MDCCXLVII.* 1747.p. 114.

De esta carta a Gais (también puede aparecer bajo la grafía de Gays o incluso Gay), nos ocuparemos más adelante, pero es significativa esta actitud condescendiente que sigue en el texto, donde, por ejemplo llama “pobre Sarraceno” al morisco, como ser disperso y errante que no encuentra su sitio porque no ha tenido un buen pastor que le encarrilara a la verdad y la fe. A continuación adjuntamos uno de los fragmentos donde se recoge esta idea:

“Escoge a los pastores que sepan enseñarle los sagrados  
dogmas y edificarla con sus ejemplos,  
y que por los primaverales campos de la Escritura y los verdeantes  
bosques y corrientes alimenten a los rebaños;  
que sepan congregar a los dispersos,  
y a los errantes, de las fauces de los lobos  
rescatados, sepan devolverlos a los apriscos [...]   
que esto hagas suplica el pobre Sarraceno y el errante  
el enfermo lo desea y el semisepultado lo anhela”<sup>354</sup>

Si el texto de Agnesio resumió la preocupación por el problema morisco, Joan de Timoneda (València 1490 ?- ib 1583)<sup>355</sup> en su obra *L'Església militant* (1575)<sup>356</sup> se encargó de mostrarnos el temor hacia los protestantes, unido con ciertas citas a la temida invasión turca. Este auto sacramental narra la lucha de los ejércitos cristianos ante la herejía, siguiendo claramente la idea de batalla (a veces no tan espiritual) contra el mal que años antes iniciara Erasmo. Las armas para dicho combate son la fe y la confianza en la Eucaristía. Nos presenta un diálogo principalmente entre dos personajes: la Iglesia y Cristo, que son los encargados de mostrarnos las penurias y problemas políticos, religiosos y culturales valencianos de finales del siglo XVI. Se puede considerar a esta pieza teatral como un claro ejemplo de lo que serán los Autos Sacramentales barrocos.<sup>357</sup> Gracias a ella, hemos podido

<sup>354</sup> Cfr. PONS FUSTER, F., *Erasmistas, mecenas y humanistas en la cultura valenciana de la primera mitad del siglo XVI*. Valencia: Institució Alfons El Magnànim. 2003. p. 326.

<sup>355</sup> Para conocer más datos biográficos y bibliográficos de Timoneda vid: MARTI GRAJALES, F., *Ensayo de un diccionario biográfico y bibliográfico de los poetas que florecieron en el Reino de Valencia hasta el año 1700*. Madrid: Tip. De la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos. 1927. P. 441 y ss.

<sup>356</sup> La edición utilizada ha sido: TIMONEDA, J., *L'església militant. El castell d'Emaus*. Edición de J. M. Batllori. Barcelona: Edicions 62. 1967.

<sup>357</sup> “Abans de Lope de Vega i de Calderón de la Barca, Timoneda ens presenta, amb aquestes dues obres, un primer assaig del teatre al·legòric i teològic de la Contrarreforma, que donaria lloc a l' 'auto sacramental' en castellà.” VVAA., *Literatura catalana dels inicis als nostres dies*. Barcelona: Edhasa. 1979. p. 78. Esta opinión es compartida por Bargalló Valls quien señala que: “De fet, el

constatar ese sentimiento de los valencianos ante los temores de ocupación, ya fuera ideológica o física, de sus enemigos, su inestabilidad política y religiosa<sup>358</sup> o la confianza en el monarca y pontífices para conseguir la paz.<sup>359</sup>

En una línea menos beligerante, encontramos tres obritas de Gaspar Aguilar, miembro de la conocida Academia de los Nocturnos de Valencia (Valencia, 1561-*id.*, 1623). La primera que hemos estudiado está dedicada al Patriarca Ribera, titulada *Comedia Famosa de El Gran Patriarca Don Juan de Ribera, Arzobispo que fue insigne de Valencia* (1616),<sup>360</sup> en la que nos va narrando todos los aspectos de la vida de este santo arzobispo de Valencia, desde que accedió a la mitra en la diócesis de Badajoz, hasta su llegada a la capital del Turia. En esta apología, podemos comprobar como fue admirado en ambos territorios,<sup>361</sup> su ideología en cuanto a las

---

*teatre religiós culte català del segle XVI es circumscriu a dues peces bilingües de Joan de Timoneda, L'Església militant i El Castell d'Emaús. Es tracta de dos actes sacramentals que representen un assaig inicial de teatre de la contrarreforma, que acabaria esdevenint un gènere substanciós en la literatura castellana. Timoneda hi manté la tradició medieval, tot i que no bandeja la nova sensibilitat de la centuria renaixentista. Haches polifacètic escriptor, després d'haver estat promotor del teatre profà, fou el comediògraf oficial de Juan de Ribera, conegut artífex de la repressió contrarreformista.*" BARGALLÓ VALLS, J., *Literatura catalana del segle XVI al XVIII*. Barcelona: Editorial Teide. S. A. 1987. p. 38.

<sup>358</sup> "[Església: Só l'Església militant/ d'Anglaterra desterrada, i esposa de Déu amada,/ camí per a la triomfant/ eterna i glorificada/ Lagrimosa i fugitiva/ Vinc de França i Alemanya/ A la perfecta cabanya/ On la fe i la caritat viva/ Resideix en nostra Espanya.[...]/ Estos de la falsa Lliga/ Estos que han romput la fe/ I em tenen per enemiga/ Estos falsos luterans/ Cruels i desagraïts/ De tos dons bens infinits/ Dies en lo nom de cristians/ Per seguir sos apetits/ [Crist] : Dóna'm, dona'm eixa mà dolcíssima esposa mia/ mira qui et sustenta i guia/ mira que eres del cristià/ refugi, amparo i alegria/ Esposa, Església benina, tu bé pots ser convatida/ Però mai seràs vençuda/ Per ser, com tu saps divina/ La fortaleza i ajuda [...]/ Que jo com a majoral/ Per tu feu que devallasen/ Si mester fos que lluitassen/ I amb lo sentit literal/ Sàviament te defensassen." TIMONEDA, J., *L'església militant. El castell d'Emaús*. pp. 22-23.

<sup>359</sup> "[Crist] En fi, per abreviar/ si la secta luterana/ t'és cruel, t'és inhumana/ un Pastor t'ha d'exalçar/ de la muntanya romana./ Gregori tretze es nomena./ La qual/ posa molt complicada/ Per ser ovelles la vida/ I porta l'esquena/ A ovella convertida/ I Felip, Reial Pastor/ Que per fe son nom comenta/ Servir-te, ser defensor/ I per ço no hi ha qui el vença!" *Ibidem*. pp. 223-24.

<sup>360</sup> La edición consultada fue: AGUILAR, G., "Comedia Famosa de El Gran Patriarca Don Juan de Ribera, Arzobispo que fue insigne de Valencia" en *Poetas dramáticos valencianos*. Tomo II. Madrid: Real Academia Española. 1929. pp. 245- 287.

<sup>361</sup> "Roberto: Si; pero es hombre de manera que después que llegó aquí todo el mundo le venera por santo, y esta ciudad adonde él pone la planta besa con grande humildad pues su santidad es tanta que admira a Su Santidad. [...] Leonora: Que es divino en fe, en santidad y en celo, y es otro Juan, que del Cielo a dar luz de la luz vino; y pues en su juventud es tan santo, justo y fiel, la virtud nació con él y él nació con la virtud." *Ibidem*. pp. 247-252. O más adelante: "Corregidor: Dichosa Valencia. D. Juan: Si algo me lleva a gozar sus flores, no es ver que sus moradores tienen pecho noble hidalgo, sino el ver que son devotos. Regidor 1º: Gran devoción les inflama. Regidor 2: De su devoción la fama llega a los indios remotos." *Ibidem*. p. 260.

campañas evangelizadoras<sup>362</sup> (si bien en este caso no es del todo consecuente, ya que apela a una benevolencia ante el morisco, que como es sabido, no fue así, sino que fue bastante más agresivo) o la actitud insultante de algunos clérigos ante los moriscos insurrectos.<sup>363</sup>

En esta misma línea estaría su otra pieza titulada *Famosa Comedia de la Vida y Muerte del Santo Fray Luis Bertrán* (1608)<sup>364</sup> escrito en honor de la beatificación del Santo que presentó en el certamen poético que se tuvo en el Convento de Predicadores en esas fechas. Donde nos va describiendo cómo fue la vida de este famoso eclesiástico y las obras de misericordia que llevó a cabo, permitiéndonos hacer una reconstrucción de su iconografía.

La última que nos interesa se tituló *Expulsión de los moriscos de España, por el Rey don Felipe III* (1610),<sup>365</sup> y nos narra, a modo de poema histórico, los acontecimientos producidos por aquel triste desenlace que puso fin a años de convivencia musulmana y cristiana; permitiéndonos conocer algunos aspectos más de cómo sucedió el hecho, o, al menos, cómo fue visto por uno de los poetas teatrales mas famosos de la época.

Estas son las fuentes dramáticas seleccionadas para el desarrollo del trabajo, aquellas que más información nos aportan al respecto, teniendo todos ellos un nexo

---

<sup>362</sup> “D. Juan: ¿Cómo estos hombres no vienen? Alguacil: Aquí, señor, los dejé. Don Juan: como ellos no tienen fe, no guardan lo que no tienen. Alguacil: Yo haré que vengan, señor, a bofetones y a palos. Don Juan: Advertid que aunque son malos se han de tratar con amor; que cuando a llamar empieza Dios al que es edestinado, le tira del más delgado cabello de su cabeza, que en lo que es libre albedrío siempre va su mano blanda.” *Ibidem*. p. 276.

<sup>363</sup> “Furias, demonios, serpientes, bárbaros, locos, soberbios, pobres, infieles, malditos, fieros, perjuros, blasfemos, malnacidos, viles, bajos, precitos, impíos, protervos; y al fin, por decillo todo, hombres de razón ajenos: pues habéis perdido en todo a monseñor el respeto, pues no admitís las razones de tantos hombres de ingenio; pues viendo más que unos linceis estáis con los ojos ciegos; pues confesáis que sois moros con ese hablador silencio; en prueba en honra, en abono del Sacrosanto Evangelio, de cuya excelsa doctrina hacéis tan gran menosprecio, yo, con ser el más humilde, el más pobre, el más pequeño de cuantos sirven a Dios, en su casa, que es su templo, haré que en vuestra presencia resucite luego un muerto, aunque haya más de cien años que esté su alma en el infierno. Por eso, pídamle alguno padre, agüelo o bisagüelo, que yo, en nombre del Señor, haré que venga aquí luego.” *Ibidem*. p. 277.

<sup>364</sup> AGUILAR, G., “Famosa Comedia de la Vida y Muerte del Santo Fray Luis Bertrán” en *Poetas dramáticos valencianos*. Tomo II. Madrid: Real Academia Española. 1929. pp. 288- 331.

<sup>365</sup> La edición consultada ha sido: AGUILAR, G., *Expulsión de los moriscos de España, por el Rey don Felipe III*. Alcalá de Guadaíra: Guadalmena. 1999.

en común: protestantismo y problema morisco expuestos de un modo bastante similar, lo que indica cómo fueron las máximas preocupaciones de este periodo.

## 2.7. LOS TRATADOS DE ARTE

Sería impensable realizar un estudio de la pintura valenciana de los siglos XVI y XVII sin utilizar una de las fuentes que más información nos dan sobre las normas o tendencias artísticas que se desarrollan en este momento. Los tratados nos aportan esa normativa que bien por evolución de la ideología tradicional, bien por las nuevas necesidades sociales debían seguir las pinturas para cumplir su cometido y no ser destruidas por heréticas o falsas. Muchos autores han defendido la importancia que tuvieron estos libros para la difusión de las recomendaciones tridentinas<sup>366</sup> o, incluso afirman que la literatura artística va por delante de las innovaciones pictóricas.<sup>367</sup> No compartimos totalmente esta visión del hecho. Está claro que tras la rápida finalización del Concilio de Trento, donde las recomendaciones artísticas apenas superan las dos páginas, fue necesaria la intervención de los teólogos y tratadistas artísticos con el fin de ampliar las ideas que se recogieron en dicho texto; pero ello no indica que se parta de nuevo y que la plástica vaya por detrás de la

---

<sup>366</sup> Albero Muñoz nos comenta que “tras el concilio tridentino, como es bien sabido, la función de las pinturas y esculturas religiosas varió sustancialmente. A partir de ese momento las obras debían ajustarse a unas recientes necesidades, sobre todo en España, donde la nueva situación contrarreformista tuvo gran aceptación y todo ello encontró su reflejo en los tratados teóricos. Así, en la totalidad de los tratados artísticos del siglo XVI español se recoge el razonamiento de que la finalidad última de la obra artística debía estar al servicio de la evangelización y que su principal objetivo debía ser la propagación de las directrices marcadas por la iglesia católica. Dentro de esta línea del valor de la imagen como elemento persuasivo dentro del campo visual, el mismo Vicente Carducho recoge en su obra *Diálogos de la Pintura*, primer tratado español sobre pintura, los principios expuestos por San Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios Espirituales*.” ALBERO MUÑOZ, M. M., “La expresión de las pasiones y la fisonomía en la literatura artística española del siglo XVII. Dos ejemplos: Carducho y Pacheco” en *La Multiculturalidad en las Artes y en la Arquitectura*. Tomo II. Las Palmas de Gran Canaria: Anroart Ediciones y Gobierno de Canarias. 2006. p. 268. También sobre este tema véase: CAÑEDO- ARGÜELLES, C., *Arte y teoría. La Contrarreforma y España*. Oviedo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo. 1982.

<sup>367</sup> “Mientras que la apología literaria y erudita se produce desde los primeros momentos de la Contrarreforma, su aparición en el campo artístico es sensiblemente posterior. En torno a 1600 es cuando adquieren su forma definitiva los nuevos temas, no encontrándose apenas ejemplos anteriores a las dos últimas décadas del siglo anterior.” CHECA CREMADES, F. y MORÁN TUIRNA, F., *El Barroco*. Madrid: Ediciones Istmo. 1989. p. 223.

literatura escrita. Las ideas que nos plasman estos tratados, como veremos a continuación, no son más que una reelaboración de la ideología imperante en los siglos anteriores que ahora es recogida y codificada de nuevo. No quitamos, con ello, importancia a estos eruditos que realizaron tal trabajo, sino relativizarla. Esta postura que nosotros tomamos, es compartida por Urquizar Herrera,<sup>368</sup> Hornedo<sup>369</sup> o Blunt;<sup>370</sup> pero sobre todo por Marías.

Este último, en su obra *El siglo XVI. Gótico y Renacimiento*<sup>371</sup> nos hace un recorrido por todos aquellos tratados que se anticiparon a los tan conocidos de finales del Quinientos. Partiendo de la introducción realizada a la edición de Serlio de Francisco de Villapando (Zamora, c. 1510- Toledo, c. 1561), donde nos señalaba la necesidad de conocer las verdaderas historias sagradas sin disonancias ni errores para una representación canónica; Marías va siguiendo el camino que recorre el arte en defensa ortodoxa de las imágenes frente a las críticas tanto erasmistas como, sobre todo, de los protestantes. La crítica del abuso malintencionado (por supersticioso) de las imágenes de carácter milagrero, de ámbito popular y clara ejecución artesana (como imaginería de palo, es decir, de vestir), obras encargadas y empleadas por cofradías y asociaciones devotas que quedaban al margen del control de las jerarquías eclesiásticas; valoración de las imágenes como *Biblia pauperum*, como

---

<sup>368</sup> “La presencia de muchas preocupaciones teóricas propias del primer tercio del siglo XVII en los escritos de Pacheco y Carducho, no obsta que gran parte de los principios que demandaban a su audiencia procedieran del pensamiento italiano de la segunda mitad del siglo XVI. Esto quiere decir que un número considerable de ellos no formaba parte de la práctica de la mayoría de los pintores de su tiempo, más atentos a los modelos que a los principios. No deja de ser curioso, por tanto, el que habitualmente se considere a ambos textos como referentes teóricos del primer Barroco español, cuando gran parte de lo que pudo calar en sus contemporáneos pertenecía a tradiciones anteriores que ya debían estar asentadas.” URQUÍZAR HERRERA, A., “Modelos y principios. Canales de difusión del arte en la Edad Moderna y transformaciones en la recepción de la práctica artística” en *Actas XV Congreso Nacional del CEHA*. Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears. 2008. pp. 507-522

<sup>369</sup> “Ninguna nueva luz proyectan para una mayor inteligencia del decreto los tratados teológicos; en este punto de las imágenes apenas hay diferencia entre los comentaristas postridentinos de la *Summa* de Santo Tomás y los anteriores a Trento, salvo en la extensión dada a la parte dogmática sobre el modo como debe entenderse la adoración de las imágenes.” HORNEDO, R. M. de, “Arte Trentino” Separata de la *Revista de Ideas Estéticas*. Número 12. Madrid: CSIC. 1945. p. 446.

<sup>370</sup> “Los primeros libros sobre arte escritos durante la Contrarreforma son tratados que resucitan y vuelven contra los protestantes los argumentos empleados por los primeros teólogos en sus luchas iconoclastas. Viejas frases como la descripción de San Gregorio de la pintura religiosa como “Biblia de iletrados” reaparecen en todos los escritos artísticos de finales del siglo XVI, e incluso antes del final del Concilio de Trento el arte estaba no sólo justificado por la religión, sino reconocido como una de las armas de propaganda más eficaces.” BLUNT, A., *Teoría de las artes en Italia: 1450- 1600*. Madrid: Cátedra. 1979. (Primera edición en inglés de 1940) pp. 117-118.

<sup>371</sup> MARÍAS, F., *El siglo XVI. Gótico y Renacimiento*. Madrid: Sílex. 1992.

medio idóneo para fomentar la piedad, excitar las impresiones y el espíritu religioso y fórmula ideal para enseñar y catequizar a un pueblo, en su mayoría analfabeto; necesidad de una censura o control de la imagen por parte de la autoridad.<sup>372</sup>

No sólo indica la importancia de este prólogo, sino que estudia también la obra *De locis theologicis* (Salamanca, 1563) del dominico español Melchor Cano (Tarancón, 1509-Toledo, 1560); el interés de San Ignacio de Loyola en sus *Regulae ad orthodoxe sentiendum*, añadidas a sus *Ejercicios Espirituales* al publicarse en 1548, que insistía en la debida veneración de las imágenes; y, más importante todavía para nuestro estudio, el tratado de Martín Pérez de Ayala, arzobispo de Valencia (en aquel entonces, aún obispo de Guadix), titulado *De divinis apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus...*<sup>373</sup> de 1562.

Partiendo de las teorías aristotélicas, de un conocimiento profundo del protestantismo y sus ataques a los católicos, adquirido en sus estudios sobre escolástica<sup>374</sup> en Alcalá y Granada supo escribir este tratado donde rechazó la idolatría tergiversando, en cierto modo, algunos decretos del Concilio de Elvira. Defiende la veneración de las reliquias de los santos, de sus sepulcros y de las imágenes. Él mismo fue partícipe de las sesiones de Trento dedicadas al purgatorio y a los temas artísticos. Partía de la base de que las imágenes apelaban al intelecto y que era un medio fundamental de adoctrinamiento, si se unía a la palabra.<sup>375</sup>

---

<sup>372</sup> *Ibidem*. p. 66 y ss.

<sup>373</sup> PÉREZ DE AYALA, M., *De divinis apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus deque auctoritate ac vi earum sacrosancta adsertiones ceu libri decem aucti & correcti...* Parisiis : apud Gulielmum Iulianum ..., 1562.

<sup>374</sup> Valls Pallares opina que sus teorías sobre el arte parten del aristotelismo y la escolástica: “Un ejemplo típico de esto nos lo ofrece cuando en su tratado de *Traditionibus* expone, tomada de los escolásticos, los cuales a su vez lo toman de Aristóteles, la doctrina de la veneración o adoración debida a las imágenes. Ayala aprueba abiertamente el discurso escolástico explicativo de dicha adoración. Pero mitiga el valor de esta especulación con estas palabras, que, dejando aparte ahora si rigor, son totalmente expresivas, de su postura: *Cuius doctrinae, nullum afferunt validum fundamentum quod possit fideles ad id quod docent obligare*” VALLS PALLARES, I., *Don Martín Pérez de Ayala. Teólogo-apologista y Arzobispo de Valencia*. Valencia: Seminario Metropolitano de Valencia. 1953. p. 91.

<sup>375</sup> Este tratado, curiosamente no de los más estudiados en España, sin embargo, ha levantado el interés de investigadores extranjeros. Jedin, por ejemplo, utiliza su texto para justificar la importancia de la imagen para el conocimiento e imitación de Cristo: “*Il fatto che la chiesa tolleri e innalzi immagini nelle case del Signore, è dovuto, secondo lui, al semplice e naturale motivo che ogni conoscenza avviene per ‘immagini’; sono esse i libri da cui l’incolto impara a conoscere e ad imitare Cristo; i divieti dell’Antico Testamento riguarderebbero la venerazione cristiana delle immagini, soltanto se, come avveniva per gli ebrei, in tale culto fosse insito il pericolo dell’idolatria, ma non è*

De todas maneras, es curioso que Ayala dedicara un texto al tema de las imágenes. Si lo hizo, creemos que fue, más bien, porque era una necesidad en las diócesis donde realizó su labor, ya que no fue uno de los clérigos que mayor apego tuvo a la causa artística. En su corto periodo en la sede valentina, apenas encargó alguna obra, sino que se dedicó al tema legislativo, la convocatoria del concilio y del Sínodo y las visitas pastorales. Mientras que en el caso de Santo Tomás de Villanueva o el Patriarca Ribera, sí que tenemos constancia de su interés por el mundo de la imagen, en Ayala no. Valls Pallarés, que se dedicó al estudio de este prelado, nos ratifica esta idea tras el análisis de sus viajes contenidos en sus diversos escritos.<sup>376</sup> Todo ello no implica que conociera bien la teoría de las imágenes, como ya se señaló, ni que constituya éste uno de los más serios tratados sobre el tema, publicado a finales del siglo XVI.

Partiendo de este interés por la codificación del campo artístico, podemos entender la aparición en Valencia de uno de los textos más interesantes del periodo. Cuando los historiadores del arte tratan estas fuentes en la Época Moderna, todos ellos se dejan seducir por los grandes nombres como Dolce, Gilio, Borromeo,

---

*così. Il Pérez dunque fonda l'uso delle immagini sacre su un fatto naturale, sull'importanza dell'elemento figurativo per la conoscenza religiosa. Questo scopo didattico egli lo trovava evidenziato anche presso i Padri della chiesa: si esponeva an esempio l'immagine di Cristo, per ricordare i beneficia exhivita per passionem et resurrectionem e per opporsi agli eretici, che negavano la vera umanità di Cristo" [JEDIN, H., "Genesi e portata del Decreto Tridentino sulla venerazione delle Immagini" en *Chiesa della Fede, Chiesa della Storia*. Brescia: Morcelliana. 1972. (Edición original en alemán de 1966) pp. 348-349] También Scavezzi recoge este mismo aspecto del texto de Ayala: "Pérez de Ayala [...] believes that the function of the image –defined by him as part of the natural process of learning- can be ascertained only by understanding its philosophical meaning. For him, those who fight images speak against the nature and damage themselves. Aristotle teaches that our knowledge begins with the internal image born inside us when we see the external world can we form a notion of reality. As our eyes are moved by external image, so our intellect is moved by the internal image. In antiquity the imitation of heroes took place by this method conforming with nature, Christians do the same by following Christ through His Image. [...] Ayala argued that the image alone is insufficient when it comes to understanding the object of our knowledge, as the father cannot be known just through his son." SCAVIZZI, G., *The controversy on images from Calvin to Baronius*. Nueva York: Peter Lang Publishing. 1992. pp. 64-67.*

<sup>376</sup> "De mi contacto con este autor he sacado la impresión de que no era un hombre de excesiva sensibilidad artística [...] Estoy convencido de que nunca emprendió ninguno de sus largos y frecuentes desplazamientos con la finalidad de deleitarse, contemplando las expresiones de belleza, sino más bien movido por esa curiosidad un tanto aventurera, que pudiéramos llamar mejor curiosidad humana que de esteta. En la descripción de estos viajes en su autobiografía, hecha a veces con minuciosidad, no hay ni el más ligero hábito de pasmo estético. Sin embargo, hay agudas y pintorescas observaciones sobre el carácter de los franceses, de los italianos, sobre la comida, sobre sus peripecias. Una sola vez, cuando su viaje a Roma, se le nota cierta vibración, pero si nos fijamos caeremos en la cuenta de que es la emoción del creyente que está en el centro de la Cristiandad." VALLS PALLARES, I., *Don Martin Pérez de Ayala. Teólogo-apologista y Arzobispo de Valencia*. 1953. p. 80.

Molanus; y ya en el ámbito hispánico; Pacheco, Carducho y, en menor medida, Martínez o Butrón. La historiografía tradicional ha marginado uno de los tratados, a nuestro entender, más importantes del momento, posterior en pocos años al de Paleotti, pero muy por delante de los de Pacheco y otros citados anteriormente. Nos referimos a la *Historia de la adoración y uso de las Santas Imágenes y de la imagen de la Fuente de la Salud...* de Jayme Prades, publicado en Valencia en 1596.<sup>377</sup> Salvo algunas referencias realizadas por Falomir Faus<sup>378</sup>, Martínez Burgos<sup>379</sup> o Igual Úbeda<sup>380</sup>, entre otros historiadores, nadie ha dedicado un estudio monográfico a este texto.

Poco sabemos del autor salvo lo que nos cuenta él mismo en su introducción (ser rector de la Villa de Ares, en el Maestrazgo) o la pequeña biografía que realiza Ximeno en su recopilación de literatos valencianos.<sup>381</sup> Nuestra búsqueda sobre su pasado, tratando de conocer dónde estudió o cómo conoció las fuentes a las que se refiere ha sido infructuosa, pero aún así esperamos en futuros trabajos dedicarnos a su figura, que creemos fundamental en el estudio del arte hispánico de los siglos XVI y XVII.

<sup>377</sup> La edición utilizada ha sido: PRADES, J., *Historia de la adoración y uso de las Santas Imágenes y de la imagen de la Fuente de la Salud...* En Valencia en la impresión de Felipe May. 1597. [Biblioteca de investigadores de la Universitat de Barcelona]

<sup>378</sup> Falomir tan sólo nos presenta un resumen de las ideas afirmando que “El Tratado refleja una perfecta sintonía con los ideales contrarreformistas que en Valencia personificaba mejor que nadie el Patriarca Juan de Ribera, cuya autorización, no por casualidad, acompañaba y avalaba la ortodoxia del texto. Fiel representante de la tesis de una Iglesia beligerante contra la iconoclastía Protestante (el libro, dedicado al Rey, ‘estaba dirigido contra los herejes de Bearne, Francia, Alemania, Reyes y reynos de Inglaterra’), la obra de Prades defendía la pervivencia del culto a las imágenes, pero preconizando para ellas una mayor dignidad y decoro que, suponemos (al fin y al cabo estamos aplicando uno de esos razonamientos silogísticos tan queridos por el escolasticismo), haría extensibles también a sus artífices.” FALOMIR FAUS, M., *La pintura y los pintores en la Valencia del Renacimiento (1472-1620)*. Valencia: Generalitat Valenciana. Consell Valencià de Cultura. 1994. pp. 89-90.

<sup>379</sup> MARTÍNEZ –BURGOS GARCÍA, P., *Ídolos e imágenes. La controversia en el siglo XVI español*. 1990. p. 156.

<sup>380</sup> Lo hace de modo muy rápido en su decurso por la historiografía del arte valenciano: “En la Valencia del siglo XVI no hubiéramos encontrado ningún crítico de arte propiamente dicho, ni siquiera un sistemático investigador, cuanto más, algún historiador local de iglesias o imágenes, como don Jaime Prades, rector de la villa de Arés, en el Maestrazgo.” IGUAL UBEDA, A., *Historiografía del Arte Valenciano*. Valencia: Institución Alfonso el Magnánimo. Diputación de Valencia. 1956. p. 88.

<sup>381</sup> “Natural de la Villa de Jana. Doctor en Sagrada Teología y Retor de la Iglesia Parroquial de la Villa de Ares en el Obispado de Tortosa. Escribió pia, y eruditamente de muchísima importancia contra las heregias modernas” Además nos indica Señala Escolano, el Arcediano Ballester y el Padre Rodrigo encontraron errores en sus obras. XIMENO, V., *Escritores del Reyno de Valencia, cronológicamente ordenados desde el anno MCCXXXVIII de la Christiana Conquista de la misma ciudad, hasta el MDCCXLVII*. 1747. pp. 198-199.

Su obra, fruto de los ataques de los herejes alemanes, ingleses y franceses<sup>382</sup> guarda grandes paralelismos con uno de los principales tratados del momento, nos referimos a la obra del Cardenal Paleotti (Bologna, 1522- Roma, 1597) *Discorso intorno alle imagini sacre e profane*<sup>383</sup> publicada en 1582. No sabemos si Prades se basó en ella para la redacción de su tratado, pero sin duda, tienen muchos puntos en común, por ello, hemos decidido hacer un estudio conjunto como síntesis de las principales fuentes tratadísticas de la Época Moderna.

Ambos comienzan sus libros definiendo qué es la imagen. El cardenal italiano es mucho más sintético en sus razonamiento, aunque especifica bastantes más tipologías. Para él es: “*ogni figura materiale prodotta dall’arte chiamata il dissegno e dedotta da un’altra forma per assomigliarla.*”<sup>384</sup> Dentro de esta definición diferencia entre lo que es una imagen sagrada<sup>385</sup> de un ídolo;<sup>386</sup> además de explicarnos cómo son creadas estas representaciones (qué materiales) y a cuáles debemos rendir culto.<sup>387</sup>

---

<sup>382</sup> “Y visto que mucha parte del daño que la Iglesia padece, nace de un muy grande error, por el qual Iesu Christo, y su santa fe, y toda su santidad es desterrada del mundo, es a saber, el desprecio y abrogacion de las santas imágenes, seguido y mantenido por los herejes de Alemania, Inglaterra, Francia y Bearne: pretendo contradecir con todo mi poder la doctrina tan abominable.” PRADES, J., *Historia de la adoración y uso de las Santas Imágenes y de la imagen de la Fuente de la Salud...* 1597. pp. 3-4.

<sup>383</sup> La edición consultada ha sido: PALEOTTI, G., “Discorso intorno alle imagini sacre e profane” en *Trattati d’arte del Cinquecento. Fra Manierismo e Controriforma*. Prólogo y notas de P. Barocchi. Volumen 2. Bari: Gius Laterza & Figli. 1961 pp. 117- 509.

<sup>384</sup> *Ibidem*. p. 132.

<sup>385</sup> “*Si dice prima una imagine sacra, per essere stata commendata da Dio [...] Secondo, si dirà sacra, perché abbia toccato il corpo o le taccia o altro del Signor nostro o d’alcuno de’suoi santi [...] Terzo, perché sia stata fatta da persona santa [...] Quarto, perché sia stata fatta miracolosamente [...] Quinto, perché Iddio abbia operato manifestamente segni e miracoli in tale imagine [...] Sesto: si demandavano sacre anticamente quando, secondo il costume vecchio dei padri, si ungevano col sacro crisma [...] Settimo, si chiamano sacre, quando sono benedette nel mondo o con l’orazioni che ancor oggi serve la Santa Chiesa [...] Ottavo, si piglia ancora più largamente per ogni pittore che rappresenti alcuna cosa di religione e sia fatta a questo effetto: però che e per lo soggetto che contiene, che è cosa sacra, e per al fede di chi l’ha formata, e per lo fine a che è stata destinata, subito acquista una certa santificazione e separazione delle altre cose meramente profane [...] ma segni di cose, onde pigliano la sua condizione da quello che rappresentano.*” *Ibidem*. pp. 197-201.

<sup>386</sup> “*Idoli dunque si chiamano quelle imagini che, con falsa somiglianza figurando cose di religione, ricevono dagli uomini culto che non si deve perché, si come nelle cose naturali et artificiali altre sono vere, altre false [...] così nelle cose morali e nelle virtù si trova la medesima differenza.*” *Ibidem*. p. 179.

<sup>387</sup> “*Intorno a che, lasciando le questioni scolastiche da parte, diciamo che nelle imagini si possono considerare tre cose: l’una è la materia della quale elle son fatte, come sarebbe a dire l’oro, l’argento, l’avorio e cose tali, la seconda è la forma data dall’autores e tal materia con disegni, lineamenti et ombre, etc. la terza è ciò che risulta dalla materia e figura insieme, ch’è quella cosa che chiamiamo imagine, rappresentante un’altra cosa, della quale essa è similitudine. E di qui nasce che nel mirarla possono cadere in noi varii pensieri: l’uno dirizzato alla materia, come pregiata, ricca e*

Por su parte, como hemos dicho, Prades no se detiene en explicar tantas tipologías de imagen ni diferenciarlas de los ídolos, sino que sólo nos aporta una definición de la misma y su función:

“Que todo el ser de la imagen no es otra cosa sino representar aquello de lo qual es imagen, y assi todo el ser de la imagen del hombre no sera otra cosa sino representar al hombre, cuya imagen es, y de la del León, representar al leon, y la del cavallo, al cavallo, y de todas las demas, aquello de que son imágenes, porque el artífice que las hizo, por medio de la composición de partes y lineamientos en su entendimiento concebida les dio tal forma con que representasen el dechado de donde fueron sacadas.”<sup>388</sup>

Ambos insistieron en que las imágenes no se debían prohibir por mucho que parte del ganado descarriado (fueran los gentiles o los protestantes) las criticaran, ya que son buenas y útiles. El razonamiento de Paleotti es bastante curioso, ya que compara las imágenes con el vino, que es bueno para la salud, pero siempre hay gente que abusa de él y termina siendo nocivo.<sup>389</sup> Mientras que Prades aludió a cómo

---

*vaga di colori, l'altro, come a cosa disegnata con grande artificio, e con molta diligenza figurata, il terzo, come ad imagine, cioè in quanto fa lo affetto di rappresentare un'altra cosa, nel qual modo non attendiamo più all'opera come materia o figura ma alla cosa rappresentata, che è in lei per modo di rappresentazione et in questa fissiamo il pensier nostro. Nei primi due modi non diamo noi sorte alcuna d'onore o riverenza a questa opera, se bene sia d'oro o di perle [...] nel terzo modo prendiamo noi esse imagini non come semplici figure, ma sotto questo atto di rappresentare il che vuol dire che, riguardando noi con gli occhi corporali nella imagine, la mente si fissa nella cosa rappresentata e contenuta in essa per modo di rappresentazione, e di qui nasce che quell'onore che si conviene alla cosa rappresentata si potrà ancora misteriosamente attribuire alla imagine, secondo i gradi di latria, iperdulia e dulia, di sopra da noi dichiarati [...] Quando si adora Cristo senza imagine, l'adoriamo secondo il suo proprio modo di essere, e quando l'adoriamo nella imagine, l'adoriamo nell'essere rappresentativo et imaginato.” Ibidem. pp. 253-254.*

<sup>388</sup> PRADES, J., *Historia de la adoración y uso de las Santas Imagenes y de la imagen de la Fuente de la Salud...* 1597. p. 13.

<sup>389</sup> “Per quali cose concludiamo che, quando pure qualche errore potesse in ciò occorrere in alcuni, questo pericolo non è tale che, per fugarlo, si abbiano a proibire le imagini; imperò che, quando una cosa per sé stessa è buona, o anche indifferente, non deve ella essere vietata, se bene alcuni di quella si servissero male: perché in questa maniera, si averia da vietare il vino, che a molti causa ebrietà, e l'uso delle armi, perché ne vengono spesse volte omicidii ingiusti, e l'uso dell'oro e dell'argento, perché induce gli uomini alla avarizia. Anzi, la lezione dei libri sacri e dottrina evangelica per questo porteria pericolo di essere proibita, perché per lo abuso di molti, da quella tutto di veggiamo nascere nuove eresie, la qual cosa che altro saria che eradicare il grano, perche non vi nascesse zizzania, contro il precetto del Salvatore?” PALEOTTI, G., “Discorso intorno alle imagini sacre e profane” p. 263.

Cristo plasmó su faz en la Verónica, justificando, por tanto, la representación visual de la divinidad,<sup>390</sup> y la importancia que tienen como modelo de conducta.<sup>391</sup>

Esta idea de la imagen como didáctica es fundamental. Ya se habló en el apartado de los catecismos y sermones cómo los predicadores iban acompañados de ellas para hacer entender mejor sus palabras entre los feligreses, llamados, en algunas ocasiones “idiotas”,<sup>392</sup>. Teniendo constancia de este uso, y, como dijimos, partiendo de una tradición medieval de la *Biblia pauperum*,<sup>393</sup> ambos tratadistas inciden en cómo nos ayudan a comprender las verdades de fe.

---

<sup>390</sup> “Y quiso también por este medio enseñarnos a todos que a semejança de aquel doloroso retrato, aora que su Magestad esta sentado en los cielos a la diestra del Padre Eterno, hagamos nosotros otras imagenes para que por ellas le tengamos como preferente, y ellas nos den a entender, poniendonos ante los ojos, y representando aun mas el bivo que no lo declaran los Evangelios (porque este es el fin de la pintura) los grandisimos trabajos que toda aquella noche havia padecido, y quan falto de fuerças y lleno de agonía, iva al Calvario a dar su vida por nuestra redencion.” PRADES, J., *Historia de la adoración y uso de las Santas Imágenes y de la imagen de la Fuente de la Salud...* 1597. p. 61.

<sup>391</sup> “Todas las imágenes ajenas de deshonestidad, en todo tiempo y lugar nos han sido permitidas a los Christianos, no para que las adoremos creyendo haber en ellas alguna deidad, como los gentiles errando dixeron, sino para que usemos dellas haziendo esta diferencia, que las que no fueran de santos, nos sirvan para que adornemos nuestras casas, y para que en ellas como en los libros leamos las historias de los antepasados; y como si los tuvieramos presentes, procuremos imitar a los buenos, y atribuirles la honra que les hizieramos bivos, y provemos tambien con ellas, en quanto justamente nos perteneciere nuestro derecho y jurisdicción y las imágenes santas, como son las de Iesu Christo, y de su madre beneditísima, y de sus Angeles y santos, las tengamos para que levantando nuestros espiritus a contemplarlas, nos inciten a santidad y devocion, y adoremos a Dios y a sus santos en ellas.” *Ibidem*. p. 48.

<sup>392</sup> Scavizzi nos informa que este término, que podríamos pensar que es peyorativo, en aquel momento no tenía dicha connotación, al menos en este sentido: “*Va sottolineato qui il fatto, tuttavia, che i termini povero e ‘idiota’ nel Medioevo conservavano una sfumatura di cristiana pietà: quei poveri erano non solamente qualcosa di diverso dai signori feudali, ma i diseredati di cui parla il Vangelo, i semplici ai quali andrà il regno dei cieli.*” SCAVIZZI, G., “La teologia cattolica e le immagini durante il XVI secolo” en *Storia dell’arte* 1974. p. 193.

<sup>393</sup> Freedberg nos hace un recorrido por la historia de las ideas justificando el uso didáctico medieval del arte, partiendo de Santo Tomás y sus *Commentarium super libros sententiarum: Commentum in librum III* hasta San Buenaventura: “Tres razones para la existencia institucionalizada de imágenes en la Iglesia: primera, la instrucción de los analfabetos, que podrían aprender en ellas como en los libros, la segunda, el misterio de la Encarnación y los ejemplos de los santos podrían perdurar más firmemente en nuestra memoria viéndolos representados ante nosotros a diario; y tercera, las emociones se estimulan más eficazmente con cosas de vistas que con cosas oídas [...]” “San Buenaventura mantuvo esta triple justificación para la introducción y el uso de imágenes. Su punto de vista era básicamente similar al de Santo Tomás de Aquino, pero no tan estrictamente institucional, y más decisivo para el futuro. Afirmaba que las imágenes habían comenzado a utilizarse debido a la ignorancia del pueblo sencillo, la pereza de nuestras emociones y la fragilidad de nuestra memoria. Ampliando estos postulados, dijo que eran necesarias las imágenes: 1) para que los iletrados pudieran aprender más fácilmente los sacramentos de la fe en las esculturas y pinturas, como si de libros se tratase; 2) para que quienes no sentían devoción al oír sobre las obras de Cristo pudieran al menos emocionarse viéndolas en figuras y pinturas tal como si las presenciaban físicamente con los ojos del cuerpo; y 3) para que, al verlas, recordásemos los beneficios que los santos nos concedieron con sus obras virtuosas (subrayando con este argumento la necesidad concreta de que haya imágenes en las iglesias) (*Expositio in quatuor libros sententiarum*).” FREEDBERG, D., *El poder de las imágenes*. 1992. pp. 197-198. Scavizzi, partiendo de estas premisas, hace un análisis de la reinterpretación del

El valenciano recurre al típico símil entre imagen y escritura<sup>394</sup> señalando cómo gracias a ellas podemos conocer a Dios, tanto los ignorantes como los doctos, de ahí que los profetas y doctores enseñen e insistan en tener imágenes en los templos con fin pedagógico.<sup>395</sup>

“Una de las dotrinas mas importantes de quantas nos enseñan la divina Escritura, y sagrados Dotores, es la reverencia y adoración de las santas imágenes, que los Christianos desde su principio han acostumbrado tener pintadas por los templos: a causa que por ellas son conservadas las religiones y estado sacerdotal, y tanto los doctos como a los ignorantes nos traen por la mano a conocer a Dios invisible; por ellas ensalzamos a Iesu Christo, y reverenciamos a sus santos, a los quales ellas nos representan, y por ellas adoramos al mismo dios que los hizo tales, y es en ellos glorificado. Ellas nos sirven de libro, y nos ponen delante los ojos (aun mas claramente que nos lo representan los Evangelios y Escrituras santas [...] el inmenso e incomparable misterio de nuestra redención, el qual es Iesu Christo enclavado y muerto en la cruz”<sup>396</sup>

---

concepto de *Biblia Pauperum* realizado en la Edad Moderna: “*Se infatti il Medioevo almeno in Occidente aveva seguito due indipendenti teorie dell’arte, quella neoplatonica e quella della Biblia pauperum (quest’ultima considerata un ripiego, un male necessario per il popolino), ora la teoria della Biblia Pauperum veniva addirittura ad essere proposta quale ideale assoluto, facendosi confluire in essa tutto ciò che la tradizione orientale vi aveva connesso di grottesco, di magico, di superstizioso, di sensoriale –anzi di passionale–. Ed era appunto questa una delle ragioni per cui molti cattolici preferivano le arti visive alla scrittura (e per cui perfino le Sacre Rappresentazioni venivano preferite alla scrittura e alla predica, perché con esse ‘multo efficacius movetur affectus’)*” SCAVIZZI, G., “La teologia cattolica e le immagini durante il XVI secolo” 1974. pp. 187-188.

<sup>394</sup> PRADES, J., *Historia de la adoración y uso de las Santas Imagenes y de la imagen de la Fuente de la Salud...* 1597. pp. 17-23.

<sup>395</sup> “Intervino tambien la autoridad de los sagrados Apostoles y Evangelistas, y Profetas, y Dotores canonizados por el mismo dios los quales no solamente lo entendieron assi, pero tambien lo enseñaron por la obra, propiniendo a los pueblos imágenes hechas por sus manos, y mandando que las tuviesen en las Iglesias, para los fines que havemos relatado.” *Ibidem*. p. 61.

<sup>396</sup> *Ibidem*. pp. 5-6. No es el único tratadista hispano que habla del arte como adoctrinamiento de los idiotas o rústicos, sería interminable incluir citas de todos ellos, por eso nos remitimos a las de Gaspar Gutiérrez de los Ríos, que en su tratado afirma: “En las pintadas y relevadas las consideramos y vemos como presentes, que es cosa que tiene más fuerça [...] Las historias pintadas y relevadas son generales para todos los del pueblo ora sean curiosos, ora no, a los que leen y a los que no leen, si no es a los que son ciegos; y aun éstos están oyendo lo que los otros veen y dicen, y assi su provecho no es tan general. El rústico y otros hombres ydiotas, y los mudos [...] cómo se acordarían de Dios y de sus santos si no viesan pintadas sus imágenes, e historias en los templos? [...] las historias pintadas y relevadas, bien se vee que vencen a las escritas en la facilidad y presteza de darse a entender, y que es más cierto su provecho. Estas se veen casi sin querer a un abrir y cerrar de ojos, y assi aprovechan más; las otras requieren voluntad y espacio para leerlas y oyrlas, lo qual se halla en pocas gentes [...]. El leer cría melancolía y cansa. El ver, y particularmente en estas artes nunca se harta.” GUTIÉRREZ DE LOS RÍOS, G., *Noticia general para la estimacion de las artes, y de la manera en que se conocen las liberales de las que son mecanicas y serviles, con una exortacion a la honra de la virtud y del trabajo contra los ociosos, y otras particulares para las personas de todos estados*. Madrid: Pedro Madrigal. 1600. p. 175. [Biblioteca de Reserva de la Universitat de Barcelona]

También Paleotti partió de esta relación entre oratoria (escrita u oral) con la imagen<sup>397</sup> para continuar tratando cómo por su finalidad didáctica y belleza sería una injusticia privar al pueblo su contemplación, basándose en la epístola VII de San Gregorio.<sup>398</sup> Por ello, serán útiles tanto a hombres como a mujeres, a grandes como a niños, a doctos como a ignorantes.<sup>399</sup>

A través de estas ideas, comprobamos como tanto Prades como Paleotti hablan de la utilidad universal, con estas referencias a los cultos y a los que no tuvieron formación. Parten de una misma ideología, basada en la tradición, para justificar el uso de las mismas. De todas maneras, por lo que habrán podido comprobar, Prades siempre es un poco más escueto en sus razonamientos, pone menos ejemplos y repite menos las ideas en sus escritos. El Cardenal italiano en cada capítulo vuelve una y otra vez sobre el mismo tema, añadiendo pequeñas esfumaturas, como por ejemplo, el hecho de que la calidad de la pintura no importa para que fueran útiles o originaran fenómenos de idolatría.<sup>400</sup>

---

<sup>397</sup> *“Ché se nelli oratori il saper volgere con la facultà del dire gli affetti altrui in questa o in quella parte è stata riputata laude sopra le altre egregia et eccellente, chi dubita che le pitture cristiane, da bellezza spirituale accompagnate, tanto più efficacemente e nobilmente potranno effettuare questo, quanto che di natura sua, rispetto alla moltitudine universalmente rozza, a ciò sono più atte, et il fine a che caminano, come di già dicemmo, è molto più sublime e glorioso? [...] Il sentire narrare il martirio d'un santo, il zelo e costanza d'una vergine, la passione dello stesso Cristo, sono cose che toccano dentro di vero; ma l'esserci con vivi colori qua posto sotto gli occhi il santo martirizzato, colà la vergine combatuttuta e nell'altro lato Cristo inchiodato, egli è pur vero che tanto accresce la devozione e compunge le viscere, che chi non lo conosce è di legno o di marmo.”* PALEOTTI, G., “Discorso intorno alle immagini sacre e profane” pp. 227-228.

<sup>398</sup> *“Non possiamo lasciare di ricordare ce il levarle dall'uso degli uomini seria come esercitare una ingiustizia strema verso infinite persone, e forse la maggior parte del popolo cristiano: non solo perché si verria a privarli di quel modo dalla natura concesso a ciascuno, che mediante il senso si possa venire in cognizione delle cose necessarie, ma ancora perché sendo ognuno propria, di sapere esplicitamente gli articoli della fede, e, non sapendoli, non possono avere l'assoluzione sacramentale, come inabili alla grazia; saria bisogno che quelli che aborriscono le immagini, insegnassero in che modo si dovrà provvedere alla salute d'infiniti poverelli, che non sanno leggere, né meno con parole si possono fare capaci de' misterii necessario alla salute.”* Ibidem. pp. 224-225.

<sup>399</sup> *“Che le pitture servono come libro aperto alla capacità d'ogniuno, per essere composte di linguaggio comune a tutte le sorti di persone, uomini, donne, piccioli, grandi, dotti, ignoranti, e però si lasciano intendere, quando il pittore non le voglia stroppiare da tutte le nazione e da tutti gli intelletti, senza altro pedagogo o interprete [...] Et oltre ciò spesso dei libri avviene che quello che con gran difficoltà si è imparato, con gran facilità si scorda; dove le immagini quello che insegnano lo scolpiscono nelle tavole della memoria si saldamente, che vi resta impresso per molti anni. E di più, le immagini in poco spazio, senza voltare volumi o fogli, abbracciano ampissimi e gravissimi concetti, come si può vedere nel mistero della annunciazione gloriosa Vergine...”* Ibidem. p. 221 y ss.

<sup>400</sup> *“La terza sorte di persona, a chi necessariamente si ha da soddisfare, sono gl'idioti, che è la maggior parte del popolo per servizio de' quali principalmente furono introdotte le pitture sacre; onde, se essi ancora non restano, quanto comporta la capacità loro, appagati, non si consegue in gran parte quello che si dovrà. Perché sappiamo noi bene ch'essi, riguardando le pitture non minutamente ciascuna da sé, ma tutte amassate insieme, come scrisse Plutarco, spesse volte sogliono*

Estas afirmaciones vendrían a colación, en el caso valenciano, a la obra del pintor Nicolás Borrás, que muestra, como veremos, altibajos muy grandes. Nos presenta cuadros de gran calidad junto a otros de pésima factura, pero, eso sí, todos dentro de la ortodoxia cristiana; que era, al fin y al cabo, lo que intentaba: realizar sermones con imágenes desde su condición de monje jerónimo y artista.

Una de las peculiaridades del texto de Prades es el retorno a las fuentes originales para justificar sus ideas. Mientras que el resto de tratadistas se basaron en Nicea o en el tridentino, Prades, como ya señalamos con Ayala, buscó las raíces en el Ilibertano, retomando sus ideas y explicando porqué ahora no son aceptables. Para ello, comenzó dando una visión un tanto personal de lo que dictaminó aquella reunión,<sup>401</sup> indicando que el hecho de que se hablara de pintar imágenes en la pared, suponía que era una tradición extendida en toda la Península.<sup>402</sup> Opinó que este hecho no se prohibió por incurrir en idolatría sino para evitar a los gentiles recientemente convertidos, ser seducidos por este pecado, ya que estaban habituados a cometerlo.<sup>403</sup>

---

*lodare più un'opera mediocre o rozamente fatta, che un'altra di eccellente mano; né per questo intendiamo che il pittore debba rimettere punto della dovuta industria e diligenza, né essere meno compito nelle cose sue, ma diciamo che desideraremmo ch'accompagnasse l'uno e l'altro e che con l'artificio et accuratezza del disegno, e col fare l'opere sue ben finite, aggiungesse ancor quella grazia tanto commendata da Apelle, onde con al vaghezza e varietà de'colori, or chiari, or scuri, or delicati, or rozzi, secondo la qualità de'soggetti, e con la diversità d'ornamenti, leggiadria de'paesi, dove il luogo comporta, et altre belle invenzioni traesse gli occhi degl'imperiti a rimirarle." Ibidem. p. 500.*

<sup>401</sup> "Lo que dice el Concilio es lo que se sigue: Hanos parecido, que las pinturas e imagenes no deven estar en las iglesias porque Dios y sus santos, a los quales adoramos, no estan pintados en la pared, las quales palabras son como si dixeran, Hanos parecido que sean sacadas de las Iglesias." PRADES, J., *Historia de la adoración y uso de las Santas Imagenes y de la imagen de la Fuente de la Salud...* 1597. pp. 103-105.

<sup>402</sup> "Del qual modo de hablar se sigue muy bien y necesariamente se colige lo dicho, y que no las ponian, ni començavan entonces a poner en las iglesias, sino que estavan dentro dellas pintadas en la pared denfrente, contra los idolos y contra los Iudios, según la constitución del sínodo alegada mas atrás. Y como el sobredicho decreto no habla de una iglesia en particular, sino en general de todas las de la provincia, havemos de entender necessariamente por el, que a toda España era comun esta costumbre, y florecia en ellas esta verdad, y que tenian en todas las iglesias pintadas en la pared las imágenes de nuestro señor Iesu Christo y de sus santos, conforme a lo que ordenava la sobredicha constitución y el canon del Concilio responde." *Ibidem.* pp. 103-105.

<sup>403</sup> "Procedieron aquellos Padres a decretar esta prohibición, no porque sintiesen mal de las imagenes, porque no se dexa creer que tales y tan doctos Padres [...] ignorasen lo que a todos era público, y que no havia en todos ellos autoridad para abrogar lo que con autoridad de Iesu Christo y de sus Apostoles estava introducido, y por toda la Iglesia aprobado y recebido. Sino que considerando aquellos Santos Padres, que los Gentiles de aquellas regiones nuevamente convertidos a la fe, eran inclinados a idolatrar, y venerar las imágenes de la manera que acostumbravan en la Gentilidad, y como si huviera deidad en ellas, y que no podian sin quitarselas remediar, bien este mal, juzgaron que para la cura de aquella enfermedad en estas gentes, y en tiempo semejante, seria medicina conveniente vedarlas y

En resumen, Prades justifica las decisiones de Elvira como una reacción ante un caso concreto de idolatría no por parte de los cristianos sino de los gentiles. Partiendo de esta premisa, realiza un ataque a aquellos protestantes que se basaron en el sínodo citado para criticar el uso de imágenes,<sup>404</sup> lo que nos indica que conocía perfectamente las teorías calvinistas que expusimos en los epígrafes anteriores, o bien de la mano del propio reformador francés o de las traducciones que hiciera Cipriano de Valera. Por tanto, podemos deducir que Prades era una persona bastante letrada y que estaba al tanto de todos los tratados, no sólo los católicos, como el de Paleotti, sino también de los protestantes, a fin de hacer una crítica correcta; ratificando la importancia que le hemos atribuido a esta obra.

Continuando con su escrito sobre Elvira y su aplicación, advierte que la Iglesia no debe dejarse arrastrar por sus normas, acomodándolas a las modas, sino crear las suyas propias, como hiciera en Trento,<sup>405</sup> dando así validez a las recomendaciones y decisiones tomadas en él.

Otra de las peculiaridades de Prades es ahondar en la cuestión de la diferencia entre latria, dulia e hiperdulia, partiendo de las ideas de Nicea. Paleotti lo hizo de una manera marginal, en uno de los textos que hemos citado, diferenciando que habían tres grados, pero sin hacer un estudio de cada uno de ellos. El valenciano va más allá en su razonamiento. A pesar de ello, no debemos pensar que este tema es el único que lo retoma en la historiografía, como nos indica Pereda, es una preocupación que seguía latente en el medioevo.<sup>406</sup> Prades justifica la adoración a la

---

romperlas, usando deste rompimiento como de medio para enseñar a aquellos hombres, que no se havian de adorar ellas, pues assi las rompian, sino solamente lo figurado por ellas.” *Ibidem.* pp. 103-105.

<sup>404</sup> “Y assi tomando con grande y justa razon por fundamento esta respuesta y doctrina como a catolica, han afirmado algunos mas adelante, que si hoy día huviesse en los creyentes generalmente el mismo peligro y error, se haurian de quitar y romperse todas las imagenes de las iglesias.” *Ibidem.* p. 106.

<sup>405</sup> “Pero que cessando esto al presente por la mucha doctrina de la Iglesia, no se deven quitar, aunque haya muchos simples que yerren en esto, a causa que por su simpleza y rudez no tienen verdadera noticia del hecho y fin de las imagenes, y esto por la razon que dize, que las leyes no se deven acomodar, a la utilidad de uno, ni de pocos, sino de la mayor parte, por tanto han tenido al dicho Concilio por catolico, y santo decreto.” *Ibidem.* p. 106.

<sup>406</sup> “La distinción entre la *latria*, o adoración, y la *dulia* o veneración que sólo se debe a los santos, corresponde a los términos con los que la Iglesia de Occidente había intentado desde el siglo XII elaborar una nueva jerarquía del culto. [...] La oposición *dulia/latria* se encontraba ya en San Agustín (*Ciudad de Dios*, X ii, 1) –donde distinguía entre el culto que se debe a Dios, del que corresponde a

cruz como representación del mismo Cristo, aceptando en este caso el término *latría* para ello.<sup>407</sup> Este hecho es fundamental, porque explica el porqué de las críticas musulmanas ante el culto a este elemento. Cuando tratemos el tema de la iconoclastia, podremos apreciar como es el que más veces resulta atacado, no entendían esta adoración que los católicos propinaban a unos trozos de madera, por ello querían destruirlas. Prades justifica las razones de este culto, porqué es importante en contra de lo que protestantes y musulmanes opinaban.<sup>408</sup> De hecho, pone como ejemplo el hecho de que San Pablo cada vez que fundaba una Iglesia era el primer elemento que cuidaba en situar en ella;<sup>409</sup> para continuar realizando un recorrido, como el que hiciera el propio Bleda en su libro *Qvatrocientos milagros*<sup>410</sup> sobre todos los hechos victoriosos que se consiguieron gracias a la intervención de la cruz.<sup>411</sup>

---

sus criaturas-, sin embargo apareció por primera vez aplicada a las imágenes en Alain de Lille, para luego ser adoptada por Pedro Lombardo, y de aquí en adelante por la legión de sus comentaristas, incluyendo, claro está al Aquinate. [...] el obispo de Tuy [...] en el tratado escrito alrededor de 1230 [...] distinguía dos categorías de adoración [...]: la *latría* reservada exclusivamente al Creador, y la *dulia*, que no es sino la reverencia que se deben a aquellos *vestigia* de la divinidad, entre los cuales incluye los sacramentos y las imágenes.” PEREDA, F., *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*. 2007. pp. 92 y ss.

<sup>407</sup> “Y esso mismo haremos de afirmar acerca de las otras imágenes santas de nuestro señor Iesu Christo, y de su madre beneditisima, y de sus santos, con esta distinción empero, que a la cruz de nuestro Señor en la qual murio enclavado, por si misma la adoraremos como adoramos al mismo Iesu Christo, por quanto concurrio con el en nuestra redencion, y porque tambien es imagen y figura del Señor que fue enclavado y muerto en ella. Y de la propia manera, y con la misma adoración adoraremos tambien a las otras cruces, solo porque son figuras e imágenes de aquella, en bien a las otras cruces, solo porque son figuras e imagenes de aquella, en quanto tuvo a Iesu Christo enclavado en si. Y esto postrero diremos de las otras imagenes suyas, y nos representan a el, con la misma adoracion, a la qual los Teologos llamaron *Latría*, que quiere dezir y magnifica la sugesion reverencial y servidumbre que le devemos por el titulo de la creacion.” PRADES, J., *Historia de la adoración y uso de las Santas Imagenes y de la imagen de la Fuente de la Salud...* 1597. p. 170.

<sup>408</sup> Es curioso como en algunos fragmentos del tratado clama contra la iconolastia musulmana en torno a la cruz, pero, en otros, tal vez para buscar la validez de su culto afirma que tanto musulmanes como etíopes la adoraban: “Porque leemos en diversos autores, que los Arabes veneraron la cruz, y los Etiopes tambien, y confesavan haver en ella deidad, por lo qual en los templos y lugares sagrados la ponian entre sus dioses, y la adoravan como a ellos.” *Ibidem*. p. 128.

<sup>409</sup> “Y tuvieron tambien en esto al mismo S. Pablo por autor, por quanto sabia de carpintero, y aunque ciudadano romano, exercitava aquel arte, segun se refiere en los Actos de los Apostoles. De manera que siguiendo estas obras y doctrina, y representandola con un retrato sacado della muy al bivo, todos en general, y cada uno en particular se hazian cruces de madera, y las ponian en los templos, y tambien edificaban iglesias, y les davan el titulo de la cruz para confesar aquella fe, y adorar en ellas y por ellas a Iesu Christo crucificado.” *Ibidem*. p. 143.

<sup>410</sup> BLEDA, J., *Qvatrocientos milagos y muchas alabanças de la Santa Crvz: con vnos tratados de las cosas mas notables de esta divina señal*. En Valencia. En casa de Patricio May. 1600. [Biblioteca de Reserva de la Universitat de Barcelona]

<sup>411</sup> PRADES, J., *Historia de la adoración y uso de las Santas Imagenes y de la imagen de la Fuente de la Salud...* 1597. p. 245 y ss.

En cuanto a la Virgen, opina que a ella no debemos adorarla como a Cristo, sino rendirle un acto de hiperdulia como honra al encontrarse cerca de Dios.<sup>412</sup> Además, para glorificarla, recuerda también la devoción que se le rinde en tierras valencianas, cómo el propio Jaime I, con el redescubrimiento de la Virgen del Puig la fue utilizando como estandarte de reconquista, consagrando más de 2000 mezquitas bajo su advocación.<sup>413</sup>

Para finalizar, a los santos les corresponde la “dulia”, tal y como afirma, por ser amigos de Dios y favorecidos por él.<sup>414</sup> Creando, de este modo, una clasificación basada en la cercanía a Cristo, como se dijo, en los cánones de Nicea y la tradición medieval, que ratifica, una vez más, el conocimiento de diversas fuentes que emplea en la redacción de su tratado.

Curiosamente, uno de los aspectos que Prades trata muy de pasada en su obra y que es fundamental en el de Paleotti, es el del arte como persuasión. El Cardenal italiano le dedicó el capítulo XXI de su libro primero, donde expuso que:

*“E questo fine, se bene sempre è uno, che è di persuadere, nondimeno, secondo vari soggetti che si hanno alle mani, può riguardare diverse cose [...] parlando delle immagini cristiane, dicemo che il fine di esse principale sarà di persuadere le persone alla pietà et ordinarle a Dio, perché, essendo queste imagine sacre cose di religione e richiedendo la virtù della religione che si renda il debito culto a Dio, ne segue che lo scopo di queste immagini sarà di muovere gli uomini alla debita obediencia e soggezione a Dio, se bene possono con questo ancora concorrere altri fini particolari e più prossimi, come è d’indurre gli uomini alla penitenza, o al patire volentieri,*

<sup>412</sup> “No adoramos la imagen de Nuestra Señora la beneditisima siempre Virgen Maria, con esta adoracion, porque ninguna de estas cosas tuvo, sino con otra menor, pero mayor que la que hazemos a todos los otros santos, y assi la llamaron los Teologos *Hyperdulia*, que significa la manera en la que servimos, aventajandola en honra y reverencia por el grado que tuvo mas preminente, y ser mas encumbrado y cercano a Dios.” *Ibidem*. p. 176.

<sup>413</sup> *Ibidem*. p. 297 y ss. Para mayor información sobre el uso de las Vírgenes encontradas en la Reconquista véase: ALBERT-LLORCA, M., *Les Vierges miraculeuses. Légendes et rituels*. París: Gallimard. 2002. MOCHOLÍ MARTÍNEZ, M. E., “Leyendas marianas e imágenes milagrosas. Las ‘Vírgenes encontradas’ en la Valencia Medieval” en *Preactas del XVII Congreso Nacional del CEHA*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona. 2008. pp. 122-124.

<sup>414</sup> “Las imagenes de los santos adoramos no como alguna de las adoraciones dichas, porque ninguno de ellos tuvo tales títulos ni merecimientos, sino con otra menos, que los Teologos llamaron *Dulia*, la qual significa la veneracion y honra que les devemos porque fueron amigos de Dios, y favorecidos del y el moro en ellos en esta vida en su alma y cuerpo por gracia y en la otra por Gloria.” PRADES, J., *Historia de la adoración y uso de las Santas Imagenes y de la imagen de la Fuente de la Salud...* 1597. p. 176.

*o alla carità, o allo sprezzo del mondo, o altre simili virtù, che sono nondimeno tutte come istrumenti per unire gli uomini con Dio, che è il fine vero e principale che si pretende in queste imagini.*"<sup>415</sup>

Este cometido del pintor como persuasor o difusor de unos dogmas<sup>416</sup> es habitual tras el Concilio de Trento. La Iglesia necesitaba reaccionar ante los peligros que le acechaban y comienza a utilizar el arte como propaganda. Esto mismo lo podemos encontrar en otros tratados del momento como por ejemplo, en el de Baronio<sup>417</sup> o, en el ámbito hispánico, el de Pacheco;<sup>418</sup> por lo que resulta curioso que Prades no haga ningún comentario, cuando fue tan específico en algunos aspectos que atañían a la práctica más rudimentaria del arte.

Estas son algunas de las ideas que hemos querido resaltar del estudio comparado de ambos tratados, mostrando la importancia de Paleotti como el impulsor de los textos reformadores sobre las imágenes después de Trento y la validez y necesidad de un estudio detallado de la figura de Prades para conocer mejor el arte valenciano del XVI e inicios del XVII. Pero no debemos quedarnos eclipsados

---

<sup>415</sup> PALEOTTI, G., "Discorso intorno alle imagini sacre e profane" p. 215.

<sup>416</sup> "Parimente dunque ufficio del pittore sarà usare li stessi mezzi nella sua opera, faticandosi per formarla di maniera, che ella sia atta a dare diletto, ad insegnare e muovere l'affetto di chi la guarderà." *Ibidem*. p. 216.

<sup>417</sup> Son diversos los estudios dedicados a la tratadística de este clérigo italiano, a continuación indicamos los más importantes donde se trata el arte como didáctica o persuasión en sus escritos: BORROMEIO, A., "Il Cardinale Cesare Baronio e la Corona Spagnola" en *Atti del Convegno Internazionale di Studi. Baronio Storico e la Controriforma. Sora. 6- 10 de Octubre de 1979*. Sora: Centro di Studi Sorani. 1982. CAMPANELLI, D., "Le arti negli Annales" en *Baronio e l'arte. Atti del Convegno Internazionale di studi. Sora. 10- 13 Octubre 1984*. Sora: Centro di Studi Sorani. 1985. MAIO, R. de, "Baronio e l'arte. Introduzione" en *Baronio e l'arte*. 1985. MARCORÀ, C., "Trattati d'arte sacra al tempo del Baronio" en *Baronio e l'arte*. 1985. RONCA, M. G., "La devozione e le arti" *Baronio e l'arte*. 1985. TOSCANO, G., "Baronio e le immagini" en *Baronio e l'arte*. 1985. ZEN, S., *Baronio storico. Controriforma e crisi del metodo umanistico*. Nápoles. Vivarium. 1994.

<sup>418</sup> "No se puede cabalmente declarar el fruto de las imágenes se recibe: amaestrando el entendimiento, moviendo la voluntad, refrescando la memoria de las cosas divinas [...] Además de lo que se ha dicho, hay otro efecto derivado de las cristianas pinturas, importantísimo, tocante al fin del pintor católico; el cual, a guisa del orador, se encamina a persuadir al pueblo, y llevarlo, por medio de la pintura, a abrazar alguna cosa conveniente a la religión. [...] Más, hablando de las imágenes cristianas, digo que, el fin principal será persuadir los hombres a la piedad y llevarlos a Dios; porque siendo las imágenes cosa tocante a la religión, y conveniendo a esta virtud que se rinda a Dios el debido culto, se sigue que el oficio de ellas sea mover los hombres a su obediencia y sujeción. [...] Por donde podemos decir que representa la pintura a la vista las cosas en el modo propio que pasaron, mejor que por la lección las que oímos contar. Por donde la llamaron los griegos, como vimos, viva escritura. De manera que, si vemos varios exemplos de personas que habiendo leído un solo libro de repente mudaron la vida, ¿por qué no nos persuadiremos que mucho más eficazmente procederá esto de una imagen sagrada hecha devotamente?" Cfr. CALVO SERRALLER, F., *La teoría de la pintura en el Siglo de Oro*. Madrid: Cátedra. 1981.

con este magnífico tratado citado, sino que tenemos otros textos que valen la pena mencionar.<sup>419</sup> El más importante de ellos, incluso anterior al anteriormente estudiado, es un opúsculo a la segunda edición de una obra de pedagogía y civismo del humanista Juan Lorenzo Palmireno (Alcañiz, 1524- Valencia, 1579)<sup>420</sup> llamada *El Estudioso de la Aldea* (1571),<sup>421</sup> cuyo título es *Declaracion de lo que el cristiano vee en los sagrados templos*.

Esta pequeña obrita fue mencionada por primera vez por Marías en su trabajo sobre el siglo XVI<sup>422</sup> a colación de las explicaciones que nos da el autor sobre las tipologías de plantas, los ornamentos, la función de la pintura y de dónde se colocaban éstas (puertas, espaldas de altares, casullas sacerdotales...). Nos interesan las palabras de Palmireno porque es curioso como, al hablar del término de idolatría y del valor didáctico del arte no se refiere a los protestantes, sino a los musulmanes, lo que nos da a entender que, para los valencianos de la época, el problema de la iconoclastia y la mayor inestabilidad social por las críticas artísticas no provenía de la amenaza luterana sino de algo que tenían mucho más cerca; nos referimos pues, a los moriscos. Este texto justifica, en parte, que en nuestra tesis tratemos de dar una visión no unidireccional del arte valenciano, no focalizando nuestro interés sólo en las recomendaciones trentinas sino también en los problemas internos que acuciaban a la región y que, a través de citas como ésta, podemos intuir. El texto del humanista valenciano afirmaba lo siguiente:

---

<sup>419</sup> Desgraciadamente suponemos que hemos perdido cantidad de material teórico sobre el arte valenciano. Falomir Faus, en su estudio sobre el Colegio de pintores y sus constituciones primitivas se lamenta del extravío de las mismas, así como de los escritos teóricos de sus fundadores, que, en su defecto, podrían haber paliado tal deficiencia. Vid: FALOMIR FAUS, M., *La pintura y los pintores en la Valencia del Renacimiento (1472-1620)*. 1994. p. 46.

<sup>420</sup> Formado en el *Studia Humanitatis* de Alcañiz, terminó sus estudios en la Universidad de Valencia, donde consiguió la Cátedra de Poesía en 1550. En esta ciudad se dedicó a escribir diversos tratados sobre didáctica y docencia, principalmente a modo de comedias humanísticas que fueron representadas por sus alumnos. Además, tuvo una labor importante de traductor de textos latinos, cristos e italianos a nuestra lengua, convirtiéndose en uno de los difusores de la cultura clásica y renacentista en la Valencia Moderna.

<sup>421</sup> La edición utilizada ha sido: PALMIRENO, L., *El estudioso de la aldea. Añadiose en esta segunda impresion el borrador y la declaracion de lo que el cristiano vee en los sagrados templos*. En Valencia: Impresso en casa de Pedro de Huete. 1571. [Biblioteca de Valencia de San Miguel de los Reyes] Agradecemos a dicha institución el habernos facilitado un ejemplar de la misma para su estudio.

<sup>422</sup> MARÍAS, F., *El siglo XVI. Gótico y Renacimiento*. 1992. p. 186.

“Las pinturas è imagines llámanse, *Laicorum lectiones scripturae*. Y dunque nos reprehenden los de Mahoma porque parecemos ydolatras, seguimos la Sancta Yglesia Romana segun los versos: *Na Deus est, quod imago docet, sed non Deus ipsa, Hanc videas, sed mente colas quod cernis in ipsa*. Dios es lo que la ymagen representa; mas no es ella Dios ni tal se piense; con los ojos corporales mira su figura, y con la alma adora a lo que sientes.”<sup>423</sup>

Tras estos primeros tratados citados, en el mundo hispánico florecieron muchos más, el ya nombrado de Pacheco, *El arte de la pintura* [1638 (aunque publicado en 1649)],<sup>424</sup> la obra Carducho: *Diálogos de la pintura* (1633)<sup>425</sup>, la de Martínez: *Discursos practicables del nobilísimo arte de la pintura* (1673, pero publicada en 1854)<sup>426</sup> o incluso, anterior a ellas, la de Juan de Butrón y sus *Discursos apologeticos... del arte de la pintura* (1626). No nos detendremos a estudiar en este apartado cada uno de ellos,<sup>427</sup> sino que a lo largo del texto ya haremos referencias a los mismos. Preferimos dar un salto en el tiempo y llegar a otro de los tratadistas, que si bien no corresponde a este periodo, sí es de la zona valenciana y nos servirá como conclusión, recordándonos que todos estos preceptos que hemos ido marcando no se cumplieron, porque, de ser así, no hubiera hecho falta que él volviera a remarcarlos. Nos referimos a Fray Juan Interián de Ayala (1656-1730) y su obra *El pintor Christiano y erudito* (1730, la edición castellana salió a la luz en 1782).<sup>428</sup>

<sup>423</sup> PALMIRENO, L., *El estudioso de la aldea. Añadióse en esta segunda impresion el borrador y la declaracion de lo que el cristiano vee en los sagrados templos*. 1571. p. 91

<sup>424</sup> PACHECO, F., *El arte de la pintura*. Edición, prólogo y notas de Bonaventura Bassegoda Huguet. Madrid: Cátedra. 1990.

<sup>425</sup> Edición utilizada: CARDUCHO, V., *Diálogos de la pintura: su defensa, origen, esencia, definición, modos y diferencias*. Edición, prólogo y notas de Francisco Calvo Serraller. Madrid: Turner. 1979

<sup>426</sup> MARTÍNEZ, J., *Discursos practicables del nobilísimo arte de la pintura*. Edición, prólogo y notas de Julián Gallego. Madrid: Akal. 1988

<sup>427</sup> Para un estudio comparado de ellos recomendamos la obra de Cañedo Argüelles, que si bien se limita en muchos aspectos a copiar los textos íntegros, sirve para dar una visión de conjunto bastante útil: CAÑEDO- ARGÜELLES, C., *Arte y teoría. La Contrarreforma y España*. Oviedo: Servicio de publicaciones de la Universidad de Oviedo. 1982.

<sup>428</sup> La edición utilizada ha sido: INTERIÁN DE AYALA, J., *El Pintor christiano y erudito, ó Tratado de los errores que suelen cometerse frecüentemente en pintar y esculpir las imágenes sagradas : dividido en ocho libros, con un apendice: obra útil para los que se dedican al estudio de la Sagrada Escritura y de la historia eclesiástica*. Madrid: Imprenta de la viuda e hijos de J. Subirana. 1883. Los estudios más relevantes sobre este tratado son: MONTERROSO MONTERO, J. M., “¿La imagen del arte censurada? El *Pictor Christianus* de Fray Interián de Ayala” en *Actas del Congreso La abolición del arte. XXI Coloquio Internacional de Historia del Arte*. México: Universidad Autónoma de México. 1998. SANZ SANZ, M. M., “Los estudios iconológicos de Fray Interián de Ayala” en

Esta obra, tildada como el “canto del cisne de la iconografía tridentina” por Zuriaga Senent,<sup>429</sup> está compuesta por 8 libros. El primero tiene carácter de introducción: se expone en el mismo un concepto de imagen sagrada que sirve de fundamento a sus críticas. El segundo trata de las pinturas de Dios y de los Ángeles, el tercero de las imágenes de Jesucristo y de las de los misterios de su Santísima Vida y Pasión, el cuarto de las imágenes de la Virgen y el quinto, sexto, séptimo y octavo de las representaciones de los santos distribuidas según el orden del calendario del santoral dividido en trimestres: estos cuatro últimos libros constituyen un verdadero año cristiano pictórico. Uno de los aspectos más interesantes es que no restringe su concepto de imagen sagrada a las de Dios, los Ángeles, Jesucristo, la Virgen María y todos los Santos; sino que incluye en el mismo a todas las representaciones que puedan contribuir a una verdadera y exacta inteligencia de las historias y demás cosas sagradas. El objeto de su crítica<sup>430</sup> no son los valores artísticos de las obras, sino las faltas teológicas o históricas cometidas por sus autores, tanto es así que piensa que se debía prohibir el pintar dichas imágenes a ciertos principiantes rudos e ignorantes y otros pésimos artífices.

Como se puede apreciar, y anotamos anteriormente, la obra de fray Interián continúa incidiendo en los mismos factores que siglos antes, como si todo el esfuerzo llevado a cabo por la Iglesia, sus teólogos, los propios mecenas u obispos encargados del control de la obra de arte; no hubieran servido de nada.<sup>431</sup> Aún así, a pesar de la posible falta de rigor en la aplicación de la normativa, fuera trentina o

---

*Cuadernos de Arte e Iconografía*. Tomo IV. Número 8. Madrid: Fundación universitaria española. 1991. ZURIAGA SENENT, V. F., “El *Pictor Christianus*. Tratado de Iconografía cristiana de Juan Interián de Ayala y su visión de la iconografía mercedaria” en *La imagen devocional en la orden de Nuestra Señora de la Merced, tradición, formación, continuidad y variantes*. Tesis doctoral inédita defendida en la Facultad de Geografía e Historia de la Universitat de València. 2005.

<sup>429</sup> *Ibidem*. p. 423.

<sup>430</sup> El propio Zuriaga afirma que no podemos hablar de una crítica sino de una legitimación del legado artístico barroco, todo ello con la erudición de un ilustrado. *Ibidem*. p. 423.

<sup>431</sup> Mâle se cuestiona si: “¿Es que la Iglesia no llegó a ser tan severa con los artistas como pareció serlo en un principio? Parece que fue de este modo, pues los rigoristas expresaron a menudo su descontento [...] La Iglesia no siempre hizo respetar sus decisiones y, al lado de la nueva iconografía, nacida del Concilio de Trento, dejó que perpetuase la antigua. Ayala, que en la España de principios del XVIII escribió un libro sobre iconografía cristiana, encuentra todavía mucho que inculpar al arte religioso de su país. [...] La Iglesia, pues, no llevó a cabo un golpe de estado: se mostró conciliadora, moderada, indulgente, para las tradiciones antiguas” MALE, E., “El arte y los artistas después del Concilio de Trento.” 1985. p. 22.

tratadística, esta fuente nos proporciona una cantidad ingente de material para concretar en casos particulares y conocer las tendencias de pensamiento artísticas más en boga en la Edad Moderna.

## 2.8. CRÓNICAS, ANALES Y DIETARIOS VALENCIANOS

Si queremos una reconstrucción fidedigna de la sociedad moderna, una de las fuentes que debemos consultar necesariamente son aquellos textos históricos redactados en el mismo periodo que analizamos. Es decir, las crónicas o anales que los intelectuales valencianos escribieran con el fin de recordar el pasado glorioso del territorio y las bondades del tiempo en el que ellos mismos vivieron.

Una de las primeras crónicas de esta fechas fue la de Pedro Antonio Beuter, publicada en dos partes.<sup>432</sup> Nacido entre 1490 y 1495, tal y como nos indica Castañeda Alcover,<sup>433</sup> fue el primer cronista del Reino de Valencia. Inició sus estudios en la Universidad de esta ciudad consiguiendo el grado de Doctor en Teología, hecho que le facilitó que en el año 1530 el Consejo de Valencia le honrara con título de predicador de la ciudad y el 21 de mayo de 1534 los Jurados le designaran para que regentara una cátedra especialmente creada para él la de explicación de la Santa Biblia. Se le considera, entre otras cosas, el creador de la leyenda de las cuatro barras para el escudo de Cataluña, pues adaptó la leyenda de la toma de Córdoba en 1236 y estableció una nueva tradición.

---

<sup>432</sup> Las ediciones consultadas fueron: BEUTER, P. A., *Primera part d'la Historia de Valecia que tracta deles antiquitats de Spanya y fundacio de Valecia, ab tot lo discurs fins al teps q lo inclit rey do Jaume Primer la coquista*. [s.n.], Estampat a Valencia. 1538. Y, de la segunda: *Segunda parte de la Coronica general de España, y especialmente de Aragon, Cataluña y Valencia : donde se tratan las cobranças destas tierras de poder de Moros ... y la conquista de la ciudad y reyno de Valencia*. En Valencia, casa de Ioan de Mey. 1551.

<sup>433</sup> CASTAÑEDA ALCOVER, V., *Los cronistas valencianos. Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia en la recepción pública de el día 28 de marzo de 1920*. Madrid: Tipografía de la Revista de Archiveros, Bibliotecarios y Museos. 1920. pp. 20-24.

Su obra obtuvo una enorme difusión, como lo demuestra el hecho de que se editara en Venecia apenas diez años después de que la primera parte española viera la luz. Beuter ofrece valiosos testimonios, como la que se considera la cita más antigua sobre yacimientos arqueológicos españoles así como una narración bastante documentada de la historia tanto de Valencia como de toda la Península.

Aunque su crónica finalice en la conquista de Jaime I y algunos años de su reinado, nos interesa porque sirve de prolegómeno de todos los hechos que estudiamos y nos muestra las costumbres de los musulmanes antes de la conquista y durante ella; además de las medidas tomadas por el rey hacia ellos a finales de la Edad Media.<sup>434</sup>



Imagen 14. Portada de la obra de Beuter *Primera part d'la Historia de Valencia que tracta de les antiquitats de Spanya...* [s.n.], Estampat a Valencia. 1538. Biblioteca de la Universitat de València.

<sup>434</sup> Para un estudio detallado de su figura vid: RAUSELL, H., “La espiritualidad de Pedro Antonio Beuter: erasmismo y corrientes de reforma”, *Estudis. Revista d'Història Moderna*. Número 23. Valencia: Universitat de València. 1997. (pp. 41-73) RAUSELL, H., *Una aproximación al erasmismo valenciano: Cosme Damián Çavall y Pedro Antonio Beuter, catedráticos, sacerdotes y erasmistas*. València:Universitat de València. 1999.

Siguiendo su estela podemos entender una de las obras magnas de la Edad Moderna valenciana que ha sido y sigue siendo referencia en todo análisis histórico de nuestro pasado por la información que nos concede. Hablamos de las *Décadas de la Insigne y Coronada Ciudad y Reino de Valencia*<sup>435</sup> de Gaspar Escolano (Valencia, 1560- id., 1619). Teólogo, historiador y cronista, es toda una institución, como se ha dicho, dentro del campo de la historiografía valenciana. Nacido en el seno de una familia acomodada implicada siempre en asuntos de estado, como por ejemplo, el adoctrinamiento y lucha ante el morisco.<sup>436</sup> Gracias a una cuidada formación fue nombrado en 1597 rector de la valenciana parroquia de San Esteban, en 1602 fue predicador de la ciudad de Valencia y en 1604 cronista del reino; siendo conocido por todos debido a su gran valía.<sup>437</sup> Fruto de este trabajo sería la obra que nos ocupa, todo un compendio de la historia valenciana moderna buscando la rigurosidad pero sin dejar de lado la anécdota.

Su publicación, dividida en dos partes, con cinco libros cada una, contiene una relación de los hechos históricos acontecidos hasta el reinado de Pedro *El Grande* de Aragón, además de la relación de los sucesos de las Germanías, de la rebelión de los moriscos y de su expulsión —cuya conveniencia había defendido en 1608 como secretario de la junta de teólogos reunidos en Valencia por Felipe III a tal efecto, siendo bastante conocedor de la causa, ya que, como se comentó, su padre cumplió labores militares de defensa ante los musulmanes—. Nos ofrece, además,

---

<sup>435</sup> La edición consultada ha sido: ESCOLANO, G., *Décadas de la Insigne y Coronada Ciudad y Reino de Valencia*. Valencia: Imprenta de Pedro Patricio Mey. 1610.

<sup>436</sup> Martí Grajales en su compendio de insignes escritores valencianos escribió sobre este tema lo siguiente: “Su padre del mismo nombre, fue ciudadano de acreditada fidelidad y gran valor y no de los comisarios encargados por el Duque de Segorbe don Alonso de Aragón, virrey de Valencia, de desarmar a los moriscos sublevados en la Vall de Gallinera en 1526, alcanzando por su acertada conducta la más amplia aprobación de la misma.” MARTÍ GRAJALES, F., *Ensayo de un diccionario biográfico y bibliográfico de los poetas que florecieron en el Reino de Valencia hasta el año 1700*. Madrid: Tip. De la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos. 1927. p. 192. Hecho que es recogido también por el citado Castañeda en su discurso sobre los cronistas valencianos p. 32.

<sup>437</sup> “Su talento reconocido por todos, fue causa de que se le estimara grandemente por sus contemporáneos, que tuvieron en mucho su parecer, y fue tal el prestigio que alcanzó, que las autoridades de todas clases le consultaban los negocios más arduos aceptando su dictamen: no hubo en su tiempo junta de importancia de que él no formara parte, interviniendo directamente en la resolución de los asuntos por graves que fueran. En la junta de teólogos reunida en 1608, a la que asistieron entre otros los sabios catedráticos fray Miguel Bartolomé Salom, Pedro Juan Trilles y Vicente Borrás de Vilafranca, fray Jerónimo Alcocer y fray Carlos Bartola, priores respectivamente de los conventos de Predicadores y de San Miguel de los Reyes, y el padre Diego Sobrino, de gran ascendiente entre sus contemporáneos, para tratar de la conveniencia de la expulsión de los moriscos, decretada más tarde por Felipe III, no sólo fue nombrado consultor, sino también secretario de ella.” *Ibidem*. p. 194.

abundante información sobre la economía del Reino de Valencia, sus instituciones, su geografía, sobre los linajes valencianos, etc., por lo que constituyen un trabajo fundamental para el estudio de la historia y la sociedad valenciana del siglo XVI si bien, como es habitual, tiende en algunos momentos a la apología y magnificación, por lo que su análisis conviene realizarlo contrastándolo con otra documentación del periodo.

Esta obra debería haber tenido una continuación, que el propio escritor anunció, llamada *Década segunda*, que no pudo llevarla a efecto, en la que quería tratar, como él mismo consigna al finalizar la primera, de la serie de los reyes de Aragón, desde el rey don Alfonso, nieto de don Jaime el Conquistador, hasta el rey don Fernando el Católico.



Imagen 15. Portada de la *Década primera de la Historia de la insigne y Coronada Ciudad y Reino de Valencia* de Gaspar Escolano. Biblioteca San Miguel de los Reyes. Valencia.

Otras de las obras importantes que nos ha servido para conocer y analizar este periodo ha sido la de Martín Viciano, titulada *Chronyca de la ínclita y coronada ciudad de Valencia y de su reyno*.<sup>438</sup> Este autor, nacido en Burriana alrededor de 1502, se trasladó pronto a Valencia, donde se graduó de Doctor en ambos derechos; como nos confirma en la segunda parte de su libro, al hablar de su condiscípulo don Juan Aguiló.<sup>439</sup> Ximeno, en su estudio biográfico, nos habla de cómo surgió la obra y de las fuentes en las que se basó, tratando de ser objetivo en sus razonamientos y conclusiones.<sup>440</sup> Tardó la nada desdeñable cantidad de 49 años en terminarla (citando al mismo Ximeno, que indica que comenzó a escribirla el 27 de septiembre de 1517 hasta el 16 de marzo de 1566.<sup>441</sup>)



Imagen 16. Portada del Libro segundo de la *Chronyca de la ínclita y coronada ciudad de Valencia y de su reyno* de Martín de Viciano. Biblioteca Valenciana Digital.

<sup>438</sup> La edición utilizada ha sido: VICIANA, R. M. de, *Libro segundo de la Chronyca de la ínclita y coronada ciudad de Valencia y de su reyno*. Valencia: Joan Navarro Editor. 1564. [Biblioteca Valenciana Digital]

<sup>439</sup> “En las escuelas donde le conocí ya se levantaba con pensamientos altos y con un aseo y ser de persona de mucha calidad.” *Ibidem*. p. 236.

<sup>440</sup> “Aficionose à la Historia y se dedicó à averiguar en obsequio de su Patria, las cosas de este Reyno. Leyó los Autores de mayor Antigüedad, y crédito, visitó el Reyno, reconoció los Archivos, y emprendió la grande obra de historiar con verdad bastante acierto y sin lisonjas, las grandezas y cosas memorables de Valencia, no solo las generales de toda la nacion, sino también las particulares de las ciudades, Villas, Lugares y Familias más principales de ella.” XIMENO, V., *Escritores del Reyno de Valencia, cronológicamente ordenados desde el anno MCCXXXVIII de la Christiana Conquista de la misma ciudad, hasta el MDCCXLVII*. 1747. pp. 166-168.

<sup>441</sup> *Ibidem*. p. 168.

De ella nos falta su primera parte, conservándose las 3 siguientes. Castañeda cree que ésta que se perdió debería comprender “la historia política y social de Valencia, desde la época de sus primeros pobladores hasta principios del siglo XVI.”<sup>442</sup> En la segunda de ella se encarga de realizarnos una descripción genealógica de las familias más importantes del Reino de Valencia que nos ha servido para conocer qué implicación tuvieron en las distintas batallas, como la de las Germanías, y por tanto, su postura ante la cuestión morisca. La tercera recorre la historia de los monarcas de Aragón y Condes de Barcelona, hasta los Reyes Católicos. Y la última, para nosotros la más útil, recoge el desarrollo de la anteriormente citada Batalla de las Germanías, en la que él mismo participó, narrándonos todas las incidencias y combates que se produjeron, donde, como se ha dicho, vuelve a aparecer la cuestión morisca que nos interesa. Tal vez, de todas las crónicas consultadas, ésta sea la que tenga un estilo más rudo y menos desarrollado, pero no por ello menos útil para nuestra investigación.

Este estilo literario no se abandona en los siglos posteriores, claro ejemplo es la obra de Vicente Boix (Xàtiva, 1813- Valencia, 1880) *Historia de la Ciudad y Reino de Valencia* (1845-1847).<sup>443</sup> Dividida en tres tomos y veintitrés libros abarca toda la historia del territorio valenciano hasta la época de la escritura. De todos ellos, el que más nos interesa es el sexto, último del primer tomo, dedicado al reinado de Carlos I, con la Batalla de las Germanías; así como el apéndice de dicho volumen, donde incluye un estudio de diversas instituciones forales y describe monumentos civiles y eclesiásticos de Valencia, armas de la ciudad, serie de Obispos, epidemias, etc.<sup>444</sup> También nos parece de sumo interés el siguiente libro, el séptimo, primero del tomo segundo, que abarca el reinado de todos los Monarcas de la Casa de

<sup>442</sup> CASTAÑEDA ALCOVER, V., *Los cronistas valencianos. Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia en la recepción pública de el día 28 de marzo de 1920*. 1920. pp. 26-31.

<sup>443</sup> La edición utilizada ha sido: BOIX, V., *Historia de la Ciudad y Reino de Valencia*. Tomo II. Valencia: Imprenta de D. Benito Monfort. 1848.

<sup>444</sup> Debemos recordar, que este mismo cronista recibió el 16 de abril de 1844 el encargo de la comisión del Gobierno para realizar el catálogo de todos los monumentos y objetos artísticos de la provincia de Valencia. Además, también formó parte de otra comisión encargada de trasformada la antigua capilla de los Reyes del Convento de Santo Domingo en Panteón de valencianos ilustres. Lo que demuestra que cuando habla de temas artísticos lo hace con bastante conocimiento, hecho interesante para nuestro trabajo. Para conocer más sobre la vida de dicho cronista véase: CASTAÑEDA ALCOVER, V., *Los cronistas valencianos. Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia en la recepción pública de el día 28 de marzo de 1920*. 1920. pp. 44-51.

Austria, dedicando especial estudio a los moriscos y su expulsión del Reino de Valencia. De ahí comprenderán el uso que hemos dado a esta fuente, más alejada del momento en el que se desarrollan los hechos, pero, por eso mismo útil, al ser (o al menos lo intenta) más objetiva.

Dando un salto de nuevo en el tiempo, con una estructura y origen distinta, pero con una misma finalidad e importancia en nuestro estudio realizamos el análisis del dietario de Pere Joan Porcar (Valencia 1560- ¿1629?). Se trata de la narración, por parte de un sacerdote beneficiado de la Iglesia de San Martín de Valencia, de la historia de la ciudad y lo que le rodea: costumbres, acontecimientos de la vida cotidiana, hechos extraordinarios, etc. Éste participa de la reacción contrarreformista al servicio de un programa político absolutista que exalta la unidad del catolicismo y la necesidad de unas instituciones defensoras del ideal católico contra los luteranos, calvinistas, brujos, moros o sodomitas.<sup>445</sup> Se podría incluir dentro de aquellas memorias colectivas como muestra de una resistencia pasiva o inconsciente ante la decadencia cultural, recordando un pasado que se les presentaba más glorioso y libre. Podemos conocer gracias a ella, por tanto, el día a día visto por un eclesiástico “cualquiera”, ya que su obra no es fruto de un encargo sino de una decisión propia de narrar lo que ve; perdiendo, por tanto, en objetividad pero ganando en detalles, como demuestra la narración que analizaremos de los bandos de expulsión morisca o la destrucción de cuadros por incendios.

En esta misma línea nos hemos adentrado en este trabajo la obra titulada: *Libre de memories de diversos sucesos e fets memorables e de coses senyalades de la ciutat e Regne de Valencia (1308- 1644)*.<sup>446</sup> Se trata de un compendio de sucesos y textos escritos por los diversos clérigos de la Catedral (en algunos casos anónimos), que recopilados por Carreres Zacarés son otro ejemplo del mismo estilo anecdótico

---

<sup>445</sup> Estas ideas, según Ferran García, “*es desajusten, tanmateix, amb uns principis religiosos de caràcter popular i populista (més medievals per ventura), exaltadors d’uns valor més humans, encarnats em uns personatges extrems d’una semblant procedència social: mossèn Francesc Jeroni Simó, prevere beneficiat de Sant Andreu, virtuós, recollit i exemplar sacerdot.*” GARCÍA GARCÍA, F., “Pròleg” en PORCAR, P. J., *Coses evengudes en la ciutat e regne de Valencia (1589-1628)*. *Dietari*. p. 16.

<sup>446</sup> La edición utilizada ha sido: CARRERES ZACARÉS, S., *Libre de memories de diversos sucesos e fets memorables e de coses senyalades de la ciutat e Regne de Valencia (1308- 1644)*. Volumen 2. Valencia: Acció Bibliogràfica Valenciana. 1935.

de Porcar. Nos muestra diversos aspectos interesantes para la investigación como por ejemplo el robo por parte de los musulmanes de la hostia consagrada que impidió la procesión del Corpus en una población de la sierra de Espadán<sup>447</sup> o como fueron detenidos en 1583 otros moriscos por quemar iglesias,<sup>448</sup> siendo interesante, por tanto, para el estudio de la iconoclastia de este colectivo.

Además de las crónicas, dietarios o libros de memoria, hemos recurrido a los anales de las principales órdenes religiosas que desempeñaron su labor adoctrinadora en Valencia. En este campo destaca la obra de Francisco Diago (Viver, c. 1562-Valencia, 1615), *Historia de la Provincia de Aragón de la Orden de Predicadores, desde su origen y principio hasta el año de mil y seyscientos*.<sup>449</sup> Este fraile dominico, que según Ximeno,<sup>450</sup> tomara hábito en esta orden en el Convento de San Onofre, profesando el 21 de mayo del año 1590 y llegando a ser prior en el año 1603, siempre sintió una inclinación hacia la historia, lo que le llevó a redactar el devenir de su orden desde la fundación hasta el año 1600.

Debido a los altos cargos que ocupó pudo realizar bastantes viajes y consultar fuentes muy diversas que otorgan a sus escritos un halo innegable de veracidad. Gracias a él conocemos como desde hacía siglos se intentó inculcar el conocimiento del árabe entre los dominicos para la predicación<sup>451</sup> o algunos datos de la fundación del colegio de moriscos, por parte de Carlos I en Valencia y Tortosa.<sup>452</sup>

---

<sup>447</sup> “A 18 de Octubre, dit any, dia de St. Lluch, se fue en la present ciutat de Valencia la Processo del Corpus Christ, de la Seu, y ab lo Corpus Domini, y ab la mateixa solemnitat que es fa cada any lo dia del Corpus Christ. La causa que es feu en eixe dia es que en lo dia de Corpus Christ no la feu la seu. La causa fon porque de la muntanya de Espadan devallaren moros y vingueren al lloch de Chinchas y robaren la Esglesia del dit lloch y sen portaren la caixeta hon estava reservat lo Corpus Domini.” *Ibidem*. p. 808.

<sup>448</sup> “A 19 del mes d’Octubre, dit any, en la present ciutat de Valencia per exercici de sentencia per lo consell publicada foren esquarterats 14 moriscats del lloch de la Llosa del Condat de Almenara per haver recollit y guiats als moros de la mar en lo sacco del lloch de Chinchas y incendi de la esglesia de aquell que estos dies propasats havien fet.” *Ibidem*. p. 932.

<sup>449</sup> La edición utilizada ha sido: DIAGO, F., *Historia de la Provincia de Aragón de la Orden de Predicadores, desde su origen y principio hasta el año de mil y seyscientos*. Barcelona: Impresa por Sebastián de Cormellas. 1599.

<sup>450</sup> XIMENO, V., *Escritores del Reyno de Valencia, cronológicamente ordenados desde el anno MCCXXXVIII de la Christiana Conquista de la misma ciudad, hasta el MDCCXLVII*. 1747. pp. 268-270.

<sup>451</sup> “En este Capitulo que fue el segundo de la Provincia, se hizo mandamiento que los Piores denunciassen en sus conventos y procurasen inducir los frayles al estudio de las lenguas [...] no son las lenguas de que aquí se trata sino la Hebrea la Araviga, por ser solas ellas necesarias para emplearse los frayles de la Orden en predicar a los muchos Moros y Indios que entonces avia en España.”

Esta afición a la historia y su prestigio le llevó a obtener el título de Cronista Mayor de la Corona de Aragón, otorgado por el rey Felipe III. Fruto de ello nació los conocidos *Anales del Reyno de Valencia* que, aunque escritos años antes, no fueron publicados hasta 1613.<sup>453</sup> Esta obra fue bastante criticada, como señala C. Fuentes,<sup>454</sup> por el propio Escolano y J. B. Perales por la apropiación de algunos datos y la falta de objetividad. Partiendo de esta advertencia (que a veces se cumple), tal vez fruto de la competencia entre ellos, analizamos con cautela este texto, como otro documento a tener en cuenta en el estudio de las fuentes históricas del momento.<sup>455</sup>

De menos entidad historiográfica, pero también importante para nuestro estudio, debemos nombrar dos obras dedicadas a las casas jesuitas en Valencia, que a modo de Anales, nos van explicando las fundaciones. Nos referimos a la *Historia y primer centenar de la Casa Professa del Espíritu Santo y Compañía de Jesús de Valencia*<sup>456</sup> del Padre Álvarez, publicada en el año 1600; y la *Historia y primer centenar de la Casa Professa del Espíritu Santo y Compañía de Jesús de Valencia*, en este caso del Padre Bosquete,<sup>457</sup> publicada un siglo más tarde que la anterior, para conmemorar, como su nombre indica, el centenario de la Casa Profesa valenciana.

---

DIAGO, F., *Historia de la Provincia de Aragón de la Orden de Predicadores, desde su origen y principio hasta el año de mil y seyscientos*. 1599. p. 4.

<sup>452</sup> “Entendiendo entonces le bendito fundador que el Emperador Carlos quinto de buena memoria queria fundar en Valencia un Collegio para Christianos nuevos, y que del Obispado de Tortosa le señalaba ochocientos ducados de renta, se puso luego en camino y le represento que mas justo era aquella cantidad se diese para fundar Collegio tambien de nuevos convertidos en la propia ciudad de Tortosa. Y poniendo muchos medios salio con lo que pedía y deseaba. Que el emperador señalo los quinientos ducados para el Collegio de Christianos nuevos, y los trescientos para llevar adelante el de los religiosos. Luego se començo a labrar magníficamente el de los nuevos convertidos al lado del de los frayles.” *Ibidem*. p. 278.

<sup>453</sup> La edición consultada fue: *Anales del Reyno de Valencia*. Valencia: Casa de Pedro Patricio May. 1613.

<sup>454</sup> FUENTES, C., *Escritores dominicos del Reino de Valencia*. Valencia: F. Ángeles Pitarch. 1930. (pp. 99-107)

<sup>455</sup> Para mayor información sobre este fraile véase: PASTOR FUSTER, J., Biblioteca valenciana de los Escritores que florecieron hasta nuestros días con adiciones y enmiendas a la de Don Vicente Ximeno. Valencia: Imprenta y librería de José Ximeno. 1817. p. 216 y ss. También: PÉREZ VILATELA, L., “Francisco Diago O. P. y sus Anales (1613): ecos de Viterbo y otras mixtificaciones” en *Estudi General*. Números 23-34. Girona: Universitat de Girona. 2004. (pp. 389-414)

<sup>456</sup> Arag. 29. ÁLVAREZ, G., *Historia de la Provincia de Aragón de la Compañía de Jesús*. 1600. (ARSI)

<sup>457</sup> Arag. 37. BOSQUETE, J. B., *Historia y primer centenar de la Casa Professa del Espíritu Santo y Compañía de Jesús de Valencia*. Tomo 1: 1579- 1631. (ARSI)

Gracias a estas obras conocemos el desarrollo de las construcciones jesuíticas en nuestras ciudades, la consideración que despertaban algunos artistas, como Joanes, entre los padres de la orden,<sup>458</sup> las conversiones moriscas que consiguieron<sup>459</sup> y cómo realizaban sus prédicas regalando rosarios y golosinas entre los neófitos para inculcarles el interés en la fe.<sup>460</sup> De ahí la importancia de las mismas, sirviéndonos como conclusión a este epígrafe dedicado a aquellas obras, fueran crónicas, anales o dietarios que nos mostraron los problemas, éxitos o necesidades del pueblo valenciano desde las experiencias mismas de los coetáneos.

## 2.9. TRATADOS SOBRE LA EXPULSIÓN MORISCA

Tras la decisión de expulsar a los moriscos, comenzó a generarse una literatura, en la mayor parte de los casos apologética, que justificaba esta acción y mostraba todos los horrores perpetrados por esta secta en territorio valenciano. El interés de esta fuente para nuestro estudio radica en conocer cuál era la visión del “otro” en aquellos más acérrimos detractores de la minoría, y, a su vez, estudiar qué sucesos se produjeron como respuesta a la pragmática, siendo, por ejemplo, un caso

---

<sup>458</sup> Valgan como ejemplo estas palabras: “Erigiose en ella tres altares [refiriéndose a la Iglesia de la Compañía], en el mayor de en medio, se colocó un retablo de la Venida del Espíritu Santo sobre los Apostoles, pincel de Juanes; en el de mano derecha un Santo Crucifixo de talla muy devoto; y en la mano izquierda un quadro de la Concepción, y Coronación de la Virgen María nuestra Señora, pincel tambien de Juanes, hijo no menos de su devocion, que de su destreza: pues ningun dia dio pincelada a la Imagen, sin antes aver confessado y comulgado; y rogado a la Sacratísima Virgen le governara la mano de modo, que la imagen saliera muy a gusto suyo, y a devocion de los Fieles. Estos tres retablos estaban hechos de antemano, y se guardavan en el colegio, para quando tuviesse efecto la fundacion de la Casa.” *Ibidem*. fol. 5.

<sup>459</sup> “Un moro condenado a muerte por sus delitos, exortandole uno de los nuestros, se convitió, y recibio el Santo Bautismo. Mas después instigado del demonio, bolbio a invocar a Mahoma. Advirtiole el Padre; reduxole a penitencia, y mantuvole en ella hasta que finalmente murió contrito y con potestos de buen Christiano, abominando del falso Mahoma, y de su engaño perfidia.” *Ibidem*. fol. 8.

<sup>460</sup> “Los hermanos salían los Domingos y fiestas de la compañía a recoger los muchachos y traerlos a la Iglesia del Collegio y los regalaban con algunas golosinas y les davan rosarios y los llevaban los mismos colgados.” Arag. 29. ÁLVAREZ, G., *Historia de la Provincia de Aragón*. 1600. p. 76. (ARSI)

habitual el de la destrucción de imágenes por parte de los nuevamente convertidos, siendo, por tanto, un hecho de gran interés para nuestra tesis.<sup>461</sup>

Según García Arenal, los podemos dividir, según la temática, en dos tipologías. La primera de ellas sería la citada del panegirismo. Aquellos autores hispánicos católicos, tradicionalistas y admiradores de Felipe II, que nos presentaron a los moriscos como un peligro constante, rebelde y causante de trastornos que impidieron la unidad del país; por lo que justificaron de manera unánime su expulsión. El segundo grupo, sería el de los detractores, principalmente autores extranjeros hostiles a la casa de Austria, sobre todo de nacionalidad francesa y protestantes, que criticaron la medida cruel e inhumana remarcando que ahí comenzó la decadencia hispánica.<sup>462</sup>

Bunes, por su parte, las dividió según su tipología, entre aquellas de cariz más generalista que buscan los orígenes de la minoría y de la religión que practican; dentro de las cuales incluiríamos las de Bleda, Aznar de Cardona, Fonseca o Guadalajara y Xavier. Y, las específicas o monográficas, que se ocupan de aspectos parciales de la expulsión, algunas de ellas con lenguaje poético.<sup>463</sup>

Empezaremos el recorrido por uno de los autores más significativos: Jaime Bleda (Algemesí, c. 1550-?, 1622). Como nos comenta Ximeno,<sup>464</sup> natural de Algemesí, estudió en la Universidad de Salamanca y estuvo vinculado al círculo de familiares del arzobispo de Valencia, ocupó el curato de la Iglesia Parroquial de la Villa de Honor de Corbera en la Ribera del Júcar, totalmente plagada de moriscos. En esta ciudad fue donde tuvo sus primeras empresas espirituales misionales, conociendo de primera mano la reticencia de los musulmanes en su conversión. Esta

---

<sup>461</sup> Ya se han realizado diversos estudios de modo monográfico sobre estas fuentes, que nos fueron de gran utilidad, principalmente: BUNES, M. A. de, *Los moriscos en el pensamiento histórico*. Madrid: Cátedra. 1983. También cabe reseñar, como más reciente aportación, la conferencia realizada por Márquez Villanueva en el Congreso Internacional “Los Moriscos: Historia de una minoría”, celebrado en Granada del 13 al 16 de mayo de 2009, cuyo título fue la *Literatura apologética de la expulsión*.

<sup>462</sup> GARCÍA ARENAL, M., *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*. Madrid: Siglo XXI. 1978. p. 287.

<sup>463</sup> BUNES, M. A. de, *Los moriscos en el pensamiento histórico*. 1983. p. 16.

<sup>464</sup> XIMENO, V., *Escritores del Reyno de Valencia, cronológicamente ordenados desde el año MCCXXXVIII de la Christiana Conquista de la misma ciudad, hasta el MDCCXLVII*. pp. 298-300 y también: PASTOR FUSTER, J., *Biblioteca valenciana de los Escritores que florecieron hasta nuestros días con adiciones y enmiendas a la de Don Vicente Ximeno*. 1817. pp. 288-289.

impotencia fue lo que le hizo radicalizar su postura ante ellos, pedir el traslado de villa<sup>465</sup> y enviar numerosas cartas a las máximas autoridades civiles hispánicas, e incluso al Papa solicitando su expulsión;<sup>466</sup> para conseguir este fin, el propio Bleda comenta que se informó bien de la herejía, para poder impugnarla.<sup>467</sup>

Fruto de ello fue la escritura de dos obras, la *Difensio Fidei in causa neophytorum. Tractatus de iusta Morischorum ab Hispania expulsione*<sup>468</sup> de 1610, y la *Coronica de los moros de España*, de 1618; que fueron definidas por Vincent y Benítez como el alfa y omega de la historiografía apologética de la expulsión morisca, basándose no sólo en su cronología sino en el modo de expresar sus ideas.<sup>469</sup>

Como se ha señalado, Bleda es un ferviente defensor de la expulsión morisca como expresión final del proceso de la Reconquista, por lo que en sus obras se centra en porqué deben de ser expulsados. Uno de los aspectos por el que más nos interesa su texto es por la gran cantidad de citas que incluye de las barbaries perpetradas por ellos. Así pues, realiza constantes alusiones a los brotes de iconoclastia que acometieron. Si bien dedicaremos un capítulo entero de la tesis al respecto, quisiéramos presentarles ahora un pequeño aperitivo. Bleda, por ejemplo,

---

<sup>465</sup> Él mismo dice no servir para esta función: “Llegó a esta ciudad de Valencia el Rey nuestro Señor don Felipe llamado el primero en estos Reynos, y en los de Castilla el Segundo, al principio del año mil y quinientos y ochenta y seys. Era yo Diacono, y estava resuelto en ordenandome de Missa meterme frayle en este santuario de Predicadores, por no servir la Rectoria, y para proseguir mis intentos mas comodamente, en esta sagrada Orden, cuyo titulo, y blason es Defensio Fidei.” BLEDA, J., *Coronica de los moros de España*. Edición, prólogo y notas de B. Vincent y R. Benítez Sánchez Blanco. Valencia: Biblioteca valenciana. 2001. p. 938.

<sup>466</sup> Para un estudio detallado de la obra de Bleda véase: VINCENT, B. y BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R., “Estudio preliminar” en BLEDA, J., *Coronica de los moros de España*. 2001. (pp. 9-47)

<sup>467</sup> “Pues para dar fondo esta dificultad, y informarme bien de las heregias de los Moricos, para impugnarlas, quise estar algunos años entre ellos enseñandolos, y sirviendoles de Cura, para cumplir con cierta obligación de piedad, dexando por esto otros modos mejores, que me ofrecia este bendito Principe en lugares de Christianos viejos.” BLEDA, J., *Coronica de los moros de España*. 1618. p. 942.

<sup>468</sup> La edición consultada fue: BLEDA, J., *Difensio Fidei in causa neophytorum. Tractatus de iusta Morischorum ab Hispania expulsione*. Apud Ioannem Chrusostomum Garriz. 1610.

<sup>469</sup> “Puede afirmarse que Fr. Jaime Bleda es el alfa y la omega de la historiografía apologética de la expulsión de los moriscos. El símil, exagerado sin duda, creemos que responde bien a la idea que el dominico tenía de su obra y no sólo por la obvia razón de la cronología, dado que la *Corónica de los moros de España* (Valencia, 1618), es el último de los grandes tratados justificativos de la expulsión de los moriscos en aparecer, mientras que la *Difensio Fidei*, la otra gran obra de Bleda, fue el primero (Valencia, 1610)” VINCENT, B. y BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R., “Estudio preliminar” en BLEDA, J., *Coronica de los moros de España*. 2001. p. 24.

nos habla del saqueo de la Iglesia de Onda,<sup>470</sup> de la primera reacción destructiva nada más conocerse la expulsión,<sup>471</sup> o los porqués del odio que profesaban hacia la cruz que les llevaba a aniquilarlas.<sup>472</sup>

Además de por esta introducción a la aniquilación de imágenes, estos tratados calificados de “antimaquiavélicos”<sup>473</sup> o ejemplos de la “teología del odio”, también han provocado la creación de obras artísticas, o al menos, así lo defiende Gomis Corell. Este investigador valenciano explica el retablo que realizara Ribalta para la Iglesia Parroquial de Sant Jaume de Algemesí (c. 1603. Imagen 17) como una repercusión, casi llega a insinuar encargo, de la labor de Bleda en contra de los musulmanes. Según él:

*“Sent així, la parròquia d’Algemesí, amb el temple recentment acabat i llest per a decorar, amb la titularitat dedicada a sant Jaume, sent considerat i venerat des de l’edat mitjana com el primer predicador del cristianisme a Hispània i sent, a més, el sant onomàstic del rei que havia conquerit València per a la cristiandat –i, segons el mateix Bleda, el rei que ‘entre todos los reyes de España impugnó con mayores veras la retención y conservación de los moros’, per tal com, des del primer moment de la*

<sup>470</sup> “Estos cavalleros pusieron quinientos soldados de guarnicion en la villa de Onda, que esta cerca de la sierra. Los Moros baxaron a un lugar llamado Chilches de Christianos, donde mataron cinco hombres, y robaron de la Iglesia la custodia del Santissimo Sacramento con algunas formas.” *Ibidem*. p. 649.

<sup>471</sup> “Haziendo todo lo demas que se podia esperar de enemigos tan declarados y protervos: y assi se consideraron ocho, o diez dias, haziendo notables ruínas, destroços, y desacatos, particularmente en Iglesias, e imagines: hasta que con la diligencia, cuydado, y zelo del Virrey, a cuyo cargo, y del dicho don Agustín Mexia estuvo la execucion deste negocio tan grave, se proveyó de prompto, y efficaz remedio.” BLEDA, J., *Difensio Fidei in causa neophytorum. Tractatus de iusta Morischorum ab Hispania expulsione*. 1610. p. 590.

<sup>472</sup> “Y es cosa verosimil, que este sea el dicho nombre *Antemos* en Griego, que significa Adversario, que se le impuso a Mahoma, que fue el mayor adversario, y enemigo que tuvo Christo, y su bendita Cruz, pues en lo que más se mostró su coraje, y rabia, fue en hacer guerra a las santas cruces, como lo refiere Baronio, después que conto el dicho prodigio de las Cruces, por estas palabras: De cada dia con mayores crecimientos con la potencia de las armas se embraveció mas, moviendo guerras contra las cruces. Y este mismo furor dexo vinculado a sus secuaces, de lo qual no quedan poco indiciados el, y ellos, de que el y su secta fueron un vivo ejemplar del Anticristo, o el mayor de sus precursores [...] Desde entonces cobraron tal odio contra la sacratísima Cruz, que donde quiera que la hallavan la derribavan y maltratavan aquellos sus adversarios. Y hasta oy dura en ellos el arbor recimiento y rabia contra las Cruces. Los que vivian entre nosotros perseguian las santas Cruces con tal odio de abominación, que les davan de cuchilladas, y derribavan todas las que estaban en los caminos, y en las salidas de sus lugares. Desto, y de cómo la santa Cruz les dio el pago a los perfidos Moriscos de España se trato largamente en los libros que yo saque a la luz contra los Moriscos.” BLEDA, J., *Coronica de los moros de España*. 1618. p. 14.

<sup>473</sup> “Es decir, la *Corónica* no se limita a ser un libro de historia en alabanza de Felipe III y su valido, sino que es, ante todo, una memoria autojustificativa y un tratado político antimaquiavélica.” VINCENT, B. y BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R., “Estudio preliminar” en BLEDA, J., *Coronica de los moros de España*. 2001. p. 31.

*conquesta, 'viendo las trayciones y atrevimientos de los moros conquistados deste reyno determinó de echarlos', es convertí en el lloc més adient per tal de proclamar l'hostilitat vers els moriscs i la necessitat d'alliberar definitivament tots els territoris peninsulars de la monarquia hispana d'un poble que consideraven infidel i inassimilable.*"<sup>474</sup>



Imagen 17. Francisco Ribalta. *Santiago Matamoros*. 1603. Óleo sobre tabla. Iglesia de Sant Jaume. Algemesí.

Por tanto, para este investigador, la elección del tema de la Batalla de Clavijo no es, para nada casual, sino que responde a la expresión del combate espiritual contra el mal.<sup>475</sup> Llegando a hacer partícipe al propio Patriarca de la ayuda en la elección del programa iconográfico.<sup>476</sup>

---

<sup>474</sup> GOMIS CORELL, J. C., *L'obra pictòrica de Francesc Ribalta a Algemesí*. Algemesí: Institut Municipal de Cultura d'Algemesí. 2006. pp. 53-54.

<sup>475</sup> "El pare Bleda demanà a Ribalta aquesta representació no amb el valor documental de transmetre específicament la memòria històrica de la batalla de Clavijo com a fita de la conquesta cristiana d'Al-Àndalus, sinó com a expressió d'aquell combat espiritual contra les forces del mal –en aquell moment personificades en els moriscs- que sant Pau postula en l'Epístola als efesis. Amb sant Jaume matamoros es volgué posar de manifest l'ajuda que Déu proporciona al cristianisme a través dels personatges celestials. Sant Jaume com a Christi miles, com a guerrer, expressa l'assistència i auxili

Ciertamente el hecho de que Ribera permitiera a Ribalta dejar sus menesteres en la capital para realizar este retablo puede indicar que era partícipe del mismo y apoyaba la ideología que en él se plasmaba.<sup>477</sup> Aún así, creemos que Gomis se centra demasiado en el tratado de Bleda y, en algunos momentos, tergiversa las fuentes escriturísticas emanadas por el Patriarca con el fin de justificar la obra cómo una plasmación visual de la ideología del dominico y del arzobispo de Valencia. Omite, bien por desconocimiento o por interés, otros tratados u otras fuentes del mismo momento que pudieron influir. No era el único, como veremos a continuación, que escribió este tipo de obras en dicho momento.

Además, habría que añadir, que la realización de la obra coincide con uno de los momentos más delicados del proceso evangelizador, cuando, casi ya a la desesperada, se intenta socializar al morisco otorgándole más privilegios. Creemos que, cometer pasos en falso siendo demasiado contundentes con el mensaje icónico del retablo, no fuese una estrategia del todo acertada.

---

*de Déu als combatents per la fe, i connecta el titular de la parròquia d'Algemesí amb la tradició catalanoaragonesa i valenciana de la veneració de sant Jordi, també sant cavaller i guerrer, patró de la cavalleria cristiana i de la casa reial catalanoaragonesa, el qual tingué el mateix protagonisme en la conquesta cristiana del Regne de València que sant Jaume en les conquestes castellanes. No hi ha en la tradició plàstica valenciana representacions de sant Jaume amb un transfons d'unitat espanyola, sinó tan sols d'unitat devocional cristiana." Ibidem. pp. 206-207. También Fontcuberta Famades, en su tesis doctoral incluye esta pintura como arte crítico que justificó la expulsión morisca. Vid: FONTCUBERTA FAMADES, C., *L'art crític a l'Època Moderna. Condicions de producció, difusió i recepció*. Tesis doctoral inédita, leída el año 2001 en el Departament d'Història de l'Arte de la Universitat de Barcelona. p. 52.*

<sup>476</sup> "Resulta totalment sensat, per tant, considerar que l'arquebisbe, com a mínim, alentiria el programa iconogràfic del retaule que en els dos primers anys d'aquella centúria s'acabava de bastir a Algemesí, i que el pare Jaume Bleda, si més no, va ser-ne el principal inspirador i l'autor del programa propagandístic. Bleda, en la seua exaltació, era partidari del genocidi, és a dir, literalment de l'extermini, tot i que posteriorment moderà la postura i es va fer partidari de la deportació massiva, en un acte que per a ell era 'grandiosa hazaña [...de] santa execució de justícia' i que justificava acudint a les Sagrades Escripures." GOMIS CORELL, J. C., *L'obra pictòrica de Francesc Ribalta a Algemesí*. 2006. p. 56.

<sup>477</sup> Ciezar en su estudio sobre la figura de Santiago Matamoros y el Retablo de Ribalta nos comenta que esta obra respondería totalmente a las instrucciones del Patriarca Ribera, debido a la servidumbre frente al mecenas que caracterizaba al pintor catalán: "Existen razones para afirmar que el lienzo de Santiago combatiendo contra los musulmanes fue realizado siguiendo las precisas instrucciones y advertencias que dio el Arzobispo-Virrey al pintor Ribalta. A propósito del lienzo que comentamos el valenciano Josepe Martínez elogia al pintor Ribalta con las siguientes palabras: 'Hizo muchas obras en las cuales se conformaba con las intenciones de los dueños que se las mandaban hacer, que no es pequeña prueba de paciencia.'" CIEZAR, N. C., "Imágenes de moriscos: del simbolismo al realismo. (1519-1650)" en *Images des morisques dans la littérature et les arts. Actes du VIII Symposium International d'Etudes Morisques*. Zaghuan: Publications de la Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information. 1999. pp. 76-77.

Su lectura comienza desde la misma predela, donde aparece representado San Pablo (el original del lienzo en la actualidad se encuentra perdido, conservamos una copia de Segrelles) como símbolo de la predicación y de la fundación de las primeras iglesias orientales, por lo que fue también paladín de la conversión y obediencia contra los infieles. Sería este santo el que daría al arzobispo el fundamento de proclamar la necesidad de eliminar a los infieles entre los cristianos.<sup>478</sup>

Junto a él, aparece una representación de la Santa Cena, no en el momento de la consagración, sino de la traición de Judas, en este caso relacionado con la engaño de los musulmanes por su falsa conversión.<sup>479</sup> Si bien en su publicación hace mención a la existencia de una iconografía precedente con el mismo tema, como por ejemplo aquella de raíz medieval o incluso en el primer renacimiento de Macip (tal vez en esta obra ya ayudado por su hijo Joanes) encontramos representado el ágape en dicho momento; él le añade dicha connotación subversiva, aquella de criticar la actitud hostil de musulmán. Aunque podamos considerar curioso que no incluya el momento de la consagración, tal y como hicieron otros pintores llevados por el peligro protestante y la instauración de la defensa de la eucaristía ante ellos y los propios musulmanes; debemos tener en cuenta que no sólo es el hecho de convertir el pan y el vino un momento crítico en la teología musulmana, sino cualquier relación con la Pasión y crucifixión de Cristo. Como veremos en epígrafes posteriores, a Jesús no se le considera el Hijo de Dios, ni tan sólo se cree que fuera apresado y martirizado, por tanto, cualquier representación de dichos momentos ya podría tener una finalidad didáctica morisca en reafirmación de la fe. Ribalta no crea un nuevo tipo iconográfico y quererle atribuir el valor maquiavélico de mostrar una traición suena, cuanto menos, osado, al menos teniendo en cuenta el peso que esta iconografía tuvo en Valencia, tal y como vemos en el citado lienzo de Macip (Imagen 18).

---

<sup>478</sup> *Ibidem.* pp. 58-63.

<sup>479</sup> Lo relaciona con en el memoria del Arzobispo Ribera al rey de Febrero de 1602 escribe: “El único remedio es echar de España [porque] son hereges pertinaces y asimismo traydores a la Corona Real” *Ibidem.* pp. 65-69.



Imagen 18. Vicente Macip-Joan de Joanes. *Santa Cena*. c. 1535.  
Óleo sobre tabla. Museo de Bellas Artes. Valencia.

Esta relación con la traición la refuerza Gomis señalando que la elección del momento de la oración en el huerto de Getsemaní, presupone otro acto idéntico. Creemos que tal vez sea posible, pero de nuevo, apelando a la tradición, no sería la primera vez que la escena de la Cena aparece acompañada de otros momentos de la Pasión, por lo que darle este significado sería un tanto aventurado.<sup>480</sup>

En su razonamiento sigue hablando cómo Ribalta incluye las escenas que mejor recalcan el talante predicador del santo<sup>481</sup> y la conversión sincera

---

<sup>480</sup> *Ibidem*. pp. 73-76.

<sup>481</sup> “Sent aquesta l’ordenació original, resulta clar com, circumdant la fornícula central, s’organitzava el nucli del discurs narratiu i sinificatiu del retaule: la dedicació i veneració de sant Jaume, titular de la parròquia, invocat com a apòstol, seguidor directe de Crist i primer difusor de la nova religió a les terres hispàniques i, per aquesta significació particular, comunicar amb claredat – cal insistir-hi- el missatge principal del retaule: la conversió de l’infidel –bé mitjançant la predicació, bé a través de mètodes més coactius- i la victòria definitiva del cristianisme, concretada en aquell moment en la lluita contra els moriscs.” *Ibidem*. p. 77.

(ejemplificado en Josías).<sup>482</sup> Incluso llega a ver en la representación del descubrimiento del sepulcro del apóstol en Iria Flavia, una relación con el descubrimiento de la Virgen del Puig en la Reconquista, cuando, al menos por el interés de la historia jacobea y de la fundación compostelana, ésta era una de las historias más importantes; por lo que opinamos, que el autor extrapola de un modo visible los hechos.<sup>483</sup>

Incluso, más allá de las cuestiones iconográficas que continúa desarrollando en su texto, atreve a aventurar que el supuesto realismo que presenta el retablo de Ribalta no responde a una razón estética, sino práctica, su fin propagandístico:

*“A aquella conjuntura general contrarreformista, compartida en major o menor grau per tots els països catòlics, cal afegir, almenys quant a l’obra més emblemàtica i monumental de la producció ribaltesca a Algemesí, el retaule de Sant Jaume, la particular circumstància de l’expulsió dels moriscs dels regnes hispans, auspiciada per dos personatges que estigueren en contacte directe amb Ribalta i amb Algemesí: l’arquebisbe Ribera i, sobretot, el pare dominic Jaume Bleda. Van ser ells qui, en aquell moment, més influïren sobre l’estil de Ribalta, no tant per raons estètiques com per propòsits propagandístics. Li demanaren, enfront de la retòrica manierista escurialenca importada d’Itàlia, una pintura naturalista i directa, que afectara immediatament l’ànim dels fidels i que justificara amb claredat una decisió que, en realitat, no era ben acceptada per tots els estaments valencians.”*<sup>484</sup>

---

<sup>482</sup> “El fet d’escollir aquesta escena al retaule no pretenia destacar, contràriament a la primera impressió que podria provocar, el poder miraculós i curatiu de sant Jaume, sinó incidir en com la contemplació dels prodigis que Déu obra a través dels seus apòstols converteixen els infidels al cristianisme. Ara bé, la conversió havia de ser sincera i conveçuda, fins a les darreres conseqüències, i Josies n’era un bon exemplar, per tal com fins i tot acceptà el martiri immediatament després de la conversió, com queda representat a la taula de la degollació.” *Ibidem.* p. 84.

<sup>483</sup> “L’al·lusió a la victòria sobre l’infidel és clara: perduda la memòria de la localització del sepulcre de l’apòstol per la invasió musulmana del Regne Visigot de Toledo, el descobriment d’aquell lloc després de la conquesta cristiana suposava una fita fonamental en la restauració de la considerada vertadera fe al ravés de la suposada connexió amb el primer cristianisme hispà. El significat de l’escena, per tant, al·ludia no tant a l’esdeveniment llegendari en particular com a la voluntat de manifestar la necessitat de conquerir els territoris dels musulmans per restituir els santuaris i llocs sagrats dels cristians i rescatar les relíquies depositades pels primers fidels en aquells llocs. Açò es reaccionava clarament amb la realitat devocional valenciana: el culte a determinades invocacions marianes valencianes, com ara la pròpia d’Algemesí de la Mare de Déu de la Salut, considerada obra d’abans de la invasió musulmana, es fonamentava precisament en troballes llegendàries d’imatges que, davant la invasió dels sarraïns, havien estat amagades pels cristians. [...] Aquelles imatges i relíquies trobades es convertiren, a la vegada, en l’ajuda celestial per combatre els infidels, com els mateixos Goigs de Nostra Senyora del Puig, composts pel mercedari fra Damia Esteve, ho expressen a la huitena cobla.” *Ibidem.* pp. 91-92.

<sup>484</sup> *Ibidem.* p. 206.

Creemos que es de agradecer el intentar buscar plasmaciones pictóricas de las fuentes escritas, aventurar nuevas hipótesis y tratar de enlazar el sentir contrarreformista y morisco que muestran los textos, con las imágenes que conservamos. La apuesta de Gomis Corell es valiente y clara. Compartimos la opinión de que el Patriarca y tal vez Bleda, fueron los ideólogos del retablo (si bien no tengamos ningún documento que lo certifique<sup>485</sup>), pero opinamos que a veces quizás se excede en su juicio con el fin de conseguir el resultado obtenido.

La lectura iconográfica es original e interesante (como hemos dicho, hasta cierto punto estamos de acuerdo con sus ideas), pero afirmar que el realismo naturalista (que justamente en estas obras no es el más patente, sólo hay que ver el rostro idealizado de Santiago) y, con ello, el cambio estético tiene su origen en el propagandismo, al menos en el caso valenciano, no creemos que sea del todo correcto. El gusto naturalista del Patriarca proviene de sus primeros años en Badajoz y, tal vez, de su contacto con numerosos eclesiásticos italianos, como Borromeo, que estaban viendo crecer este rasgo en su pintura. También Sariñena, en sus retratos, muchos anteriores a la obra de Ribalta, nos lo muestra, así como las obras que llegaban a España por medio del mar, no hay más que remitirnos a la copia que pidiera el Patriarca de la *Crucifixión de San Pedro* de Caravaggio (Imagen 19), como claro ejemplo. Valga esta reflexión sobre la utilización de las fuentes, para expresar cómo nos enfrentamos en nuestro trabajo a su estudio: abiertos a las innovaciones, pero siempre cautelosos y fidedignos con la documentación escrita.

---

<sup>485</sup> De hecho, el propio Bleda en otros de sus escritos, obviado por Gomis, nos habla de la construcción del Retablo de Algemés sin una implicación especial en el encargo. Con ello no queremos desvincularlo de todo el proceso ideológico, ya que conocemos otros casos en la Historia del Arte en la que los propios mecenas o consejeros iconográficos por motivos de modestia se desvinculan, pero es un hecho que no podemos obviar. La referencia que citamos está extraída de la obra *Quatrocientos milagos y muchas alabanças de la Santa Crvz: con vnos tratados de las cosas mas notables de esta divina señal*: “[...] Otras muchisimas vezes apareció este glorioso Apostol con la Cruz en los exercitos Christianos de los Españoles, por lo qual toda España le tiene por patron general y es grande la devocion que todos le tienen, en particular en Algemezi mi tierra (que es uno de los principales lugares deste Reyno, y esta entre las ciudades de Xativa y Valencia) son tan devotos del bienaventurado Apóstol, que no solo le tienen por abogado y patron particular, mas le han labrado un templo tan sumptuoso que es de los mejores deste Reyno, y solo el pintar y dorar el retablo del santo les cuesta 6 mil ducados, por ser la gente deste lugar tan inclinada a armas, tan belicosa, y de tan gran brio, han sucedido en pocos años muchissimas muertes violentas por riñas y bandos que de ordinario tienen [...]” BLEDA, J., *Quatrocientos milagos y muchas alabanças de la Santa Crvz: con vnos tratados de las cosas mas notables de esta divina señal*. 1600. pp 482 y ss.



Imagen 19. Anónimo. Copia de la *Crucifixión de San Pedro* de Caravaggio. Óleo sobre lienzo. Museo del Colegio del Corpus Christi. Valencia.

Otro de los autores importantes en este tipo de literatura fue Marcos de Guadalajara y Xavier (1560-1631), este monje carmelita nos legó dos obras relacionadas con el tema y muy cercanas al pensamiento de las clases populares: *Prodición y destierro de los moriscos*<sup>486</sup> de 1614, en la que nos transmite los fenómenos divinos acaecidos en la época que anunciaban la justa expulsión de los musulmanes; y la más conocida *Memorable expulsión y Vistísimo destierro de los moriscos de España*.<sup>487</sup>

---

<sup>486</sup> La edición consultada ha sido: GUADALAJARA Y XAVIER, M. de, *Prodicion y destierro de los moriscos de Castilla, hasta el valle de Ricote: con las dissensiones de los hermanos Xarifés, y presa en Berberia de la fuerça y puerto de Alarache*. En Pamplona: por Nicolas de Assiayn, impressor del Reyno de Nauarra. 1614.

<sup>487</sup> Consultamos: GUADALAJARA Y XAVIER, M. de, *Memorable expulsión y Vistísimo destierro de los moriscos de España*. Pamplona: Nicolas de Afsain. 1613 [Fuentes digitales de la Biblioteca de Catalunya]

Este autor defiende que la expulsión era necesaria para extirpar la maldad de España, aunque también es consciente que económicamente no era muy positiva. De la lectura de su segunda obra, sobre todo, extrajimos algunas referencias relativas a la iconoclastia. Por ejemplo, en su texto explica porqué se dio un auge de las esculturas de cruces en Valencia contra los musulmanes, que se encargaban de destruirlas, por lo tanto una noticia interesante en cuanto respecta a la producción artística:

“Dexando aparte sus homicidios y crueldades, ejecutadas por esta gente en los pobres Cristianos: pone espanto y orror, considerar, los vituperios y escarnios, que hizieron por las hermitas, humilladeros y cruces de madera; profanando con bestialidades aquellos lugares sagrados, y tan venerados de Catholicos. Dize Gregorio Cedreno, que Mahoma (como herege Marcionista y Simonita) prohibió a sus discipulos la veneración de la cruz, burlando de los Christianos; porque creyan que Christo fuese puesto en ella por salvacion de los hombres; pues siendo Omnipotente podia hazer, que el hombre no pecara. Viendo los Christianos su desacato grande, tomaron a pechos la exaltación de la Cruz, haziendolas labrar a vista de sus poblaciones de hierro, o piedra, cubriéndolas con cuydado y artificio, para su perpetuidad. Aprovecho muy poco su diligencia y zelo santo, pues de noches salian en cuadrillas los enemigos de la Cruz y hazian en quantas se les ponian delante los mismos y otros nuevos vituperios.”<sup>488</sup>

Menos información relativa a estos temas encontramos en otros tratadistas, que, de todos modos, nos interesan por los estudios, objetivos o no, que realizaron de la postura morisca ante la conversión. Como por ejemplo la *Iusta expulsión de los moriscos de España: con la instrucción, apostasía y Trayción de ellos. Y respuestas a las dudas que se ofrecieron acerca desta materia* de Damián Fonseca (1573-1640)<sup>489</sup> publicada en 1612 y dividido en dos partes. La primera de ellas en las que analiza las acusaciones contra los moriscos y su expulsión en Valencia; y la segunda dedicada a las zonas de Castilla, Cataluña y Aragón. Fonseca nos aporta una recopilación de bulas, discursos y cartas de primera mano. El autor es partidario de la expulsión como demuestra esta frase tan lapidaria: “era Cánçer, y para que no inficionasse todo el cuerpo, requería se cortasse este parte podrida, y siendo este mal

<sup>488</sup> *Ibidem.* fol. 58 v.

<sup>489</sup> FONSECA, D., *Iusta expulsión de los moriscos de España: con la instrucción, apostasía y Trayción de ellos. Y respuestas a las dudas que se ofrecieron acerca desta materia*. En Roma: por Iacomo Mascardo. 1612. [Biblioteca del Ateneu Barcelonés de Cultura]

fuego que se avía pegado a Valencia, no se podía apagar sino con agua, embarcándolos, y echándolos de España como se hizo con el favor del señor.”<sup>490</sup>

Esta opinión es compartida por otro cronista, Pedro Aznar Cardona, cuyo texto, titulado *Expulsion iustificada de los moriscos españoles y suma de las excellencias christianas de nuestro rey Don Felipe el Catholico Tercero : dividida en dos partes*<sup>491</sup> no podemos encuadrar dentro de las crónicas sobre la expulsión, sino como una argumentación de los motivos que la ocasionaron, razón por la cual nos importa; ya que nos la equipara con la de los judíos y la necesidad que sentía España de quedar limpia de la herejía.<sup>492</sup>

Otros textos hemos utilizado en la redacción del trabajo, como las obras de Corral y Rojas,<sup>493</sup> la de Pérez de Culla,<sup>494</sup> o la de Mármol Carvajal,<sup>495</sup> pero no aportan nada a este pequeño estudio de las fuentes que hemos emprendido. En resumen, estos tratados sobre la expulsión, nos proporcionan un conocimiento de la manera en que se realizó, la actitud de los moriscos ante la evangelización y ante el temor de ser deportados o sus acciones vandálicas, que ocuparán todo un capítulo de esta tesis.<sup>496</sup>

---

<sup>490</sup> *Ibidem.* fol. 478.

<sup>491</sup> AZNAR CARDONA, P., *Expulsion iustificada de los moriscos españoles y suma de las excellencias christianas de nuestro rey Don Felipe el Catholico Tercero: dividida en dos partes*. En Huesca: por Pedro Cabarte. 1612.

<sup>492</sup> Márquez Villanueva, en la conferencia citada, realizada en mayo de 2009 sobre la literatura apologética nos habló de cómo el texto de Aznar de Cardona puede ser considerado como el único con un interés literario, más allá de la ideología. Explicó su buen estilo, así como la admiración que profesó a Bleda.

<sup>493</sup> CORRAL Y ROJAS, A. del, *Relación del rebelión y expulsión de los moriscos del Reyno de Valencia*. Valladolid: Imprenta de Diego Fernández de Córdoba y Oviedo. 1613.

<sup>494</sup> PÉREZ DE CULLA, V., *Expulsion de los moriscos rebeldes de la Sierra, y Muela de Cortes*. En Valencia: Por Iuan Bautista Marçal. 1635.

<sup>495</sup> MÁRMOL CARVAJAL, L., *Historia del [sic] rebelion y castigo de los moriscos del Reyno de Granada*. Impresa en la ciudad de Malaga: por Iuan Rene, a costa del auctor. 1600.

<sup>496</sup> Para un estudio detallado sobre el uso de la palabra y la propaganda anti-islámica en los tratados señalados vid: MAGNIER, G., “Distorted images: Anti-Islamic propaganda at the time of the Expulsion of the moriscos” en *Images des morisques dans la littérature et les arts. Actes du VIII Symposium International d’Etudes Morisques*. Zaghuan: Publications de la Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l’Information. 1999.

## 2.10. LA LITERATURA EPISTOLAR: DOCUMENTOS JESUÍTICOS

Esta era una de las fuentes que, a priori, mayor número de datos iba a aportarnos. Tras realizar una selección de aquellas órdenes que mayor relevancia tuvieron en la evangelización morisca y que tuvieron en el mundo artístico cierto renombre por el uso del arte en sus prédicas, seleccionamos la jesuítica. En el tema de los catecismos ya hablamos de cómo muchos de los publicados por la Compañía fueron ilustrados, así como fue importante también la petición de obras de este tipo o de la construcción de prensas en los colegios italianos o de las indias para la difusión de estampas. Además, por las lecturas realizadas, conocíamos el envío de obras de arte desde Roma por parte de San Francisco de Borja para su colegio en Gandía. Por todo ello nos dirigimos al Archivium Romanum Societatis Iesu (ARSI) de Roma con la intención de estudiar todas aquellas cartas enviadas y/o recibidas desde principios de siglo XVI hasta la segunda década del XVII. Como nos indicó Borrás Feliu, esta correspondencia en su mayor parte es inédita (a excepción de los volúmenes confeccionados por temas o personalidades, como es el caso de la *Monumenta paedagogica*,<sup>497</sup> *Monumenta Borgia*,<sup>498</sup> entre otros) y en ella podríamos encontrar peticiones de permisos u orientaciones religiosas que constataran los hechos.<sup>499</sup>

Se consultaron todos los legajos referentes a la provincia eclesiástica de Aragón,<sup>500</sup> en primer lugar, para posteriormente analizarlas en conjunto a las otras recopilaciones de cartas de la Península.<sup>501</sup> No escogimos la vía sencilla de estudiar sólo aquellas cuyo encabezamiento fuera “Valencia” o “Gandía”, sino que las trabajamos todas, con el fin de poder realizar una reflexión conjunta y no

<sup>497</sup> *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*. 7 volúmenes. *Collectanea de Ratione Studiorum Societatis Iesu (1540- 1556)* Edición a cargo de Ludislaus Lukács. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu. 1965-1992.

<sup>498</sup> *Monumenta Borgia: Sanctus Franciscus Borgia. Quartus Gandiae Dux et Praepositus Generalis Tertius*. 6 volúmenes. Madrid: Typis Augustini Avrial. 1894- 2003.

<sup>499</sup> BORRÀS FELIU, A., “Los Jesuitas de Valencia y el Problema Morisco. (1564-1608)” en *Primeiras jornadas de História Moderna*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa. 1986.

<sup>500</sup> Arag. 6. *Epp. Gen.* 1588- 1611. (2 vol.); Arag. 25. *Litterae annuae.* 1576-1693. (2 vol.) (ARSI)

<sup>501</sup> Partiendo de los legajos con la signatura Hisp. 66. *Epist. Gener.* 1559-1564 hasta los de Hisp. 139. *Epistolae Hispaniae.* 1595-1596. Es decir, más de 133 volúmenes con cientos de cartas en su interior enviadas a distintos puntos de la geografía hispánica.

descontextualizada. También, para ello, recogimos otras cartas y documentos que se conservaban dentro del conocido Fondo Jesuítico (FG).<sup>502</sup>

No quisiéramos ahora detenernos en un desglose pormenorizado de cada una de ellas, ya que iremos incluyéndolas en la redacción del trabajo a medida que creamos oportuno en relación al tema al que se refieren. Pero, en conjunto, podemos decir que recogen bien el desarrollo de la vida de las casas jesuíticas,<sup>503</sup> cómo fue convirtiéndose en una de las órdenes con más éxito en territorio valenciano,<sup>504</sup> el desarrollo de las campañas moriscas<sup>505</sup> o el culto que profesaban hacia ciertas reliquias o imágenes, como la de Santa Maria del Popolo, que como iremos viendo a lo largo del trabajo, tuvo una importancia capital en el desarrollo de la evangelización de las indias.<sup>506</sup> Pero, sobre todo, nos interesó la atención que tuvieron al tema artístico. Como se ha dicho en la introducción a este epígrafe, esperábamos encontrar aquí encargos artísticos o mayor número de datos que certificaran el uso del arte en el adoctrinamiento morisco. Esto no ha sido posible, son muy pocas las citas referidas a este aspecto, tal vez, como nos indicó el Padre Francisco de Borja de Medina, con el que tuvimos tiempo de compartir charlas en dicho archivo, porque era algo tan común que no tenían porqué indicarlo en cada relación anual de la comunidad, se daba por hecho. Podría ser esta una de las razones, si bien no contrastada, que justificara la poca documentación encontrada al respecto. De todas maneras sí que se localizaron fragmentos que nos indican aspectos interesantes, avanzándonos a capítulos posteriores, incluiremos una cita que

---

<sup>502</sup> F. G. 720. *De misisionibus Societatis Iesu apud ethnicos, infideles, heterodoxos et catholicos*. F. G. 790. *Aragon. Coll. De Gandia. Union del Priorato de Denia*. F. G. 799. *Aragon. Casa de Valencia*. F. G. 1441. *Collegio Gandia*. F. G. 1647. *Collegio Valenza*. (ARSI)

<sup>503</sup> “Los solitos ejercicios se continuan assi los sermones y lición de doctrina como las confesiones y comuniones frecuentes, tambien se enseña la doctrina a los niños en la qual mucho se aprovechan” Carta de P. Prancudo, en Gandia, 26. 2. 1557 a Láinez en *Epist. Hisp. 95. Epistolae Hispaniae*. 1557-1558. (ARSI.)

<sup>504</sup> “Es grande la devoción que tienen a esta casa, cierto la Compañía ha hecho por la misericordia de dios grande fruto en Valencia, los que vieron agora 30 años esta tierra, dicen que después que la sancta compañía de Jesús entró en ella, se ha hecho Valencia muy religiosa, Dios le de gracia para que siempre vaya con aumento en el servicio de Dios.” Carta de Martín Alberro, en Valencia, a 1 de enero de 1569, a Francisco de Borja en *Epist. Hisp. 110. Epistolae Hispaniae*. 1569. (ARSI)

<sup>505</sup> “Van quatro padres por otras partes todas las fiestas y domingos los dos à dezir à algunos lugares de moriscos la doctrina christiana, los otros días à lugares de christianos. Speramos en Nuestro Señor se ha de hazer fruto, como se ha ya comenzado ya à hazer.” Carta de Aguirre, en Gandia, a 11 de septiembre de 1563, a Láinez en *Epist. Hisp. 100. Epistolae Hispaniae*. 1563. (ARSI)

<sup>506</sup> “*Beatae quoq. Mariae de Populum binid bine inde reliquiarum ... ornatur [...] quidem frequentiaad eam diem maxima disertissime verba de superioribus fecit de sacrum pio reliquiarum cultu, et imaginum*” *Arag. 25. Litterae annuae*. 1576-1693. (2 vol.) Volumen 1. p. 52. (ARSI)

opinamos que es capital en este aspecto, cómo los propios moriscos pidieron a los jesuitas que les entregaran imágenes para rendirles culto:

“Con toda esta indisposición y ocasión que ay en ellos para no ser buenos xpianos, yéndoles a predicar enseñar, hemos hallado en ellos commumente buen acogimiento y agradecimiento, porque les imos a enseñar la ley de Xpo nuestro Señor hallamos los iurados y justicias moriscos hazen venir a los hombres para que sean enseñados. Mas los padres envían a sus hijos para lo mesmo, los mancebos grandes vienen, con sola nuestra persuasión, a sus horas, desocupados para que les enseñemos, y muestran affecto a lo que les dezimos de la religión cristiana. Admiten éstos y aun ruegan, los demos imágenes de algún metal para llevarlas colgadas al cuello, reverenciarlas y besarlas acordándose de lo representan. Lo qual, hasta agora, ha sido muy ageno dellos. Afficionándose a leer algimia y nos ruegan se la enseñemos con al doctrina christiana.”<sup>507</sup>

El hecho de que rueguen imágenes de metal y que se incluya la palabra “aún”, significa que era una práctica consolidada e importante para nuestro estudio. Valga esta cita como aperitivo de la labor adoctrinadora jesuítica a través del arte.

De todas maneras, como se ha dicho, han sido pocas las referencias, por lo que tratamos de indagarlas en otras fuentes de esta misma compañía distribuidas no sólo en el ARSI<sup>508</sup> si no también en otros archivos como el Histórico Nacional (AHN)<sup>509</sup> y el Arxiu del Regne de València (ARV)<sup>510</sup>. Siendo éstas un complemento indispensable para un estudio detenido de la literatura epistolar, ayudándonos a

<sup>507</sup> “Información de algunas cosas que se me ofrecen acerca delos Christianos nuevos deste Reyno de Valencia delo que toca a su conversión después de aver vivido entre ellos y tratadolos algun tiempo” en *Epist. Hisp. 127. Epistolae Hispaniae*. 1579. (ARSI)

<sup>508</sup> Por nombrar algunas, nos referimos a historias de la Provincia de Aragón jesuítica citadas en el epígrafe anterior (las obras de Álvarez y Bosquete) o sobre las fundaciones de Colegios (*Arag 23. Historia et Fundatio Collegorum Aragon 1561- 1702*) entre otras fuentes.

<sup>509</sup> Para el rastreo fue fundamental la consulta de: GUGLIERI NAVARRO, A., *Documentos de la Compañía de Jesús en el Archivo Histórico Nacional*. Madrid: Editorial Razón y Fe. 1967; donde se recogen las principales fuentes de estudio conservadas en dicho archivo; prestándose especial atención a las misivas conservadas con la signatura: Clero. Jesuitas. Legajo 252. Documentos del 1 al 137.

<sup>510</sup> Inventarios de bienes (Sección Clero. Legajo 66. Documento 40. *Inventario de las alajas de la Sacristía del Collegio de san Pablo de Valencia*. 1711; Sección Clero. Volumen 441. *Libro de bienes del Convento de Jesuitas de Gandia*. 1661), cartas de pago (Sección Clero. Legajo 66. Documento 27. *Cartas de pago del Collegio de san Pablo de Valencia*), libros de entrada (Sección Clero. Legajo 66. Documento 29. *Libro de entradas del Collegio de san Pablo de Valencia*), libros de visitas (Sección Clero. Volumen 3693. *Libro de visitas de la Casa Profesa de los Padres Jesuitas de Valencia*. 1595-1716), entre otros documentos que pueden encontrar en el anexo bibliográfico.

concretar lo que es citado en las cartas, comparando si realmente se llevó a cabo o tan sólo fueron ideas expresadas entre remitente y receptor de las cartas.

De todas maneras, debemos insistir en que no sólo se ha centrado nuestro estudio de la literatura epistolar en las misivas jesuíticas, se ha buscado también toda aquella documentación conservada, en muchos casos no de primera mano, sino en recopilaciones, que muestran el contacto mantenido entre arzobispos valencianos y el Rey, entre nobles y clérigos, etc. la mayoría de ellas relativos a la inestable situación social debida a la causa morisca.<sup>511</sup> No haremos aquí una descripción detallada, dejando su análisis para más adelante, en relación a cada uno de los temas tratados en esta tesis. Sólo queríamos aquí remarcar el valor de esta fuente, sobre todo en el caso jesuítico porque es una muestra de primera mano de los problemas y demandas de los que eran partícipes los protagonistas de nuestra investigación.

## **2.11. INVENTARIOS DE BIBLIOTECAS Y *POST MORTEM***

Una de las mejores maneras para conocer la cultura material e inmaterial de la Edad Moderna es el análisis de las bibliotecas, ya fueran de artistas o mecenas; así como sus inventarios *post mortem*. Gracias a ellos se reconstruye perfectamente qué se leía o, al menos, qué volúmenes poseían.

Como ocurre con el resto de fuentes, éstas no iban a ser una excepción, han sufrido bastante con el paso de los años. El deterioro o pérdida por las distintas contiendas bélicas o dejadez patrimonial ha producido que conservemos menor

---

<sup>511</sup> Por citar un ejemplo, la carta enviada del arzobispo de Valencia Santo Tomás de Villanueva al Príncipe, el futuro Felipe II, el marzo de 1545 dándole las gracias por no acudir a Trento por quedarse al tanto del problema morisco: “porque cierto tiene gran necesidad de prelado que rresida, no solamente por los nueuos conuertidos mas para todo el otro pueblo christiano, según creo que V. rreal alteza estará muy bien informado.” *Colección de Documentos inéditos para la Historia de España y de sus Indias: El Concilio de Trento* (Volumen I). Madrid: Academia de estudios históricos-sociales de Valladolid. Editorial Voluntad. 1928. pp. 34-35.

número del deseado de dicha documentación.<sup>512</sup> Aún así, partiendo de los pocos datos podemos sacar algunas conclusiones.

En primer lugar, señalar que el término “biblioteca” no es correcto en la literatura moderna, eran conocidas como “librerías”, el primero de ellos era considerado un cultismo, poco utilizado entre la población.

Aclarado este aspecto, debemos señalar que son dos las más importantes en el territorio valenciano: la de Juan de Borja y la del Patriarca Ribera. El primero de ellos fue el tercer Duque de Gandía. Creció bajo la educación de su madre, María Enriquez, una de las personalidades más influyentes en el mundo espiritual de Gandia; mujer preocupada por el arte, de hecho fue quien contrató de modo exclusivo los servicios de Paolo da San Leocadio tras finalizar sus trabajos en el presbiterio de la Catedral de Valencia. Fueron ambos, madre e hijo, personalidades fundamentales en la educación de San Francisco de Borja, ya que creció rodeado de un sentir religioso concreto que podemos analizar gracias a los ejemplares conservados en esta biblioteca. Y no sólo el santo se vio influido por este hecho, sino hemos de remarcar dos factores más. El primero de ellos, que parte de esta biblioteca pasó a formar parte del patrimonio del Colegio-Universidad de Gandia, gracias a la donación de su fundador, el propio Francisco.

Y, el segundo, la herencia cultural y espiritual que tuvo en toda la prole familiar, es digna de reseñar la figura de Juan de Borja, conocido emblemista nacido en 1533 y muerto en 1606, cuya principal obra fue las *Empresas morales* (Praga, 1581; con una segunda edición ampliada publicada en Bruselas en 1680), una de las publicaciones de mayor importancia en este género de la Edad Moderna.<sup>513</sup>

---

<sup>512</sup> Desgraciadamente no se puede hacer un análisis más exhaustivo de otras bibliotecas importantes ya que la destrucción, por sucesivas revoluciones y guerras, de la mayor parte de los conventos y monasterios valencianos, deshizo sus ricas colecciones bibliográficas. Si pasamos revista a lo que ha podido salvarse de lo que fueron bibliotecas de la Orden de Montesa, monasterios de Benifassà, Portacoeli, Valldigna, o conventuales de San Francisco, San Vicente, en la ciudad de Valencia y Santo Domingo; en esta última y en Orihuela, podemos hacernos una somera idea de la riquísima cultura que en esos centros se contenía.

<sup>513</sup> Para un mejor estudio de la emblemática valenciana en la Edad Moderna valenciana véase: GARCÍA MAHIQUES, R., “Las *Empresas morales* de Juan de Borja: matizaciones en torno a Emblemática e Iconología” en *Literatura emblemática: actas del I Simposio Internacional*. La Coruña: Universidad de La Coruña. 1996. MÍNGUEZ, V., “Un género emblemático: el jeroglífico

Para un conocimiento completo de esta biblioteca debemos tomar como referencia los inventarios realizados por Pastor Zapata,<sup>514</sup> el primer investigador que se preocupó de modo riguroso de este aspecto. En su estudio previo nos demuestra como no era un cortesano ajeno a los dogmas eclesiásticos y a los nuevos problemas religiosos que se estaban dando. Poseía obras de Erasmo y de Vives, como predisposición a una práctica religiosa innovadora, a una piedad interior, la misma que le había inculcado su madre y que tenía su ascendencia ya en autores como Eiximenis, Llull, Alonso de Madrid, Fray Iñigo de Mendoza o Francisco de Osuna; ejemplos de un franciscanismo del que será continuador gracias al mecenazgo que ejerció con el convento de Santa Clara de Gandía. Por tanto, esta unión de pasado y presente en pos de una renovación está latente en sus pertenencias.

El propio Pastor emparenta al propietario de dicha biblioteca con el ideal del caballero cristiano erasmista, en su lucha contra la herejía y el mal.<sup>515</sup> Mal que no sólo vendría por parte de los protestantes, sino de los propios moriscos, que poblaban su territorio, de ahí que fuera uno de los encargados de incitar a Pérez de Chinchón a escribir su *Antialcorano*, del que ya hablamos, y que, por supuesto, conservaba en su biblioteca, junto a otros títulos de misma temática como la *Confusión de la secta mahomética* de Juan Andrés. Por tanto, con el estudio de este aspecto, hemos podido comprobar la raíz del pensamiento de Francisco de Borja, el porqué de su educación, esa piedad interior que practica, que le incita a enrolarse en el jesuitismo y a ser un defensor de los *Ejercicios Espirituales*. Ese interés por el adoctrinamiento y todo el

---

barroco festivo. A propósito de unas series valencianas” en *Goya. Revista de Arte*. Número 221. Madrid: Fundación Lázaro Galdiano. 1991. GONZÁLEZ DE ZÁRATE, J.M., “La tradición emblemática en la Valencia del 1640” en *Traza y Baza. Cuadernos de simbología y literatura*. Volumen VIII. Valencia: Universidad de Valencia. 1981.

<sup>514</sup> PASTOR ZAPATA, J. L., “La biblioteca de don Juan de Borja. Tercer duque de Gandía” en *Archivum Historicum Societatis Iesu*. Volumen LXI. Fascículo 122. Roma: Institutum Historicum S.I. 1992.

<sup>515</sup> “Si fuese así, se convertiría esta hipótesis en un argumento más para considerar a nuestro personaje como un hombre imbuido por el ideal del caballero cristiano, luchador contra vicios y pasiones, en la línea predicada por Erasmo, un héroe por tanto de índole moral más que bélica propenso a la meditación y la práctica religiosa al servicio de la Fe. Esta nos parece la aportación más destacable a la lectura y al pensamiento contenida en la biblioteca de don Juan de Borja. Su propio hijo, Francisco, luego santo, hubo de ser deudor en gran medida de la educación transmitida por el entorno de la familia ducal, teñida de dichos valores.” *Ibidem*. p. 288.

conocimiento sobre los principales filósofos y teólogos del momento, que pudo consultar de primera mano en su casa.

Nada que envidiar tuvo la colección bibliográfica del Patriarca Ribera. De su estudio se encargaron, en un primer término, V. Cárcel Ortí,<sup>516</sup> y más recientemente, Navarro Sorní.<sup>517</sup> El santo patriarca poseía, al igual que Borja, tanto obras clásicas de la espiritualidad como la *Vita Christi* del Cartoixà, u obras de piedad mística flamenca como las de Kempis, Mombaer, Tauler o Ruysbroek. Tampoco faltaron colecciones de antiguos concilios como textos sagrados y comentarios bíblicos. Pero lo más destacable, es que encontramos la obra completa de Erasmo de Róterdam, lo que demuestra su interés por estar al tanto de todas las corrientes de pensamiento moderno, hecho por el cual el investigador anteriormente citado prefiere no denominar a Ribera bibliófilo sino más bien teólogo y pastor interesado en todas las lecturas que le pudieran ayudar a profundizar en el conocimiento de la fe.<sup>518</sup>

También nos interesa el estudio de su librería ya que contenía obras jesuíticas, como las *Evangelicae Historiae Imagines*, publicada en Amberes por primera vez en 1593, junto con las *Adnotaciones et Meditationes in Evangelia*, publicaciones fundamentales para entender la ideología de su orden no sólo de modo escrito sino también visual, ya que iba ilustrada con grabados realizados por los hermanos Wiericx, consiguiendo la difusión de unos modelos que fueron de amplio

---

<sup>516</sup> CÁRCEL ORTÍ, V., “Obras impresas del siglo XVI en la biblioteca de San Juan de Ribera” en *Anales del Seminario de Valencia*. Número 11. Valencia: Seminario de Valencia. 1966. CÁRCEL ORTÍ, V., “El inventario de la biblioteca de San Juan de Ribera” en *Analecta Sacra Tarraconense*. Número 39. Barcelona: Fundación Balmesiana. 1968.

<sup>517</sup> NAVARRO SORNÍ, M. “Catálogo de incunables y de obras impresas del siglo XVI, no registradas en el inventario de 1966, de la Biblioteca de San Juan de Ribera” en *Homenaje a D. Ignacio Valls*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1990. NAVARRO SORNÍ, M., “La Biblioteca de Sant Joan de Ribera. Espill d’un humanista, exponent de la Reforma Catòlica” en *Domus Speciosa*. Catálogo de la exposición comisariada por Daniel Benito Goerlich en la Universitat de Valencia. Mayo- Junio 2006. Valencia: Universitat de València. 2006.

<sup>518</sup> “La biblioteca de sant Joan de Ribera està en funció d’aquest ideal de renovació eclesial, i això es percep en allò que podriem anomenar la seua utilitat. En efecte, es tracta d’una biblioteca la finalitat de la qual no és la recerca del prestigi o de la glòria del seu fundador (com pretenien tantes biblioteques principesques i nobiliàries creades en aquell moment, tant en l’àmbit secular com en el de l’Església), sinó la intel·ligència de la fe. Ribera no va ser un bibliòfil interessat per col·leccionar obres rares i precioses (enteneu costoses), sinó un teòleg i un pastor interessat per aquelles obres que l’ajudaren a aprofundir la seua fe i realitzar millor el seu apostolat.” *Ibidem*. pp. 242-243.

interés en aquella época, tanto es así que sería una de las fuentes principales utilizadas por Pacheco para su *Arte de la Pintura*.<sup>519</sup>

Así pues, comprobamos la importancia que tuvo el arte en la oración de Ribera, y aún más, la vinculación con la ideología jesuítica, que se puede ver incluso ampliada con otra lista de autores espirituales de esta compañía que aparecen entre sus libros: Ribadeneira, Franz Coster, Gabriel Vázquez o Francisco Arias son algunos de ellos. Estaba plenamente al tanto de las misiones emprendidas por esta congregación religiosa y por ello, apostó en adjudicarles la ardua tarea de evangelizar a los moriscos. Valga pues el estudio de esta biblioteca, en primer lugar, por la importante vinculación jesuítica que anotamos y que se irá desarrollando a lo largo del trabajo; y en segundo, para comprobar cómo comparten bastantes puntos en común las principales colecciones bibliográficas del momento, la de Borja y la del Patriarca, mostrando afinidades en cuanto a la oración interior, la importancia del arte o el interés morisco.

Y justamente de este último colectivo continuaremos hablando. Hemos conservado más bien pocos documentos que certifiquen cuáles eran las obras leídas y que custodiaban en sus casas.<sup>520</sup> Estudios como los de Vilar,<sup>521</sup> Labarta<sup>522</sup> o

<sup>519</sup> Además del estudio de Bassegoda sobre la obra de Pacheco debería señalar también en este aspecto: MOFFIT, J. F., "Francisco Pacheco and Jerome Nadal: New Light on the Flemish Sources of the Spanish <Picture-within-the-Picture>" en *The Art Bulletin*. Nueva York: College Art Association. Volumen 72. Número 4. 1990, donde se realiza un estudio de la relación del tratadista sevillano con la obra de Nadal (por ejemplo señala que: "*Pacheco's repeated verbal allusions to the many other plates illustrating Nadal's exemplary picture-album of Counter-Reformation iconographic orthodoxy thus should establish the Spaniards view of the lavishly illustrated meditative manual: they considered it the greatest single authority on the proper manner of visually creating the textual components of religious subject matter.*" *Ibidem* p. 638 ) Más focalizado en los escritos del segundo estaría el artículo del Padre Ceballos: "Las imágenes de la Historia Evangélica del P. Jerónimo Nadal en el marco del jesuitismo y la Contrarreforma" en *Traza y Baza. Cuadernos hispanos de simbología, arte y literatura*. Número 5. Barcelona: Universidad de Barcelona. 1974.

<sup>520</sup> "Infortunadamente los libros árabes valencianos se han perdido casi en su totalidad. Contadísimos son los ejemplares conservados en diferentes fondos bibliográficos españoles –Madrid, El Escorial y Valencia principalmente- y extranjeros –British Library, Bibliotheque Nationale de Paris-. Aún así la atribución no siempre es segura." VILAR, J. B., "Hallazgo de una biblioteca morisca en Potries (Gandia) en 1789" en *Sharq al-Andalus*. Número 5. Alicante: Universidad de Alicante e Instituto de Estudios Turolenses: Centro de Estudios Mudéjares. 1988.

<sup>521</sup> Además del título citado anteriormente, debemos añadir otras publicaciones de este investigador como: VILAR, J. B., "Una biblioteca morisca requisada en 1592 en la Villa de Monóvar" en *Sharq al-Andalus*. Número 13. Alicante: Universidad de Alicante e Instituto de Estudios Turolenses: Centro de Estudios Mudéjares. 1996.

<sup>522</sup> LABARTA, A., "Los libros de los moriscos valencianos" en *Awraq*. Número 2. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura. 1979. De esta misma autora: "Inventario de los documentos árabes

Hermosilla,<sup>523</sup> entre otros, nos han aportado una aproximación al tema. Sería simplista opinar que todos los moriscos valencianos eran ignorantes.<sup>524</sup> Muchos de estos libros han sido destruidos debido a la acción de la Inquisición y de los visitantes parroquiales,<sup>525</sup> pero gracias a las actas de apresamiento de los procesados se ha conseguido reconstruir un tanto su cultura y el tema de los mismos, si bien no sus títulos, ya que el Santo Oficio recogía de qué trataba la documentación incautada: “heregías de la seta de Mahoma” o “invocaciones de moros”, si “negaba la Santísima Trinidad” o ‘llamaba a Mahoma profeta.’<sup>526</sup>

Por tanto, en nuestro caso estos estudios, así como la revisión de las fuentes citadas ha sido importante para realizar una aproximación no unidireccional hacia el problema morisco, ya que, en muchos casos sólo nos fijamos en qué pensaban los cristianos de ellos, y no en qué sabían o conocían estos “herejes” o “apóstatas”. De ahí que conociendo bien su cultura podamos ser más objetivos en nuestras hipótesis.

Otras bibliotecas que nos han interesado han sido las de los artistas, pudiéndose así completar el trinomio que barajamos, conocer la cultura de los patronos o mecenas; la de los receptores (centrándonos en el caso morisco) y la de los productores. En este último caso, también debemos lamentar la pérdida de bastante material al respecto por lo que hemos preferido realizar su análisis unido a los inventarios *post mortem* que de ellos conservamos.<sup>527</sup> Hemos acudido a diversas

---

contenidos en procesos inquisitoriales contra moriscos en el Archivo Histórico Nacional de Madrid (Legajos 548- 556)” en *Al-Qantara*. Número 1. Madrid: CSIC. 1980.

<sup>523</sup> HERMOSILLA, M. J., “Dos obras de materia religiosa en poder de moriscos valencianos” en *Al-Qantara*. Número 4. Madrid: CSIC. 1983.

<sup>524</sup> Es obvio, que no nos encontramos con una élite cultural como en Granada, pero aún así, como ya anotaron Vincent y Domínguez, no debemos excluir algunos atisbos de intelectualismo: “La progresiva degradación de la minoría morisca se manifestó también en un bajo nivel de cultura; si entre los cristianos viejos el analfabetismo era mayoritario, podemos imaginarnos el grado que alcanzaría entre los moriscos. Sin embargo, hubo una clase intelectual desarrollándose en las condiciones más precarias.” DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. y VINCENT, B., *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*. Madrid. 1978. p. 121.

<sup>525</sup> “A raíz de la prohibición, el tener libros en árabe se había convertido en un delito, iniciándose su búsqueda y captura. Esta búsqueda tenía un doble objetivo: la destrucción de la cultura escrita morisca y la inhabilitación social de sus transmisores.” LABARTA, A., “Inventario de los documentos árabes contenidos en procesos inquisitoriales contra moriscos en el Archivo Histórico Nacional de Madrid (Legajos 548- 556)” en *Al-Qantara*. 1980. p. 116.

<sup>526</sup> *Ibidem*. p. 124.

<sup>527</sup> “Son pocos los inventarios de bienes de artistas que se conocen en tierras valencianas a lo largo del siglo XI, y no hay muchos en los que incluyan bibliotecas que nos permitan conocer la formación cultural que poseían. La mayor parte de los estudios sobre bibliotecas de artistas en el siglo XVI y

parroquias donde teníamos constancia que habían sido enterrados estos pintores en busca de mayor documentación pero no hemos podido más que constatar la publicada hasta ahora.

Gómez Ferrer nos presenta uno de los estudios más interesantes al respecto, basándose en el testamento del pintor redactado en 1578. Dicha investigadora se centró en la figura de Miguel Urenya, uno pintor de segunda fila valenciana.<sup>528</sup> Es curioso como, a pesar de tener constancia de que pocos artistas valencianos del XVI sabían leer o escribir (salvo raras excepciones como Joan de Joanes, podemos afirmar que la cultura era bastante baja; figuras de nivel como Gaspar Requena o Miguel Porcar carecían de dichos conocimientos) en el caso de Urenya conserva siete volúmenes de obras, algunas de ellas, poco conocidas en Valencia: un Virgilio y un César en latín, el Nuevo Testamento, las fábulas ilustradas de Esopo y tres tratados de arquitectura: el Serlio, una versión del Vignola y un libro de perspectiva de Daniele Babaro; estas últimas, a buen seguro utilizadas para buscar una corrección en los fondos paisajísticos y con edificios.

Es curioso también el poco número de obras religiosas o de piedad popular que conservaba, ya que eran uno de los objetos de culto más vendidos en dicho momento;<sup>529</sup> si bien es cierto que los pintores en ocasiones ni se inquietaban por la

---

comienzos del siglo XVII, se centran en el ámbito de la corte, y pertenecen a figuras relevantes en el campo de la construcción, aunque se conocen también algunos casos.” GÓMEZ-FERRER LOZANO, M., “Inventario de bienes del pintor Miguel de Urenya. La biblioteca de un artista en la Valencia del siglos XVI” en *Ars Longa*. Número 5. Valencia: Departamento de Historia del Arte de la Universitat de València. 1994. p. 125

<sup>528</sup> Gómez Ferrer nos hace un inventario de las pinturas que tenemos noticia que realizara: De su trabajo como artista, tan sólo tenemos noticia de que en 1574 pintó las dos paredes del portal de la Trinidad, y los guardapolvos del retablo de este portal. [...] pero probablemente realizaría trabajos de mayor envergadura, ya que según se deduce del inventario a su muerte se le debía dinero por diversas obras [...] Iglesia parroquial de San Esteban [...] Monasterio de Santa Catalina de Siena [...] Parroquiales de Santa Catalina y la de la Santa Cruz, ambas en la ciudad de Valencia [...] encargos para el vicario de Onil y un trabajo para un vecino de Algemesí.” *Ibidem*. p. 126.

<sup>529</sup> Berger, ha sido uno de los investigadores que más se ha preocupado en la producción bibliográfica valenciana. En su estudio sobre el librero Juan López, afirma este interés por la obra de devoción: “*Afin de répondre à une demande constante de la piété populaires on trouve aussi quelques titres que l'on peut ranger dans la rubrique de l'hagiographie. Mais tous ces thèmes sont très largement éclipsés par celui de la spiritualité, entendue de façon très large. Certains ouvrages appartiennent déjà à la tradition, qu'elle soit locale comme Blanquerna ou européenne comme l'Imitation de Jésus Christ. S'y ajoute toute une série de titres dont un certain nombre ne sont pas indentifiables avec précisions tandis que d'autres sont régulièrement mentionnés dans les recueils bibliographiques et dans les bibliothèques de l'époque.*” BERGER, P., “Juan López, un libraire valencien et sa clientele a l'aube de la Contre-reforme” en *De l'alphabetisation aux circuits du livre en Espagne. XVIe- XIXe*

comprobación del asunto a pintar, fiándose de las indicaciones dictadas por la persona que realizaba el encargo<sup>530</sup> o seguían las normas de la tradición, mediante unos códigos que tenían más o menos interiorizados.<sup>531</sup> De hecho, el Padre Ceballos, partiendo del interés cultural de cada artista realizó en sus estudios una división o clasificación de los principales artífices de la Edad Moderna.<sup>532</sup>

Otro punto interesante en el estudio de Gómez Ferrer es la aproximación que realiza a los canales de llegada de estos libros a Valencia, la mayor parte de ellos, como se ha anotado, de autores italianos. La incursión de los mismos dentro del panorama valenciano procede de una clara vinculación con el comercio mediterráneo, que permitía una buena relación entre los diversos libreros e

---

*siècles*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique. 1987. p. 373. Se puede encontrar mayor información sobre el aspecto anteriormente citado en: BERGER, P., *Libro y lectura en la Valencia del Renacimiento*. Valencia: Alfons el Magnànim. 1987. HERNÁNDEZ ROYO, P., *Descripción bibliográfica de ejemplares impresos en Valencia en el siglo XVI*. Memoria de licenciatura. Universidad de Valencia. Facultad de Filología. Curso 1986.

<sup>530</sup> “El pintor o escultor, una vez recibidas las indicaciones del cliente, no debía preocuparse en exceso de la comprobación del asunto leyendo obras ascéticas o místicas que profundizasen en él; su cultura no era literaria sino primordialmente visual, y por ello acudía a estampas que excitasen su imaginación al componer el tema.” GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, A. R., “La literatura ascética y la retórica cristiana en el arte de la Edad Moderna: el tema de la soledad de la Virgen en la plástica española” en *Ephialte. Lecturas de Historia del arte*. 1990. p. 80.

<sup>531</sup> “*Als artistes no els calia una cultura llibresca perquè el codi del seu llenguatge figuratiu passava més per la tradició (una tradició figurativa) que no pas per l'erudició. Una tradició i uns costums formals, que certament s'inspiraven en la literatura pietosa de l'època, tot i que aquesta s'havia configurat al llarg de segles i d'un mode absolutament inveterat, rutinari i quasi consuetudinari [...] Així les coses, encarar-se ara i adés amb els goigs de la Mare de Déu, amb els misteris de la Passió de Crist o amb les vides de Sant Antoni, San Vicent (Ferrer i Màrtir), Sant Miquel (arcàngel Miquel, Sant Bernardí de Siena, Santa Bàrbara, Santa Caterina d'Alexandria, Sant Onofre, etc. esdevenia quelcom consuetudinari i repetitiu arreu dels obradors artístics europeus dels segles XIV i XV. Màximament quan hom sap que les històries bàsiques dels evangelis apòcrifs tenien una gran difusió oral (a més d'escrita entre clergues i gent de lletra), de la mateixa manera que succeïa amb allò més important i bàsic de les difoses Meditacions del pseudo- Bonaventura, amb les Revelacions de Santa Brigida de Suècia, amb la ja esmentada Llegendada Daurada del dominic italià Jacopo da Varazze o della Voragine, amb les conegudes Vita Christi d'Eiximenis, o de Sor Isabel de Villena o de Ludolf de Saxònia, anomenat el Cartoixà, o, més a casa nostra (País Valencià, sobretot), la Història de la Passió de mossén Fenollar.*” COMPANY CLIMENT, X., *L'Europa d'Ausias March. Art, cultura i pensament*. 1998. pp. 256-257.

<sup>532</sup> “Por lo general, el número de libros de las bibliotecas de los artistas españoles está en relación directamente proporcional a su falta de interés por la cultura. Los pintores eruditos, que publicaron algún escrito o tratado sobre su oficio, como Pablo de Céspedes, Vicente Carducho y Francisco Pacheco, eran los que mayor número de volúmenes leídos y anotados poseían. Otros, como el Greco o Velázquez, que se movían en medios intelectuales y cultos, tenían también abundancia de libros. Los que apenas superaban el nivel de artesanos más bien pocos.” GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, A. R., “La literatura ascética y la retórica cristiana en el arte de la Edad Moderna: el tema de la soledad de la Virgen en la plástica española” en *Ephialte. Lecturas de Historia del arte*. 1990. p. 80. Para conocer mejor aún el tema de las bibliotecas de los artistas véase: SOLER FABREGAT, R., “Libros de arte en bibliotecas de artistas españoles (siglos XVI- XVIII): aproximació y bibliografía” en *Locus Amoenus*. Número 1. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona. 1996.

impresores. Valencia poseía uno de los puertos más importantes del momento.<sup>533</sup> A todo ello habría que unir dos factores más, los artistas italianos que vivían en nuestro territorio, partiendo de la llegada de los italianos San Leocadio o Pagano, hasta otros tantos como los Aprile o los Carlone; y, en esta relación de ida y vuelta, los valencianos (nativos, o de adopción, como Sariñena) que viajaron allí para formarse, como uno de los Hernandos, y tal vez, el propio Joanes.<sup>534</sup> Así pues, comercio marítimo o intercambio de artistas fueron la mejor manera para que libros y estampas se fueran introduciendo en nuestro territorio y enriquecieran la cultura material de patronos y artistas.

También el testamento de Urenya nos ha posibilitado conocer algunos modelos u obras de arte que poseía, que pudieron servirle de inspiración. Encontramos “*modelos de algeps de poch valor. Item un rastre de Nostra Senyora ab son bastiment daurat sense acabar. Item un Ecce Homo en papel pintat al oli. Item un quadre en paper guarnit de fusta de una peça. Item un Sant Francesc en paper guarnit de fusta...*”<sup>535</sup> Esta información se puede completar con otro inventario trabajado por Hernández Guardiola sobre el pintor Nicolás Borrás, que legó a su sobrino, Francisco Doménech, también del gremio, utensilios para desarrollar el arte de la plástica: “*Tots los arreus pera pintar, zo es pincello, colors, pedres de moldre y de bionlor (así dice), é les dos olles de coure, é ferramentes, é taulono, papers de má, é de estampa, y altres teles de pintura, é tot alló que yo tinch de present en lo convent é monestirs apres obte meu, ó no enans, etc.*”<sup>536</sup>

Aunque poco abundantes y, en algunos casos, con datos ínfimos, a través de estos testamentos como de los inventarios de bibliotecas, se ha podido reconstruir

<sup>533</sup> Para un estudio más detallado de los intercambios culturales realizados en este comercio marítimo, véase: ARCINIEGA GARCÍA, L., “El Mediterráneo como soporte de intercambios culturales” en AGUILAR CIVERA, I. (Coord.), *El comercio y el Mediterráneo. Valencia y la Cultura del Mar*. 2006.

<sup>534</sup> El tema de la estancia de Joanes en Roma ha sido bastante controvertido. Si bien lo trataremos en capítulos sucesivos, queremos dejar patente que no se ha encontrado, hasta hoy, ningún documento que certifique que allí estuvo. Desgraciadamente, durante los periodos de estancia de investigación disfrutados en Roma, nos ha sido imposible acceder al archivo de Santa Maria in Monserrato para encontrar algún indicio, ya que desde hace bastantes años se encuentra en obras.

<sup>535</sup> GÓMEZ-FERRER LOZANO, M., “Inventario de bienes del pintor Miguel de Urenya. La biblioteca de un artista en la Valencia del siglos XVI” en *Ars Longa*. 1994. pp. 129-130.

<sup>536</sup> HERNÁNDEZ GUARDIOLA, L., *Vida y obra del pintor Nicolás Borrás*. Alicante: Excelentísima Diputación Provincial de Alicante. 1976. p. 45.

parte de la espiritualidad y de las herramientas de los pintores. Somos conscientes de que aún queda bastante por hacer al respecto, es uno de los aspectos que, a buen seguro, continuarán siendo estudiados tras la conclusión de esta tesis doctoral.

## 2.12. DOCUMENTOS INQUISITORIALES

“Nos los Inquisidores contra la heretica pravedad y apostasia en la ciudad y reyno de Valencia, Obispados de Tortosa, Segorbe, Albarrazin, ciudad, y comunidad de Teruel y su distrito; por auctoridad Apostolica, Hazemos saber a vos...”

Así inicia la mayor parte de la documentación inquisitorial conservada, principalmente, en el Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHN). El tema del Santo Oficio y su repercusión en la sociedad hispánica de la Edad Moderna ha sido uno de los más recurrentes no sólo en las novelas de ficción sino también en el campo histórico. No es nuestra intención desarrollar una historia analítica de cuáles fueron sus orígenes o cómo funcionó en los siglos que nos ocupan, sino extraer de ella todos aquellos aspectos que nos ayuden a comprender el sentir religioso y social valenciano del Quinientos,<sup>537</sup> así como conocer los casos de iconoclastia que fueron condenados en este mismo tribunal.

---

<sup>537</sup> A continuación presentamos aquellos estudios de conjunto que nos ayudaron en esta tarea y que suplen el no desarrollo en la tesis de diversos aspectos funcionales de la Inquisición española. El pionero fue el realizado por Pons Bohigues en 1888 PONS BOHIGUES, F., “La Inquisición y los moriscos de Valencia” en *El Archivo*. Tomo II. Cuaderno X. 1888. Si bien este estudio es un tanto esquemático, sus planteamientos sirvieron de base para los siguientes: ALCALÁ, A. et al., *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*. Barcelona: Ariel. 1984. ARDIT LUCAS, M., *La Inquisició al País Valencià*. Castellón: Editorial F. Sanchis i Cardona. 1970. BENASSAR, B., *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona: Crítica. 1981. Del mismo autor: “La Inquisición en tiempos de Felipe II, frente a una nueva coyuntura: los retos protestantes y musulmán” en *La monarquía de Felipe II a debate*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V. 2000. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R., “Carlos V, la Inquisición y la conversión de los moriscos valencianos” en *Actas del Congreso Internacional: Carlos V. Europeísmo y Universalidad. Población, economía y sociedad*. Volumen IV. Granada: Universidad de Granada. Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V. 2000. BURSHATIN, I., “El imaginario morisco y la Inquisición” en *Images des morisques dans la littérature et les arts. Actes du VIII Symposium International d’Etudes Morisques*. Zaghuan: Publications de la Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l’Information. 1999. PÉREZ VILLENUEVA, J. y ESCANDELL BONET, B., *Historia de la Inquisición en España y América*.

Como bien es sabido, su papel fue el de mantener la ortodoxia a rajatabla, tratando de evitar cualquier desviación frente a los cánones impuestos por la Iglesia, sobre todo tras el Concilio de Trento. Fanatismo que fuera criticado por algunos autores<sup>538</sup> ya que su papel fue el de eliminar cualquier práctica que impidiera una adhesión total a la fe cristiana, inmiscuyéndose en todos los aspectos de la vida corriente ya que habitualmente cada proceso correspondía a un recurso escrito por cualquier cristiano denunciando los casos de herejía que tuviera conocimiento, muchas veces falsos y fruto de la envidia.

Como hemos dicho, gracias a estos procesos podemos conocer muchos de los aspectos de la vida privada de los fieles valencianos. Un claro ejemplo sería la costumbre de poseer imágenes en casa que fomentaran la piedad privada y que fueran muestra de la devoción interior.<sup>539</sup> Por ejemplo, en el proceso contra Juana

---

Madrid: Biblioteca de autores cristianos. Centro de estudios inquisitoriales. 1984. EPALZA, M. de, *Los moriscos frente a la Inquisición. En su visión islámica del cristianismo*. Madrid: Pliegos de Encuentro Islamo-Cristiano. 2001. GARCÍA ARENAL, M., *Inquisición y moriscos. los procesos del tribunal de Cuenca*. Madrid: Siglo XXI. 1978. GARCÍA CÁRCEL, R., “La Inquisición y los moriscos valencianos: anatomía de una represión” en *Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica*. 1978. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura. 1981. Del mismo autor: “L’Inquisition de Valence” en CARDAILLAC, L. (Coord.), *Les morisques et l’Inquisition*. Paris: Publisud. 1990. y “Los moriscos y la inquisición” en MIRANDA, J. (Coord.), *La expulsión de los moriscos*. Valencia: Bancaja. 1998. HALICZER, S., *Inquisición y sociedad en el Reino de Valencia (1478-1834)*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim. 1993. HUERGA, A., *Predicadores, alumbrados e inquisición en el siglo XVI*. Madrid: Fundación Universitaria Española. 1973. KAMEN, H., *La Inquisición Española: una revisión histórica*. Barcelona: Crítica. 1999. LERA GARCIA, R. de, “Contribución económica de los moriscos al mantenimiento de los tribunales de la Inquisición (1540-1610)” en *Métiers, vie religieuse et problématiques d’histoire morisque*. Zaghuan: Publications du Centre d’Etudes et de Recherches Ottomanes, Morisques, de Documentation et d’Information. 1990. LLORCA, B., “La Inquisición española en Valencia” en *Analecta Sacra Tarraconensia*. Volumen XI. Barcelona: Fundación Balmesiana. 1935. (pp. 37-61). THOMAS, W., *Los protestantes y la Inquisición en España en tiempos de Reforma y Contrarreforma*. Lovaina: Leuven University Press. 2001. VENTURA SUBIRATS, J., *Inquisició espanyola i cultura renaixentista al País Valencià*. Valencia: Eliseu Climent Editor. 1978. Del mismo autor: “Conversos, Inquisición y cultura valenciana” en *Mayurqa*. Número 19. Mallorca: Universitat de les Illes Balears. 1982.

<sup>538</sup> “Con harto dolor vemos la substitución paulatina de la fe sincera por un fanatismo, chavacano á fuer de tal, que ahoga la sublime iniciativa de las grandes empresas llevadas á cabo durante el reinado de Isabel I, de aquella reina que asiste al sitio de Granada con la misma fe que había revelado al pedir al Papa el establecimiento del Santo Oficio [...] Y que el fanatismo religioso adquirió prosélitos en el reinado de aquel joven que ceñía la corona de su padre como un peso mas bien que como signo de realeza, es indudable, pero culpar á ese fanatismo del odio que los cristianos profesaban á todo lo mahometano nos parece inadmisibile por no calificar de absurdo.” BORONAT BARRACHINA, P., *Los moriscos españoles y su expulsión*. 1992. [1901] p. 154.

<sup>539</sup> Para un estudio de la piedad interior y sus representaciones artísticas vid: GARCÍA MARSILLA, J. V., “Imatges a la llar. Cultura material i cultura visual a la València dels segles XIV i XV” en *Recerques, Història, Economia i Cultura*. 2001.

Benita Pallas, una de las cosas que se anota es que: “en los aposentos no se ha hallado imagen de santo ni santa, ni mesa, ni silla, ni cama ni colchón”,<sup>540</sup> como si fuera esto un dato representativo de no seguir las normas de la Iglesia y que, junto al hecho de que no participara de las ceremonias del Corpus<sup>541</sup> fue suficiente para que sufriera la condena del Santo Oficio.<sup>542</sup>

Todo lo contrario sucedió en el caso de Catherina, una esclava cristiana, en el que su acusación se basó en la espiritualidad exacerbada que profesaba, ya que tenía visiones que partían de la imagen del crucificado que adoraba en sus aposentos.<sup>543</sup> Estos dos casos citados denotan el valor que llegó a tener el arte como elemento representativo de la cultura religiosa moderna y muestra de la piedad interior.

En relación con el Corpus o la figura de la hostia consagrada no sólo conservamos documentación que demuestre una irregularidad en su culto en cuando a las minorías protestantes y moriscas, como veremos, sino en el seno de la propia Iglesia, como demuestra el proceso contra Miguel de Vera, prior del convento de Porta Coeli de Valencia en el cual se trata de las dificultades y disputas en torno al culto del Cuerpo de Cristo dentro del cenobio en las que tuvo que intervenir la propia Inquisición.<sup>544</sup>

También algunos de ellos nos recuerdan dónde se llevaban a cabo las ceremonias de dicho Tribunal y cómo se creaba todo un escenario para los

<sup>540</sup> Inquisición. Legajo 557. Número 16. Proceso contra Juana Benita Pallas. 1587. (AHN)

<sup>541</sup> “Passando por frente della un dia el sancto sacramento no quiso ponerse a la ventana para adorar el santo sacramento, decia que de alli donde estaba lo veia bien.” *Ibidem*.

<sup>542</sup> Este caso no es único, de hecho, en otro proceso, en este caso protestante, encontramos como acusación que no tenía “santos ni imagines, todo lo qual como era instruydo por su padre Lutherano”. Proceso contra Mateo Corvera, francés en: Inquisición. Libro 937. Relación de causas de fe desde el año 1587 hasta el año de 1595. fol. 162. (AHN), O, por citar un último ejemplo el de Pedro Tindel, cristiano nuevo de Cugullada que “no tenia imagen ni cruz en su casa”. Inquisición. Legajo 806. Número 2. Relación de la visita por el Inquisidor Cornet. 1606. (AHN)

<sup>543</sup> “En que en una cruz que tenia en su aposento vey a seys en seys semanas una figura de Cristo grande llagado manos y costado y venia con el una señora Alta vestida de blanco y cabellos largos y el Cristo se ponía en medio de la cruz y se subía en alto asta el techo trez bezes diziendo hay cruz, cruz cruz, quando yo te beya me regocijaba tanto contigo como mi madre” Inquisición. Legajo 533. Número 2. Proceso contra Catherina, esclava. 1588. (AHN)

<sup>544</sup> Inquisición. Legajo 558. Número 32. Proceso contra don Miguel de Vera, prior de Porta Coeli. 1571. (AHN)

ajusticiamientos: “pronunciada fue esta sentencia por los santos inquisidores y por el ordinario que en ella formaron sus nombres estando celebrando auto publico de la fe en la plaça de la yglesia mayor desta ciudad de Valencia, dicha de los apostoles en unos cadahalcos altos de madera que en ella havia.”<sup>545</sup>

Pero lo que más nos interesará de estos procesos será el conocer qué posición tomaron ante los protestantes y moriscos. Algunos investigadores han tratado de realizar una aproximación comparativa de ambos casos.<sup>546</sup> Si bien temáticamente sí que guardan bastantes similitudes, no en la situación en las que se encontraban ambos colectivos. Hay que tener en cuenta, en primer lugar, que los cristianos nuevos tuvieron el “privilegio” de ciertas concordias o edictos de gracia que ocasionaron una disminución del número de procesados frente a la otra minoría religiosa.

Éstos fueron diversos y con cronologías, en algunos casos, un tanto dudosas.<sup>547</sup> En esencia se trataban de acuerdos entre el Santo Oficio y diferentes comunidades de moriscos en los que se establecía la inmunidad de confiscación de bienes a cambio de cierta cantidad anual de dinero que los moriscos se comprometían pagar al fisco inquisitorial, en casos como el de los moriscos

<sup>545</sup> Inquisición. Legajo 552. Número 30. Proceso contra Alonso la Pea, cristiano nuevo. 1599. (AHN)

<sup>546</sup> “Finally, the rise of Protestantism in the first half of the sixteenth century also had its averse effect on the Moriscos. Spain viewed Protestantism as the gravest threat to national unity and was committed to eliminate it. As Protestantism spread into southern France and Spain, Spain saw the danger of collusion between Moriscos and Protestants, and set the Inquisition to deal severely with any religious deviation, whether inspired by Muslim traditions or Christians reformers. Though the Moriscos remained faithful to their own traditions, they saw in Protestantism certain elements that conformed with some of their religious thinking –such as the denial of the supremacy of the pope, the frowning on images, and the freedom of the individual to scrutinize the Scriptures. Furthermore, the Moriscos had hoped through their contact with France to shake off the yoke of oppression along with the persecuted Protestant minority.” CHEJNE, A. G., *Islam and the West: The Moriscos. A Cultural and Social History*. Albany: State University of New York Press. 1983. p. 9. También Cardaillac lo hizo en: CARDAILLAC, L., *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico: 1492-1640*. Madrid: Fondo de Cultura Económica. 1979. (Primera edición en francés 1977)

<sup>547</sup> Autores como Ventura Subirats critican algunos aspectos cronológicos expuestos sobre el tema por ciertos investigadores, principalmente, García Cárcel, aludiendo a su inexactitud. Vid: VENTURA SUBIRATS, J., *Inquisició espanyola i cultura renaixentista al País Valencià*. 1978. Sobre la implicación de cada prelado valenciano en la promulgación y aplicación de los edictos, así como de la acción inquisitorial con el fin del perdón al morisco, Benítez Sánchez-Blanco realizó una interesante conferencia dentro el Congreso Internacional: “Los Moriscos: Historia de una minoría”, celebrado en Granada del 13 al 16 de mayo de 2009, cuyo título fue: *Los problemas de la evangelización de los moriscos*, donde se centró en dicho aspecto de todo el proceso misional.

granadinos, aunque la suma ofrecida en la concordia superaba los ingresos por confiscaciones.

Una de las primeras procede del 12 de enero de 1534 cuando el emperador ordenó a los inquisidores de Valencia que no confiscaran los bienes de los moriscos por delito de herejía y esto había de ser así durante un plazo de cuarenta años; en 1535 el Consejo de la Suprema añadía la orden de no aplicar a los moriscos la pena de relajación, ni si quisiera a los relapsos.<sup>548</sup> En 1555-1556 se volvió a ratificar esta decisión<sup>549</sup> al igual que en 1571<sup>550</sup> en la que el rey y el inquisidor general trataron de mitigar el rigor empleado hasta entonces con los moriscos, ya que creían que siendo más piadosos y clementes con ellos podrían conseguir algún fruto positivo.

También pudo provenir esta última de la difícil coyuntura social y política en la que se encontraba sumida la nación, tal vez la rebelión de los moriscos granadinos influyera poderosamente a la hora de tomar esta decisión; así como encontrarse en las vísperas de la batalla de Lepanto, momento de máxima tensión en el Mediterráneo.

Por último, Lera García opina que habría que añadir otro aspecto importante, que sería la oposición permanente de esta institución a los estamentos del reino y al derecho foral que recortaba sus prerrogativas. Por tanto, con esta concordia, los inquisidores pudieron disfrutar de unos ingresos saneados y a la vez imponían sus criterios a la hora de negociar una cuestión, la confiscación de los bienes de nuevos convertidos, que según concesión real no les competía.<sup>551</sup>

El último edicto de gracia citado tuvo cierta repercusión, al menos en algunas zonas, tal y como demuestra la documentación conservada. En el proceso

---

<sup>548</sup> CARDAILLAC, L., *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico: 1492-1640*. 1979. pp. 110-111.

<sup>549</sup> Las condiciones y particularidades de la misma han sido estudiadas en: LERA GARCIA, R. de, "Contribución económica de los moriscos al mantenimiento de los tribunales de la Inquisición (1540-1610)" 1990. p. 238.

<sup>550</sup> Sección Clero. Volumen 2005. *Decreto y posición del Padre Inquisidor don Diego de Espinosa perteneciente a la confiscación de bienes moriscos del 10 de octubre de 1571*. (ARV)

<sup>551</sup> LERA GARCIA, R. de, "Contribución económica de los moriscos al mantenimiento de los tribunales de la Inquisición (1540-1610)" 1990. p. 239.

inquisitorial a Hieronimo Montoliu este aduce como tras oír dicha conseción real decidió convertirse. Podemos leer: “Dixo queste oyo el domingo proximo pasado el hedicto de gracia que su señoria mando publicar en la yglesia de santa catherina desta villa y aunque es hijo de moros agora quiere ser buen cristiano y bivir como tal y cree todo lo que quiere y cree a la santa madre yglesia de Roma.”<sup>552</sup>

De todas maneras éste es un caso aislado, de los pocos encontrados, ya que el resto de los moriscos siguieron fieles a sus costumbres. Por ello se llevó a cabo una última tentativa en 1597, esta vez ya a la desesperada y sin el apoyo de los propios inquisidores, que pidieron al rey que no se otorgaran más indultos de gracia, tal vez conscientes del gran aporte económico que suponía para el Santo Oficio los procesos inquisitoriales.<sup>553</sup> Pero éste, apoyado por el pontífice Clemente VIII decidió absolver de todos los pecados a los moriscos. Dicho Papa concedió un nuevo breve que daba grandes facilidades al arzobispo de Valencia y a los obispos de Tortosa, Segorbe y Orihuela para que pudieran absolver a los moriscos de sus diócesis “de cualesquiera herejías, errores y apostasía de la fe cristiana, aunque muchas veces hayan incurrido en ello, y por ventura hayan abjurado ya en juicio, y de otros pecados, excesos y delitos semejantes o por su ocasión cometidos.”<sup>554</sup>

No sólo los inquisidores vieron poco efectivos estos edictos, también personalidades importantes en los procesos evangelizadores pensaron que era una medida inadecuada, ya que muchas veces, por salvarse, acusaban a sus enemigos y creaba un clima de temor permanente. Por ello, Ignacio de las Casas<sup>555</sup> o Pedro de

---

<sup>552</sup> Inquisición. Legajo 553. Número 10. Proceso contra Hieronimo Montoliu, cristiano nuevo. 1574. (AHN)

<sup>553</sup> Vid: CÍSCAR PALLARÉS, E., *Moriscos, nobles y repobladores*. Valencia: Edicions Alfons El Magnànim. 1993. p. 26.

<sup>554</sup> Cfr. CARDAILLAC, L., *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico: 1492-1640*. 1979. pp. 52-53.

<sup>555</sup> El caso de este predicador ha sido estudiado por Broggio: “*Contrario alla linea dura ed intransigente sostenuta da alcuni teologi, soprattutto domenicani, Ignacio de las Casas ebbe parole di particolare durezza anche rispetto alla pratica degli edictos de gracia, mediante i quali l’Inquisizione prometteva ai moriscos la riconciliazione senza penitenza pubblica ma a condizione della denuncia dei propri complici. Senza la previa sincera conversione i moriscos si sarebbero convinti che ‘era todo para descubrir sus cómplices, deudos, parientes y amigos y para quitalles por aquella via sus alfaquíes y maestros’.* Collaboratore del Sant’Uffizio in qualità di consultore e di interprete della lingua araba, Casas non lesinò parole di grande durezza nei confronti del tribunale per ciò che concerne la politica della limpieza de sangre.” BROGGIO, P., *Evangelizzare il mondo. Le missioni*

Valencia<sup>556</sup> se opusieron encarecidamente a la política que se estaba llevando a cabo, al igual que hiciera Fernando de Loazes, arzobispo de Valencia que temía que la represión hiciera fracasar las campañas evangelizadoras, ya que “mal se podía atraer a los moriscos al cristianismo si, antes de enviar a los misioneros a instruirles y perdonarles, tenían que enfrentarse a las condenas inquisitoriales.”<sup>557</sup>

De todas maneras, la actitud de la Inquisición ante los moriscos no fue igual en todo el territorio hispánico a pesar de que su cometido, el de conseguir que en el reino sólo hubiera una religión: la católica; y los peligros fueran similares (la presión otomana sobre el Mediterráneo y Centroeuropa y la ruptura luterana.) Este racismo

---

*della Compagnia di Gesù tra Europa e America. Secoli XVI- XVII. Roma: Aracne Editrice. 2004. p. 170.*

<sup>556</sup> “Con tal que esta compulsión haya de ser mansa, no rigurosa; pero ordinaria y sin intermisión, no hecha por el Tribunal de el Santo Oficio de la Inquisición, por que con el proceder tan exacto se obstinan y se conjuran, para no declarar unos contra otros, y los castigos graves, muertes, galeras, azotes, y confiscación de bienes, no los reciben como correcciones, sino como venganzas de enemigos, y se empeoran más y mas.” VALENCIA, P. de, *Tratado acerca de los moriscos de España*. Edición y estudio preliminar de Joaquín Gil Sanjuán. Málaga: Editorial Algazara. 1997. Para conocer mejor la postura de Pedro de Valencia vid: CALDERÓN, R., “Pedro de Valencia, el precursor” en *Revista del Centro de Estudios Extremeños*. Número 1. Badajoz: Centro de Estudios Extremeños. 1927. GÓMEZ CANSECO, L., *El humanismo después de 1600: Pedro de Valencia*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla. 1993. MAGNIER, G., “La visión de Pedro de Valencia de un cristianismo sin divisiones” en *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudéjarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*. 1999. Volumen 2. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares. Instituto de Estudios Turlenses. 2002. Este mismo autor nos dio una visión más actualizada de su figura en la conferencia realizada en el Congreso Internacional “Los Moriscos: Historia de una minoría”, celebrado en Granada del 13 al 16 de mayo de 2009, cuyo título fue: *El humanista Pedro de Valencia ante la cuestión morisca*.

<sup>557</sup> Cfr. CONTRERAS, J., PULIDO, I. y BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R., *Judíos y moriscos: Herejes*. Barcelona: Random House Mondadori. 2005. p. 155. Esta idea es también remarcada por: ELHERS, B., *Between Christians and Moriscos: Juan de Ribera and Religión Reforma in Valencia. 1548- 1614*. 2006. De todas maneras hay que señalar que no fue el único ejemplo de una problemática entre la Inquisición y el obispado. García Cárcel nos recuerda, por ejemplo, el caso de Santo Tomás de Villanueva, que se negó a la publicación de un edicto en 1522 en el que se mandaba que todos aquellos que supieran algún asunto relativo a la herejía lo denunciasen. El prelado respondió que “no dexaría de publicar el dicho edicto porque a él le competía de derecho común inquirir de las herejías y que si los señores inquisidores no le mostraren privilegio en contrario que él no dexaría de publicar el edicto” y ante nuevas presiones recibidas, el arzobispo precisaría que “él lo podía hazer así por derecho común como por una constitución que había fecho en el Concilio de Trento y que ya en una visita que se hyzo hará quatro cinco anyos lo hyzo publicar.” Cfr. GARCÍA CÁRCCEL, R., *Herejía y sociedad en el siglo XVI: La Inquisición en Valencia. 1530-1609*. 1980. p. 40. Ejemplo que viene a remarcar la mala situación existente entre arzobispado e Inquisición en nuestro territorio. Tampoco fueron buenas estas relaciones, sobre todo con Ribera, él creyó que la acción inquisitorial sólo servía si antes había una buena instrucción, ya que si son moros, de nada era útil castigarles; lo que realmente importaba era intentar que no hubiese a quien denunciar, más que realizar ataques concretos. Este aspecto también fue tratado en la conferencia, anteriormente citada, de Benítez Sánchez-Blanco en el Congreso Internacional de moriscos de 2009.

ante la minoría, remarcado por Zayas,<sup>558</sup> se desarrolló de modo diverso en Granada que en Valencia debido a las características propias de cada zona. Benítez Sánchez-Blanco<sup>559</sup> opina que esta dicotomía se produjo por el marco institucional del Reino de Valencia, es decir, sus fueros, estamentos y cortes. Los primeros fijaban unas limitaciones legales a la confiscación de bienes enfitéuticos, que conducía a la Inquisición a callejones jurídicos sin salida. Los nobles ejercían una presión en las Cortes que obstaculizaban, en algunos casos, hasta la concesión y el cobro del servicio. Eso es lo que hizo que Carlos V se inclinara más hacia las demandas señoriales y moriscas que hacia las del pobre Santo Oficio. Mientras que en Granada, los Mendoza estaban solos en la defensa de las peticiones moriscas.

Otro de los aspectos que deberíamos resaltar del caso valenciano y aragonés fue la intervención en las campañas inquisitoriales de los jesuitas, una orden, que como hemos dicho, fue fundamental en el devenir de la sociedad, arte y religión hispano del siglo XVI. Este hecho demuestra cómo se implicaron, más allá de sus campañas evangelizadoras, en la unificación religiosa del territorio aportando efectivos para tareas tan ingratas como la de veedor.<sup>560</sup>

Adentrándonos en el campo artístico, decir que en el caso valenciano no hemos encontrado una legislación relativa a este aspecto. Marías, en su estudio sobre los usos artísticos del renacimiento nos rescata unas reglas, probablemente escritas

---

<sup>558</sup> “C’est dans ce contexte que l’inquisition espagnole crée un concept fondamental pour l’avenir des morisques et du racisme d’Etat: celui de ‘nation’. Ce concept allait bien au-delà d’une question religieuse puisqu’il comprenait même de bons catholiques. Entre 1542 et 1610, on voit naître quelque chose de nouveau, partant du principe qu’un Morisque ne pouvait pas, justement parce qu’il était Morisque, se prétendre chrétien et être e bonne foi. C’est exactement ici que le glissement vers un racisme sans nuance devient une institution d’Etat. On se donnait déjà beaucoup de mal pour contrôler la ‘pureté du sang’ de quiconque voulait accéder à de hautes fonctions au sein de l’Eglise ou de l’administration.” ZAYAS, R. de, *Les Morisques et le racisme d’Etat*. Paris: La Différence. 1992. p. 120.

<sup>559</sup> BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R., “Granada y Valencia. ¿Uno o múltiples problemas moriscos?” en BARRIOS AGUILERA, M. y GALÁN SÁNCHEZ, A., *La historia del Reino de Granada a debate. Viejos y nuevos temas. Perspectivas de estudio*. Málaga: Servicio de Publicaciones. Centro de ediciones de la Diputación Provincial de Málaga. 2004. p. 52.

<sup>560</sup> El papel de los jesuitas en la inquisición ha sido estudiado por Astrain: “Otro refuerzo se tentó con los moriscos en 1556, aunque en distinta forma. Habiendo convidado la Inquisición con la indulgencia y perdón a muchos moriscos pervertidos a quienes debía castigar, juzgase conveniente que algunos inquisidores recorrieran varios pueblos llevando consigo un buen misionero, cuyo celo y actividad facilitase la reducción de los extraviados. Trabajó principalmente en este ministerio nuestro P. Santander, el cual, primero en compañía del inquisidor Cervantes y después separado de él, consiguió fruto espiritual muy notable entre los moriscos de Aragón.” ASTRAIN, A., *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*. 5 volúmenes. Madrid: Razón y Fe. 1909- 1916. Vol. 2. p. 545.

por el jesuita Juan de Mariana en 1583, donde se prohibían “todas qualesquier imágenes, retratos, figuras, monedas, empresas, invenciones, maxcaradas, representaciones y medallas, en cualquiera materia que estén estampadas, pintadas, debuxadas, labradas, texidas, figuradas o hechas que sean irrisión de los santos y en desacato e irreverencia suya y de sus imágenes y reliquias o milagros, hábito, profesión o vida. Y así mesmo las que fueren en desacato de la Santa Sede Apostólica, de los Romanos Pontífices, Cardenales y Obispos y de su estado, orden, dignidad y autoridad, claves y poderío espiritual.”<sup>561</sup> Normativa, que según el propio Marías, no sería llevada a rajatabla como demuestra la falta de denuncias al respecto.<sup>562</sup> Difícilmente podremos encontrar a un artista involucrado en estos procesos tal vez, como señala en este caso Martínez Burgos, porque no eran conscientes de la controversia misma del asunto.<sup>563</sup>

Por el contrario, sí que hemos encontrado un número considerable de procesos de protestantes o moriscos donde el arte jugó un papel determinante en el mismo, como prueba acusatoria del denunciado. En el primero de los casos, entre procesos movidos por blasfemias heréticas,<sup>564</sup> apoyo a los musulmanes,<sup>565</sup> por cantar salmos prohibidos<sup>566</sup> o la negación de verdades de fe como la virginidad de María<sup>567</sup> encontramos otros muchos, sobre todo de franceses venidos a nuestro territorio en el que se les acusa de no rendir culto a las imágenes o incluso el de

<sup>561</sup> Cfr. MARÍAS, F., *El siglo XVI. Gótico y Renacimiento*. Madrid: Sílex. 1992. p. 187.

<sup>562</sup> Esta apreciación la hace en el estudio anteriormente citado (p. 187) así como en *El largo siglo XVI: los usos artísticos del Renacimiento español*. p. 589.

<sup>563</sup> “En cierto sentido así fue pues es en su seno donde se abrió una de las polémicas más dramáticas en torno a la creación y usos de la imagen religiosa, un debate en el que los artistas actuaron como elemento pasivo dado que en un primer momento casi nada participaron de la controversia que fue protagonizada, en cambio, por hombres formados en las filas de la ortodoxia oficial como teólogos, moralistas y demás intérpretes de los decretos tridentinos. Sólo en un segundo lugar, casi ya en el siglo XVII, tomaron conciencia de un problema en el que se jugaban no sólo su validez como creadores sino también los propios criterios de la consideración de una obra de arte.” MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., “La creación de imágenes. Propaganda y modelos devocionales en la España del Siglo de Oro” en VIZUETE MENDOZA, J. C. y MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*. 2000. p. 215.

<sup>564</sup> Como por ejemplo: Inquisición. Legajo 519. Número 8. Proceso a Joan Gasgon. 1572. (AHN)

<sup>565</sup> Inquisición. Legajo 528. Número 28. Proceso contra Pedro Sera. [Sin fecha] (AHN)

<sup>566</sup> Inquisición. Legajo 530. Número 2. Proceso contra Baltasar Aviñón. 1573-1574. (AHN)

<sup>567</sup> “Primeramente que el suso dicho con la afición y vehemencia que tiene a la maldita secta de los luteranos, dico que los luteranos bien creyan que havia dios y creyan en el pero que dezian que nuestra señora no era virgen antes del parto ni en el parto ni después del parto y que ansi lo creya el” Inquisición. Legajo 557. Número 7. Proceso contra Anton Gache, luterano. 1570. (AHN).

haberlas destruido en los años en los que vivieron en territorio galo.<sup>568</sup> De tanta importancia era para el tribunal este factor de devoción que algunos de los acusados alegaron ser buenos cristianos porque “hago obras de tal hoyendo missa con devocion rezando delante las imagines de nuestro señor y santos y confessando y comulgando.”<sup>569</sup>

Estos casos protestantes, a los que dedicaremos todo un capítulo de la tesis, son paralelos a los moriscos. La aversión hacia la imagen aparece, dentro de este colectivo, mezclada con otras acusaciones como la de hablar algarabía o comer carne al estilo musulmán,<sup>570</sup> las críticas a los nobles que les acogían,<sup>571</sup> blasfemar el nombre de Cristo y llevar vestidos árabes,<sup>572</sup> realización de celebraciones religiosas prohibidas,<sup>573</sup> hechicería,<sup>574</sup> ayudar a moros o turcos en sus labores de asedio,<sup>575</sup> poseer libros arábigos,<sup>576</sup> no confesarse,<sup>577</sup> esconder a niños para no ser

---

<sup>568</sup> Por citar en este capítulo alguno de estos casos, señalar el de Bernat Fontes contra el que se testificó que: “a ydo con compañía de luteranos abra nueve años, y andubo en su compañía dos meses en una cuaresma a los quales vey quebrar las ymagenes y derrivar las yglesias y las cosas que Rovaban las davan a este para que las llevase [...] esta con los luteranos contra los catholicos con armas derrivando las yglesias y quebrando las ymagenes, haziendo todo lo de mas que los luteranos hazian contra los catholicos” Inquisición. Legajo 530. Número 11. Proceso contra Bernat Fontes. 1572. (AHN). Acusación repetida, por ejemplo en: Inquisición. Legajo 530. Número 16. Proceso contra Antonio Joan. 1572. (AHN).

<sup>569</sup> Inquisición. Legajo 533. Número 12. Proceso contra Guillén Almerich. 1572. (AHN).

<sup>570</sup> Como nos demuestra, entre otros el documento: Inquisición. Legajo 520. Número 14. Procesos contra Juan Monaifaguet y Juan Puzum. 1577. (AHN) O también: Inquisición. Legajo 551. Número 29. Proceso contra Luis Gordet, morisco. 1596. (AHN)

<sup>571</sup> Inquisición. Legajo 520. Número 22. Proceso donde se prueban las enemistades capitales que an tenido y tienen con los Vives: Luis Topi, Gaspar y Lois Aquen y muchos Moriscos de la Valle de Villalonga. 1577. (AHN)

<sup>572</sup> Inquisición. Legajo 519. Numero 2. Proceso a Cristóbal Ballester. 1563-1564. (AHN)

<sup>573</sup> Inquisición. Legajo 520. Número 13. Proceso contra Álvaro Mediana. 1538. (AHN)

<sup>574</sup> Inquisición. Legajo 527. Número 16. Proceso contra María Ruiz. 1606. (AHN) O también Inquisición. Legajo 526. Número 3. Proceso contra el berberisco Francisco Marquina. 1605. (AHN)

<sup>575</sup> Inquisición. Legajo 529. Número 16. Proceso contra Juan Castellar. 1540. (AHN) También: Inquisición 553. Número 27. Proceso contra Gil Pérez, morisco. 1582-1584. (AHN) Inquisición. Legajo 548. Número 1. Proceso contra Audela Alicaxet, cristiano nuevo de moro. 1576. (AHN) Inquisición. Legajo 548. Número 12. Proceso contra Aman Botiguero, alfaquí. 1568. (AHN); entre otros.

<sup>576</sup> Son muchísimos los procesos sobre este aspecto, que no resumiremos aquí, sino que les remitimos al epígrafe, dedicado a las bibliotecas musulmanas dentro de este mismo capítulo.

<sup>577</sup> Inquisición. Legajo 555. Número 10. Proceso contra Diego Ruiz, cristiano nuevo de moro. 1567. (AHN)

bautizados,<sup>578</sup> negar la Trinidad<sup>579</sup> o la virginidad de María –como sucediera también en el caso protestante<sup>580</sup> - entre un largo etcétera de incorrecciones doctrinales.

Nos demuestran que los moros no querían convertirse -al menos la gran mayoría de ellos-, antes la muerte,<sup>581</sup> muestra clara del fracaso de las campañas evangelizadoras;<sup>582</sup> aunque, por el contrario, conservemos documentación que nos presenta un arrepentimiento, que quisiéramos no dudar si fue fingido, como nos demuestra el caso de Pedro Alabori que “siendo morisco se ha buuelto xpiano y llevando este la cruz en una procesión que en el dicho lugar se hacia el dia de la assencion que paso ha hecho un año los moriscos de este lugar han concebido grande odio a este.”<sup>583</sup> Un odio mutuo, ya que los propios cristianos gandienses, en diversas ocasiones amenazaron con quemar a los moriscos.<sup>584</sup>

Para finalizar con estas fuentes, señalar que en el caso morisco el centro de las críticas suele ser la cruz, que es destruida en actos iconoclastas. Las escupen,

---

<sup>578</sup> Inquisición. Legajo 548. Número 10. Proceso contra Baltasar Alcover y Gaspar Morit, cristianos nuevos. 1604. (AHN)

<sup>579</sup> Inquisición. Legajo 549. Número 30. Proceso contra Nofre Asmet Çuleydal, morisco. 1590. (AHN)

<sup>580</sup> “Que nuestra señora no podia aver parido y quedar Virgen [...] sin merito de algun hombre” Inquisición. Legajo 551. Número 10. Proceso contra Gaspar Febrer, morisco. 1608. (AHN) Por citar otro caso: “affirmava mas y que dezia que nuestra señora no era virgen y otras cosas [...] que nuestra señora no pario quedando virgen y que era burla lo que dezian los cristianos” Inquisición. Legajo 554. Número 11. Proceso contra Angela Rabaça, morisca. 1604. (AHN)

<sup>581</sup> “Preguntado quien podra dar noticia de estas cosas y que las sabra, dixo que muchos nos lo saben de los moriscos y que antes se dexaran hazer pedaços que le descubrian, porque tienen esto los moriscos de guardar mucho el secreto por mandarlo su alcoran.” Inquisición. Legajo 548. Número 12. Proceso contra Aman Botiguero, alfaquí. 1568. (AHN) Otro ejemplo sería la frase: “Moros somos y moros hemos de morir” Inquisición. Legajo 556. Segunda caja. Número 19. Proceso contra Geronimo Çohot, morisco. 1576. (AHN)

<sup>582</sup> “Son ya adoctrinados en nuestra sancta fe católica oyendo sermones y missa y parece que no milita en ellos la razon que milita en los otros moriscos de no ser catequizados (*sic*) en nuestra sancta fe católica y no estar instruidos en ella, como estan los susodichos” Inquisición. Legajo 548. Número 2. Proceso contra Cosme Abenamir, cristiano nuevo de moro. 1556. (AHN)

<sup>583</sup> Inquisición. Legajo 548. Número 6. Proceso contra Pedro Alabori, morisco. 1605. (AHN) Otro caso de arrepentimiento sería el de Angela Çamar, que para evitar ser procesada afirma que: “todas las ceremonias que arriba tiene consensuadas de la secta de Mahoma ella sabia eran las que los moros guardan y con intensión y creencia de mora las guardo pensando salvarse en ella [...] que de ellos se arrepiente y quiere bivar y morir en la fee de jesucristo y pide perdon y misericordia.” Inquisición. Legajo 549. Número 26. Proceso contra Angela Çamar, morisca. 1588. (AHN) O las confesiones en búsqueda de perdón contenidas en: Inquisición. Legajo 556. Número 22. Confesiones de varios conversos de la Villa de Chelva. (11 cuadernos) (AHN)

<sup>584</sup> Son varios los procesos en los que podemos leer: “Preguntado dixo que este testigo no solo lamenta a los moriscos de los dichos lugares sino a todos los de la comarca de Gandia y a todos los demas del Reyno los tiene por moros que los podrian quemar a todos”, sirva de ejemplo: Inquisición. Legajo 548. Segunda caja. Número 16. Proceso contra Jayme Aquem, cristiano nuevo. 1591.

quemar y pisotean.<sup>585</sup> Por tanto, en esta documentación encontramos otros elementos en común entre los dos grupos disidentes: el odio hacia la imagen, la santos y los sacramentos, aspectos que serán fundamentales para entender la función del arte en todo el proceso evangelizador, sin olvidar también lo que nos pueden aportar, por último, los relatos de los visitadores inquisitoriales que nos muestran el sentir religioso de los feligreses valencianos,<sup>586</sup> llenando el vacío ocasionado por la citada pérdida de las pastorales diocesanas.

---

<sup>585</sup> “Los dichos alfaquies y los demas acordaron que todas las ymagenes y cruces que tenia el dicho mosen bonet las quitase y alli las quebraron y permanecieron escupiéndolas y luego las quemaron delante del dicho mosen Bonet y le dijeron que de allí adelante no diese las misas con intención de xpiano sino por cumplimiento para guardar su persona de los xpianos por aquel que alçava en la hostia no hera dios” Inquisición. Legajo 529. Número 15. Proceso contra Pedro Bonet. 1607. (AHN)

<sup>586</sup> Vid: Inquisición. Legajo 586 completo. (AHN)

### **3. UNA DEVOCIÓN ENTRE EL PASADO Y EL PRESENTE. CORRIENTES ESPIRITUALES REFORMADORAS O DISIDENTES Y SU PLASMACIÓN ARTÍSTICA**

#### **3.1. DE REFORMAS Y PRERREFORMAS, EL PROBLEMA TERMINOLÓGICO**

Cuando nos aproximamos al estudio de todo periodo histórico, lo hacemos desde un esquema mental preconcebido. Por naturaleza, el ser humano necesita clasificar y denominar cada cosa, como si por el mero hecho de no poseer un título o apelativo fuera más difícil su comprensión. Todo ello ha producido una serie de disputas de las que el mundo espiritual moderno no ha estado exento. Antes de comenzar con las corrientes espirituales que indujeron a la realización de un arte concreto, quisiéramos realizar una pequeña introducción sobre estos problemas terminológicos, no trataremos de resolverlos, sino presentar una pequeña síntesis que oriente al lector en los porqués de la utilización de un término u otro.

La palabra “contrarreforma” es una de las más polémicas. Es imposible resumir en breves párrafos todo lo que esconde.<sup>587</sup> De todas maneras nos aventuraremos a mostrarles unas pinceladas. Aunque fuera un término utilizado antes del XIX fue en ese siglo, sobre todo en ámbitos alemanes<sup>588</sup> donde nació con la idea de contemplar dos movimientos, los desencadenados por Lutero y por el Concilio de Trento, como Reforma el primero, y Contrarreforma el segundo. El problema es que esta denominación fue tomando un cariz peyorativo y de mero contraataque ante los protestantes, cuando en muchos lugares, como en España, este movimiento reformista había empezado bastante antes. M. Andrés, uno de los estudiosos de la religiosidad de los siglos XVI y XVII afirma que “positivamente excluyo el empleo de la palabra contrarreforma. Entendida como movimiento ‘anti’, o como si la

---

<sup>587</sup> O'Malley dedicó todo un libro a este problema terminológico que nos fue muy importante a la hora de comprender todo lo que ella implica: O'MALLEY, J. W., *Trent and All that: Renaming Catholicism in the Early Modern Era*. Cambridge- Massachuseps: Harvard U. P. 2000.

<sup>588</sup> Teófanos Egido otorga a Leopold von Ranke la responsabilidad de la codificación del término. Vid: EGIDO LÓPEZ, T., *Las claves de la reforma y la contrarreforma*. Barcelona: Planeta. 1991. p. 3.

reforma en España fuese una réplica de la protestante, es históricamente inexacta; eclesiásticamente tendenciosa, no coincide con la realidad de nuestra historia y nos hace positivo daño frente a la actual realidad europea. ¡Ojalá desaparezca pronto de nuestros libros de texto, o al menos merezca las matizaciones correspondientes!”<sup>589</sup> Este fue el interrogante con el que Jedin dinamitó toda una concepción romántico-liberal cargada de connotaciones negativas de la Contrarreforma. Una concepción básicamente de procedencia alemana que consideraba que desde Trento la libertad de pensamiento había sido secuestrada por una iglesia jerarquizada y dogmática. Señala García Cárcel, que “fue en los años treinta, y fundamentalmente desde Italia, cuando comenzó a cuestionarse la malignidad intrínseca de la Contrarreforma reinterpretando literatura y arte barrocos desde presupuestos distintos. Jedin<sup>590</sup> en 1946 propuso la sustitución del concepto de Contrarreforma por Reforma católica y hoy está plenamente asumido, aunque Prodi propugna desdoblar este concepto en dos: reforma y restauración católica.”<sup>591</sup>

Junto a la posible discusión de si debíamos hablar de una reforma o de una contrarreforma, apareció otro término que aún dificulta más la postura a tomar, y no es otro que el de “prerreforma”. Este término, para algunos clarificador<sup>592</sup> y para otros

<sup>589</sup> ANDRÉS, M., *La teología española en el siglo XVI*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1977 pp. 424-425

<sup>590</sup> JEDIN, J., *Riforma Cattolica o Controriforma?* Brescia: Mocelliana. 1995. Martín Hernández nos resumen también las palabras de Jedin, justificando su buen uso: “Historiadores, como Jedin, prefieren hablar de Reforma católica y de Contrarreforma, conjuntamente, sin eliminar para nada ninguno de los dos términos. La primera sería un movimiento de renovación espontánea, popular y a veces carismático, anterior al Concilio de Trento, que continúa paralelo al Concilio, pero sin perder su propia independencia. La segunda comprende las iniciativas que se tomaron desde la cumbre del poder, a partir del pontificado de Paulo III y culmina en el Concilio y en la aplicación de sus decretos; así se fundieron la una con la otra.” MARTÍN HERNÁNDEZ, F., *Historia de la Iglesia. La Iglesia en la Época Moderna*. Madrid: Ediciones Palabra. 2000. p. 168.

<sup>591</sup> GARCÍA CÁRCEL, R., “De la reforma protestante a la reforma católica. Reflexiones sobre una transición” en *Manuscrits*. Número 16. Barcelona: Departamento de Historia Moderna de la Universidad Autónoma de Barcelona. 1998. p. 39. Puede encontrarse mayor información al respecto en: VILANOVA, E., *Storia della teologia cristiana: Preriforma, Riforme e Controriforma*. Roma: Edizioni Borla. 1994. (Primera edición de 1989), PROSPERI, A., *Il Concilio di Trento e la controriforma*. Trento: Edizioni U. C. T. Trento. 1999. MAIO, R. de, *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*. Nápoles: Guida Editori. 1973. JEDIN, H., *Historia del Concilio de Trento*. Pamplona: Eunsa, Ediciones de la Universidad de Navarra. 1972-1981. (Primera edición en alemán en 1948), por citar algunos ejemplos.

<sup>592</sup> “[...] La noción de Prerreforma no es una noción ficticia, si se aplica a lo que yo llamo ‘la rica provisión de viandas internacionales’, de viandas llegadas de todas partes, que se amontonan en la mesa espiritual de los grandes humanistas cristianos de finales del XVI [...] Pero este nombre tuvo gran mérito: nos ayudó a vencer la leyenda de una Reforma surgida del poderoso y atormentado

un tanto manoseado y tergiversado<sup>593</sup> se ha utilizado para designar aquellos primeros movimientos reformadores que se fueron dando antes del gran impulso de Lutero o del definitivo, por parte católica, de Trento.<sup>594</sup> El interés por estos estudios pretidentinos apareció hacia los años 50, cuando autores como Tavad<sup>595</sup> o el citado Jedin, buscaron el origen de la teología del Quinientos. Así, algunos historiadores, como González de Cardenal,<sup>596</sup> se han aventurado a clasificar las 5 fases que presenta el desarrollo de la espiritualidad de dicho periodo.

La primera correspondería al periodo comprendido entre 1470-75 al 1500, momento en el que los Reyes Católicos situaron como arzobispo de Granada a Fray Hernando de Talavera y en Toledo a Ximénez de Cisneros, que comenzó la reforma de las órdenes religiosas. También iniciaron en este periodo la predicación San de Juan de Ávila, San Pedro de Alcántara y San Juan de Dios.

La segunda correspondería a la década entre 1517 y 1526 en la que aparecieron los escritos de Lutero, Erasmo y San Ignacio comenzó a forjar su idea de formar la Compañía de Jesús; al mismo tiempo que surgieron los primeros brotes de alumbradismo y se publicó la Biblia Políglota Complutense.

---

cerebro de Lutero.” FEBVRE, L., *Erasmo, la Contrarreforma y el espíritu moderno*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca. 1957. p. 114.

<sup>593</sup> “Mi pare che in questi ultimi anni l’uso di questo termine abbia condotto a deformazioni e deviazioni strane, derivate in genere dalle estensioni e dalle ipostatizzazioni, analoghe a quelle che erano derivate dalle estensioni e dalle ipostatizzazioni indebite dell’altro famoso termine di ‘Controriforma’ al quale questo nuovo si vuole sostituire: ma, mi sembra con una rapidità e una accelerazione sorprendenti.” CALÍ, M., *Da Michelangelo all’Escorial. Momenti del dibattito religioso nell’arte del Cinquecento*. Turin: Einaudi Editore. 1980. p. 11.

<sup>594</sup> “Anche prima che queste ribellioni e queste rovine si manifestassero, la Chiesa iniziava o favoriva una singolare riforma. Tangibile ed efficace proposito di restaurazione spirituale e naturale si ebbe nel movimento intenso di pietà e di buone opere, sviluppatosi specialmente negli ultimi decenni del secolo XV e nei primi del seguente, che altri volle chiamare addirittura ‘preriforma cattolica’” SORANZO, G., “Chiesa e Papato nell’età moderna” en *Questioni di Storia Moderna*. Milán: Dott. Carlo Marzorati Editore. 1948. p. 211.

<sup>595</sup> “This survey of the most significant recent works on the Catholic Reform for the sixteenth century may end on a brief comment. Studies on the Council of Trent have been forthcoming at an impressive rate. They tend to revise former interpretations. The pre-Tridentine polemicists are also beginning to come into their own. The scope of the books that concern them is not yet very wide. Yet the increasing publication of their works renders their investigation easier.” TAVARD, G. H., “The Catholic reform in the Sixteenth Century” en *Church History*. Volumen 26. Número 3. New Heaven: American Society of Church History. 1957. p. 287.

<sup>596</sup> GONZÁLEZ DE CARDENAL, O., “La reforma católica” en *Cuenta y razón del pensamiento actual*. Número 115. Fundación de Estudios Sociológicos. 2000. pp. 91- 98.

Le siguió una fase de mayor crisis, que coincidió con el final del Concilio y la publicación del índice de libros prohibidos de Valdés en 1559. La cuarta estuvo marcada por la muerte de tres personajes fundamentales en el proceso reformador como San Juan de la Cruz, Fray Luis de León y Felipe II. Y la última de ellas se caracterizó por el esplendor cultural gracias a los frutos recogidos por el ambiente reformador anterior, y que tuvo sus máximos exponentes en las obras de Calderón de la Barca y Velázquez. Es decir, este autor nos va marcando toda una sucesión de personalidades que trataron, menos en el último caso ya que no hablamos de teólogos, mejorar mediante sus pequeñas aportaciones el estado de la religión católica, no siempre intentando desmarcarse y crear una Iglesia nueva,<sup>597</sup> sino aportando un poco al ambiente reformista hispánico.<sup>598</sup>

Estas ideas concuerdan con la visión evolutiva que nos dio Márquez en cuanto al desarrollo ideológico religioso del XVI, no como una historia de contrarios que se van oponiendo (Prerreforma vs. Reforma vs. Contrarreforma), sino de 3 movimientos que comparten unos denominadores comunes, como sería la necesidad de cambio, expuesta de un modo más o menos rupturista.<sup>599</sup>

---

<sup>597</sup> “La Reforma fue el signo y la obra de una profunda revolución del sentimiento religioso. [...] Pero si miles de cristianos en Europa hicieron suyas las doctrinas de aquellos que en el siglo XVI eran vulgarmente conocidos como los ‘malolientes de la fe’ y no los ‘adversarios de la doctrina’ no fue para crear iglesias distintas de la Iglesia romana. Separarse de ésta no era el objetivo ni el deseo de unos hombres que, por el contrario, pretendían sinceramente que sólo les movía el deseo de ‘restaurarla’ según el patrón de la Iglesia primitiva, cuyo mito seducía sus imaginaciones” FEBVRE, L., *Erasmus, la Contrarreforma y el espíritu moderno*. 1957. p 37.

<sup>598</sup> Maio no acepta que se utilice en el caso hispánico la palabra “reforma”, si bien es la más extendida y la que nosotros utilizaremos. Él opina que sería más adecuado utilizar la de “restauración”: “*Al meno per i primi quattro decenni del secolo XVI sembra più giusto per la Spagna, che si parli di tentativi di Restaurazione. Una restaurazione certo parzialissima, ma espressiva della povertà di idee che la sommergeva. Né si può accogliere il Concetto di Riforma Cattolica nelle terre estranee alle guerre di religione e di Controriforma in tutte le altre.*” MAIO, R. de, *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*. 1973. p. 18.

<sup>599</sup> “Prerreforma, Reforma y Contrarreforma se abrazan en un mismo *pathos* religioso: el cristianismo interiorizado, el sentimiento vivo de la gracia. Indudablemente esto es cierto y justo, incluso referido a España: entre la Prerreforma de Cisneros, la Reforma de Lutero o Müntzer y la Contrarreforma de Ignacio de Loyola o Teresa de Ávila, hay una línea común genérica: son respuestas sincrónicas de carácter religioso provenientes de un mismo medio social, la *respublica christiana*, y dirigidas hacia un mismo objetivo. No sólo las líneas generales y la interiorización del cristianismo; innumerables detalles son comunes a todos esos grupos por otra parte antagónicos. A la hora de las definiciones y una vez establecidos los rasgos genéricos (tarea ya hecha) lo que importa son las diferencias: ellas son las que definen.” MÁRQUEZ, A., *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525- 1559)*. Madrid: Taurus. 1972. p. 152. Esta idea es compartida por Christian en su estudio de la religiosidad popular: “La Reforma católica confirmó el aspecto local de la religión y se limitó a corregir lo que veía como excesos. La historia del catolicismo en la práctica, tanto antes como después del siglo XVI, es un proceso constante de creación de formas comunes, más allá de los límites locales y nacionales, por

De todo ello podemos extraer dos ideas comunes. La primera es que el ambiente de cambio religiosos y social dado en el siglo XVI no es producto de un solo factor, como el ataque luterano al papado; sino de un conglomerado de hechos o ideas que unidas provocaron una situación de múltiples y pequeñas reformas internas en los diversos países europeos, con unas características propias debido a la misma tradición que tenía cada uno de ellos.<sup>600</sup> Y la segunda, la necesidad de conocer esta historia teológica y social citada, que fue fermento de las acciones posteriores para poder entender la evolución y porque no debemos centralizar en Trento todo el peso de la actividad reformista de la Edad Moderna, sino en estas pequeñas o no tan pequeñas corrientes espirituales. De ahí que, si bien la problemática sobre cómo denominar los fenómenos religiosos es importante, aún lo es más conocer su fermento, por ello, tras apuntar muy brevemente las principales tendencias de pensamiento al respecto pasaremos a conocer esa tradición que influyó en la modernidad.

### 3.2. FRANCISCANISMO Y *DEVOTIO MODERNA*: LAS RAÍCES DEL PENSAMIENTO MODERNO

Como se ha dicho, gran parte del pensamiento de la época de las reformas derivó de periodos anteriores. En el caso valenciano, el máximo exponente de una

---

obra de nuestros agentes y nuevas devociones, y una continua adaptación y apropiación de los agentes y devociones, y una continua adaptación y apropiación de los agentes y devociones generales para fines locales.” CHRISTIAN, W. A., *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid: Nerea. 1991. p. 216.

<sup>600</sup> Esta idea es defendida, primeramente, por Vilanova, que indica como en Francia, Alemania, España o Italia se dan procesos de reformación paralelos: “*Oggi è ben documentata un’azione di rinnovamento interno della Chiesa, che precede la riforma protestante e si sviluppa poi parallelamente ad essa, ma con metodi e spirito propri. È il rinnovamento mosso dall’esperienza di riforma personale, presente già nel XV secolo, che ha ispirato vescovi esemplari in Italia e in Spagna, in Francia e in Germania, con riforme diocesane, che ha dato origine alle congregazioni riformate dei francescani, domenicani, benedettini, tutte segnate dalla devotio moderna; congregazioni cui si sono aggiunti, nel XVI secolo, i chierici regolari.*” VILANOVA, E., *Storia della teologia cristiana: Preriforma, Riforme e Controriforma*. 1994. p. 104. También opinan lo mismo Rodríguez San Pedro y Sánchez Lora: “En este contexto, conviene valorar la cultura religiosa de la época no sólo como reacción beligerante contra el luteranismo, perspectiva adoptada por los historiadores alemanes del XIX, sino como verdadera regeneración de la Iglesia romana. Una Reforma católica iniciada en España en la segunda mitad del siglo XV, y que se coronaría con el Concilio de Trento” RODRÍGUEZ SAN PEDRO, L. E. y SÁNCHEZ LORA, J. L., *Los siglos XVI y XVII. Cultura y vida cotidiana*. Madrid: Editorial Síntesis. 2000. p. 116.

piEDAD intimista que fue recuperada en la Edad Moderna fue Francesc Eiximenis (Gerona, c. 1330- Perpiñán, 1409). Franciscano ordenado en Barcelona en 1352, completó su formación en diversas ciudades europeas (París, Colonia, Oxford, Auvernia y Aviñón). Llegó a Valencia en 1384 como confesor del infante Juan. El 13 de noviembre de 1408, Benedicto XIII le nombra Patriarca de Jerusalén, y el 15 de diciembre, obispo de Elna, cargos que ocupó durante poco tiempo debido a su muerte en 1409.

Además de por sus escritos urbanísticos (en *Lo Crestià*, 1382, nos legó una de las mejores referencias a este aspecto en la época medieval)<sup>601</sup> o sobre los ángeles [*Llibre dels àngels* (1392)], es recordado por su *Vita Christi* (c. 1397).<sup>602</sup> Fue quizás el autor en lengua catalana más leído del siglo XIV y del XV. Esta última obra es un grueso de casi 700 capítulos dividido en un prólogo y diez libros o tratados cuya intención es inducir a los cristianos a la oración. Su intención es que el feligrés conozca la figura de Cristo y, a través de este conocimiento, comience a apreciarlo más y a rendirle culto. Es decir, busca la proximidad del lector a la historia evangélica.<sup>603</sup>

La repercusión de este largo tratado sobre la Pasión de Cristo fue grande en Valencia. Cabe recordar, que le siguieron otros tantos libros con el mismo título<sup>604</sup>

<sup>601</sup> Para mayor información sobre este aspecto véase: VILA, Soledad: *La ciudad de Eiximenis: Un proyecto de urbanismo en el siglo XIV*. València: Diputació Provincial de València. 1984

<sup>602</sup> La edición utilizada fue: EIXIMENIS, F., *Vida de Jesucrist*. Granada: Meinardo Ungut y Juan [Pegnitzer] de Nuremberga. 1496.

<sup>603</sup> “La majoria dels tractats cristocèntrics escrits durant aquesta època es van concebre per estimular l’oració i la pregària d’acord amb el mètode preconitzat a les *Meditationes Vitae Christi* franciscanes. Aquest mètode consisteix a convidar el lector a participar efectivament en la vida de Crist, a fer una meditació empàtica que l’indueixi a experimentar sentiments de penediment i commiseració. La fórmula que s’utilitza per aconseguir-ho consisteix en una descripció minuciosa, expressiva i sentimental dels episodis evangèlics, especialment d’aquells que corresponen al cicle del Naixement i la Passió.” MOLINA FIGUERAS, J., “Contemplar, meditar, resar. Funció i ús de les imatges al voltant del 1500” en *L’Art a Catalunya i els Regnes Hispans en temps de Carles I*. Catálogo de la exposición comisariada por Joaquín Yarza Luaces. Museu d’Història de la Ciutat. Diciembre 2000- Marzo 2001. Barcelona: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V. 2001. p. 90. Para mayor información véase: HAUF, A., *La "Vita Christi" de Fr. Francesc Eiximenis, O.F.M.(1340?-1409) como tratado de Cristología para seglares*. Roma: Collegio S. Bonaventura. 1978.

<sup>604</sup> “Durant aquest període es van redactar i traduir a llengües romàniques nombroses *Vita Christi*, i un gran nombre de petits tractats, oracions i poemes també de temàtica cristocèntrica van conèixer el seu moment més brillant. A les peces que van compondre en català sor Isabel de Villena, Bernat

destacando el escrito por la clarisa Sor Isabel de Villena (Valencia, c. 1430- Ib., 1490), redactado hacia 1450 y publicado en los umbrales del siglo XVI (Valencia, 1497 y 1513; Barcelona, 1527).<sup>605</sup> Esta autora nos presenta unos textos muy similares a los de Eiximenis pero desde una perspectiva femenina, con la vista siempre puesta en María; siendo un complemento fundamental para la reconstrucción de la piedad medieval siempre presente con esta bipolaridad Cristo-Virgen; entre ambas obras se encargan de llenar los vacíos que deja el evangelio con notas extraídas de la patrística; además de satisfacer la demanda del público femenino a presentar una espiritualidad más cercana a ellas.<sup>606</sup>

Estos autores nos presentan un tipo de oración que se aproxima a la propuesta por San Ignacio en sus *Ejercicios Espirituales*. Es decir, nos incitan a “contemplar”, un *topos* típico de la literatura cristocéntrica, el lector debía visualizar en su mente los pasajes de la vida de Cristo y su madre; imaginar cada mínimo detalle, cada cual más dramático, de la Pasión del Salvador. Hauf, recurriendo al lenguaje

---

*Fenollar o Joan Roís de Corella, entre altres, segons una tradició que a la Corona d'Aragó es remunta a finals del segle XIV, es van unir els nous textos traduïts al castellà per Iñigo Lopez de Mendoza, Ambrosio Montesino, Juan Padilla o la precursora Costanza de Castella.*” MOLINA FIGUERAS, J., “Contemplar, meditar, resar. Funció i ús de les imatges al voltant del 1500” 2001. p. 90. p. 89. Esta opinión es compartida por Rausell Guillot: “En el ámbito de la religiosidad, la inclinación hacia lo afectivo explica la gran atención prestada a la pasión y muerte de Cristo. Por esta razón, se publica en primer lugar la traducción del último volumen del *Cartoixà* porque se prevé más fácil su venta y muchas obras escritas por valencianos versan sobre la contemplación de Cristo en la cruz, caso de la *Contemplació a la sacratíssima verge Maria tenint son fill deu Jesús en sa falda devallat de la creu* de Roís de Corella o la *Contemplació a Jesús crucificat feta per Mossen Joan Escrivà, mestre racional* que se incluye en *Lo passió en cobles* de Bernat Fenollar, impresa en Valencia en 1493. éste publicará junto con Pere Martínez una *Historia de la pasión* que no es, según Hauf, sino una versificación de la pasión de Cristo narrada en el Evangelio de san Juan. Puede además rastrearse su influencia en el arte coetáneo ya que una de las iconografías que más se repiten a lo largo del siglo XV son aquellas que incitan al culto del Cristo doloroso.” RAUSELL GUILLOT, H., *Letras y fe. Erasmo en la Valencia del Renacimiento*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim. Diputació de Valencia. 2001. pp. 18-19.

<sup>605</sup> La edición utilizada ha sido: VILLENA, I. de, *Vita Christi*. Selección y edición realizada por Albert Hauf Valls. Barcelona: Edicions 62. 1995

<sup>606</sup> “*De la mateixa manera que seria absurd negar l'existència i importància dels lectors masculins, és obvi que dones d'alt llinatge van tenir un paper destacat en el desenvolupament de la literatura cristocèntrica. En les seves expectatives i els seus gustos, en la seva manera particular d'interpretar els episodis evangélics, trobarem la raó de ser de moltes peculiaritats temàtiques i de to que contenen les Vitae Christi hispanes redactades al voltant del 1500.*” MOLINA FIGUERAS, J., “Contemplar, meditar, resar. Funció i ús de les imatges al voltant del 1500” 2001. p. 90.

coloquial de nuestro siglo, nos dice que cada uno se inventaba su “propia película” partiendo del texto escrito.<sup>607</sup>

Éste hecho tiene mucho que ver con la espiritualidad emanada del movimiento de la *Devotio moderna*,<sup>608</sup> del cual hablaremos a continuación, y, como dijimos, fue caldo de cultivo de la obra de Loyola.<sup>609</sup> También este hecho justificaría la proliferación de las pequeñas tablas de devoción privada o grabados, utilizados como soporte de la oración mental, con el fin de ayudar al fiel a visualizar todo aquello que lee. Es decir, esta pintura de piedad o de devoción nació, en parte, unida a la espiritualidad franciscana del Trecentos y continuó vigente hasta bastantes años más tarde. Ésto ocurrió también fuera de nuestras fronteras. No hay más que recordar las pinturas de Fra Angélico (Vicchio di Mugello, 1390- Roma, 1455) en las calles del Convento de San Marcos de Florencia que cumplían esta función.

---

<sup>607</sup> “Allò que importa és que el que medita esfevingui actant o actor d’aquest teatre mental. I resulta inevitable pensar ací en una lògica hibridació i mútua influència entre aquest tipus de meditació, l’art religiós i l’anomenat teatre litúrgic medieval [...] Tenim testimonis que demostren fins a quin punt cadascú es montava –com diríem ara- ‘la pròpia pel·lícula’ mental d’acord amb el seu tarannà, capacitat artística, fantasia creadora, models rebuts i unes constants poètico folclòriques prou ben representades en allò que Goethe anomena el Liebhaber in allen Gestalten.” HAUF VALLS, A. G., “Pròleg” en VILLENNA, I. de, *Vita Christi*. 1995. p. 39.

<sup>608</sup> “Hi ha un petit tractat de Geert Groote, el Tractatus de Quator Generibus Meditationum sive Contemplationum [...] el fundador de la Devotio considera que [...] podem meditar la vida de Jesucrist de Quatre maneres, segons que aprofitem: 1. Les fonts canòniques, 2. Les revelacions dels sants. 3. Els arguments i a opinions dels teòlegs. 4. Les invencions de la nostra fantasia. Aquesta darrera tècnica, segons ell ensenyada per sant Bernat i sant Bonaventura, permet una participació directa en els fets que meditem: acompanyar a Maria, parlar o habitar amb Jesús, etc., I és utilíssima als principiants, sempre que s’eviti el parany de confondre la fantasia amb la realitat [...] L’original català de la V. C. eiximeniana sembla de finals del segle XIV i subministra material adequat per a meditar segons els quatre mètodes especificats per Groote.” HAUF, A. G., *D’Eiximenis a sor Isabel de Villena. Aportació a l’estudi de la nostra cultura medieval*. Barcelona-Valencia: Biblioteca Sanchis Guarnier, Institut de Filologia valenciana, Publicacions de l’abadia de Montserrat. 1990. p. 45-47.

<sup>609</sup> Algunos autores, como Calí o Taylor, aún retrotraen más las influencias que tuviera Loyola para su obra, relacionándolo con la figura de Lull: “Il Taylor ha osservato che nel passo su citato è da rilevare soprattutto l’uso dei loci e delle immagini gli elementi fondamentali su cui si basa l’Ars memorativa di Raimoindo Lull. All’obiezione possibile che la meditazioni di sant’Ignazio si richiamino all’impiego della memoria naturale anziché della memoria artificiale, nel senso mnemotecnica dell’Ars memorativa, il Taylor ribatte che i legami che gli Esercizi spirituali presentano con i metodi lulliani sono ‘non nella loro veste classica, ma come furono trasformati nel Medioevo per servire fini puramente religiosi, particolarmente da san Tommaso d’Aquino.’ CALÍ, M., *Da Michelangelo all’Escorial. Momenti del dibattito religioso nell’arte del Cinquecento*. Turin: Einaudi Editore. 1980. p. 197.

Pero no sólo tuvo repercusión la obra de Eiximenis y Villena en Loyola y el arte, sino también en otros reformadores anteriores al navarro. Nos referimos a Hernando de Talavera (Talavera de la Reina, 1428–Granada, 1507) y al Cardenal Cisneros (Torrelaguna, 1436–Roa, 1517). El primero de ellos se encargó de realizar una de las primeras traducciones al castellano de la obra del franciscano gerundense. Como nos indicó el propio Hauf, ambos comparten el mismo alto concepto heredado de San Gregorio, de la responsabilidad del oficio pastoral de obispos y monarcas; la idea de que el patrimonio de Jesucristo pertenece a los pobres, el rechazo de los escándalos de los eclesiásticos, el deseo de construir de raíz una “cosa pública” o república cristiana calcada del modelo de la Iglesia primitiva, parecido deseo apostólico de sacrificar su erudición para mejor “aprovechar a los legos”, y un apego a las mismas devociones.<sup>610</sup>

En cuanto a Cisneros, también fue Hauf el que se encargó de estudiarlo en profundidad. Nos indica que es el único clásico de la espiritualidad hispánica que el Cardenal recuperó en sus escritos,<sup>611</sup> y que, a su vez, pudiera influir en el asentamiento de las ideas erasmistas, defendidas por Cisneros.<sup>612</sup> Incluso se debate que pudiera tener alguna relación con la ideología de los agermanados.<sup>613</sup>

Como se ha dicho, la obra de estos autores podría incluirse dentro del sentir general europeo que promulgó el movimiento de la *Devotio Moderna*, si bien no se pueda certificar que fuera de modo consciente. Esta corriente eclesiástica y religiosa

---

<sup>610</sup> HAUF VALLS, A., “La espiritualidad valenciana en los albores de la Edad Moderna”. Separata del libro: *1490. En el umbral de la Modernidad*. Valencia: Generalitat Valenciana. 1994. p. 497.

<sup>611</sup> “El minoret gironí és, doncs, l’únic autor hispànic que Cisneros, bon coneixedor de l’espiritualitat del moment, va encabir en el seu rapirium, i cal tenir una venatica subodoratio per a discernir els trossos copiats de Zerbolt, o de Gerson i els manllevats d’Eiximenis [...] segons Baraut, el Tractat de contemplació col·loca Eiximenis a l’avantguarda dels precursors de la *Devotio Moderna* i dels seus mètodes dins d’Espanya.” HAUF, A. G., *D’Eiximenis a sor Isabel de Villena. Aportació a l’estudi de la nostra cultura medieval*. 1990. p. 39.

<sup>612</sup> *Ibidem*. p. 40. También Seguí Cantos en su tesis doctoral comparte sus planteamientos. Vid: SEGUÍ CANTOS, J., *Poder político, Iglesia y cultura en Valencia (1545- 1611)*. 1990. P. 109

<sup>613</sup> “La influència d’Eiximenis ja va ser assenyalada pel notari M. Garcia, i l’ha recalçada actualment Joan Fuster, basant-se en les idees de tebi republicanisme d’Eiximenis. Aquest figaroisme pre-revolucionari d’Eiximenis –crític al règim des de dins del sistema mateix- no s’ha d’exagerar. A parer nostre, l’atractiu major d’Eiximenis estigué, no pas en el seu discutible i tímid republicanisme, sinó en el contingut econòmic-social de la seua obra, que ens atrevirem a dir pre-calvinista” GARCÍA CÁRCEL, R. y CISCAR PALLARES, E., *Moriscos y agermanats*. Valencia: Editorial l’Estel. 1974. p. 59.

se inició hacia 1397 gracias a la acción de Geer Groote (1340-1384), y se fue propagando rápidamente gracias a la implicación en la misma de los Hermanos de la Vida Común y los canónigos agustinos de la congregación de Windesheim, comenzando a perder vitalidad hacia el 1600. Se caracterizaron por un espíritu de piedad personal, basada en el culto a Cristo y la vida interior. Su doctrina se centraba en los evangelios y en la literatura cristológica.<sup>614</sup> Pretendían que el creyente participara mental y físicamente de los misterios del cristianismo y de la Pasión.<sup>615</sup>

Uno de sus máximos representantes fue Thomas Kempis (Kempen, 1380-Zwolle, 1471), su principal publicación tuvo un título similar, tal vez más clarificador, que la obra de Eiximenis: *Imitatio Christi* (1441), donde nos invita a contemplar el mundo e imitar, como su nombre indica, la labor realizada por Cristo en él. La simplicidad de su lenguaje hizo que se convirtiera en un *best seller* de la época, con más de mil ejemplares publicados. Así pues, podemos ver en esta obra

---

<sup>614</sup> Falomir Faus justifica la aparición de estas corrientes como una necesidad de contacto directo con Dios, marcando sus precedentes: “Parte de [...] la apelación a una más estrecha relación entre Dios y el creyente conducía a una mayor valoración de la religiosidad individual, y consiguientemente, a la pérdida de importancia del clérigo como intermediario. La forma de lograr esta más íntima comunicación pasaba necesariamente por el conocimiento directo de las Sagradas Escrituras, lo que explica el ‘boom’ de la literatura religiosa en lenguas vernáculas que se vivió durante el siglo XV. Intuición e introspección como vehículos idóneos para profundizar en las verdades de la Fe, lo que desembocaba en un mayor ‘emocionalismos’ y en una fuerte subjetivización de la experiencia religiosa. Devotio Moderna y Estricta Observancia derivaban en realidad de un mismo tronco común, una corriente espiritual surgida en Europa durante los siglos X y XI en torno a personajes como Pedro Damiano o Anselmo de Canterbury y caracterizada tanto por la inclusión de términos más íntimos en el lenguaje pietista de la época como por una revalorización de la oración privada en detrimento de la pública. En el siglo XII, esta tradición fue incorporada a la mística por Bernardo de Clairvaux y la Escuela de Cîteux, para quienes la Pasión de Cristo se convirtió en la más perfecta expresión de su humanidad y un medio ideal para estimular, a través de la empatía, sentimientos de compassion y amor espiritual.” FALOMIR FAUS, M., *Arte en Valencia. 1472-1522*. 1996. p. 339. Esta empatía de la imagen ha sido también recalcada por Freedberg: “Las imágenes no sólo estabilizan nuestra memoria; nos mueven a la empatía. Y dado que nuestras mentes son en gran medida burdas, no místicas, e incapaces de elevarse a los planos de la abstracción y la espiritualidad pura, ¿qué mejor modo de entender plenamente los sufrimientos y las obras de Cristo que por medio de la emoción empática?” FREEDBERG, D., *El poder de las imágenes*. 1992. p. 198.

<sup>615</sup> “Su rasgo más característico es valorar la vida interior personal por encima de la celebración litúrgica. Al contrario del ideal cluniacense, el encuentro del alma con Dios en lugar de establecerse en la comunidad celebrando el *Opus Dei*, se produce en la intimidad de la conciencia individual. En el plano religioso este cambio indica claramente el comienzo de una nueva etapa: la llegada de las personas individuales a la vida espiritual por medio del contacto con Dios, reservado hasta entonces solamente a las comunidades religiosas.” SÁNCHEZ HERRERO, J., “Desde el cristianismo sabio a la religiosidad popular en la Edad Media” en *Clio & Crimen*. Durango: Centro de Historia del Crimen. Número 1. 2004. p. 334. Para conocer más detalladamente los postulados de la *Devotio Moderna* véase: OLIN, J. C., *The Catholic Reformation. Savonarola to Ignatius Loyola*. Nueva York: Fordham University Press. 1992. 2ª Edición (1962) POST, R. R., *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism*. Leiden: E. J. Brill. 1968.

una continuación (si bien no intencionada) de las ideas de los franciscanos valencianos que compartieron una misma espiritualidad.<sup>616</sup>

Al igual que sucediera con éstos, se ha tratado de buscar qué repercusión tuvieron en el mundo moderno. Algunos autores, como Olin, marcan un continuo ideológico entre Kempis e Ignacio de Loyola, pasando por Nicolás de Cusa o Erasmo.<sup>617</sup> La relación con los jesuitas es evidente por los mismos motivos que en el caso valenciano. Esta búsqueda de la imitación de Cristo, la piedad interior, así como la visualización de la imagen presentada en el texto son claros ejemplos de que fueron un substrato innegable.<sup>618</sup> Iserloh se atreve a afirmar que hasta el propio título

---

<sup>616</sup> Debemos tener en cuenta que, aunque participan de postulados similares, no se puede encuadrar en el mismo saco la obra de Villena y Eiximenis. Sí que es cierto, que esta corriente europea caló en nuestro territorio. No sabemos bien quiénes fueron sus introductores. Hauf se preguntó quiénes podían ser, indicando que esta iniciación correspondería al fraile Bernat Oliver: “¿No sería posible defender, por ejemplo, que l'autèntic, el vertader iniciador de la Devotio Moderna, a les postres centradas fou, posem per cas, fra Bernat Oliver?” HAUF, A. G., *D'Eiximenis a sor Isabel de Villena. Aportació a l'estudi de la nostra cultura medieval*. 1990. p. 33.

<sup>617</sup> “Thomas à Kempis, wrote (c. 1411) its most celebrated and characteristic work, *The Imitation of Christ*. From the end of the fourteenth century on, the influence of this new spirituality spread widely in Europe. Its schools and convents multiplied, and its writings circulated everywhere (more than 600 manuscripts and 55 printed editions of the *Imitation* date from the fifteenth century). Nicholas of Cusa and Erasmus were its pupils; Jacques Lefèvre and St. Ignatius Loyola came within its orbit. There is no question that we are in the presence of a reform current of the utmost importance.” OLIN, J. C., *The Catholic Reformation. Savonarola to Ignatius Loyola*. 1992. p. 12. Pos incluiría dentro de este recorrido la figura de García de Cisneros: “Finally the problem remains of whether this meditation, which some already detect in Gerard Zerbolt, was much employed. There is also the question of whether the method was introduced into Spain by the Benedictine Garcia de Cisneros, and perhaps influenced the spiritual exercises of St. Ignatius of Loyola [...] The link, which the Modern Devotionalists form in this history, is concerned principally with practical ascetism. This they adopted in part from their purpose, improved it, and handed it on to posterity chiefly through their books, through their example and through their emphasis on the inner nature of the spiritual experience.” POST, R. R., *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism*. 1968. pp. 548-549. Y todo ello, lo englobaría Iserloh en su estudio de las reformas protestantes y católicas: “La devotio moderna, ad esempio, con la sua tendenza all'interiorità e al cristocentrismo, e con la conseguente critica al costume medioevale relativa ai pellegrinaggi e alle reliquia, si trova sulla linea sia della controriforma cattolica sia della riforma protestante.” ISERLOH, E., *Riforma e Controriforma*. Milán: Editoriale Jaca Book. 1993. (Primera edición en alemán de 1967) p. 4

<sup>618</sup> “No doubt, the influence of the Devotio Moderna and other late-medieval traditions on Ignatius's teaching about prayer is palpable, but he gathered reformulated, and transmitted that heritage in a way and to a degree that others did not. Despite many similarities between him and Erasmus concerning how the Christian message was to be lived, the latter has nothing to say about this kind of prayer even in his *De modo orandi Deum*.” O' MALLEY, J. W., *The first Jesuits*. Cambridge-Londres: Harvard University Press. 1993. p. 47. Esta relación la atribuirá a las lecturas que los primeros jesuitas realizaron: “Scholasticism and humanism were powerful influences on the Jesuits, but the literature of medieval and late-medieval piety was at last as important. Upon Ignatius and others, the influence of *The Imitation of Christ* and similar works antedated scholasticism and humanism and was more profound. Jesuits of this first generation read and sometimes commended to their clients devotional writings such as *Dieta Salutis* and *Stimulum divini amoris* (wrong attributed to Bonaventure), the letters and dialogues of Catherine of Siena, the writings of Ludolph and Dionysius the Carthusians, occasionally works of Henry Herp, Johann Tauler, and others from the

de la obra del santo español descende de la ideología de la *Devotio*.<sup>619</sup> Incluso partiendo del afán didáctico que tuvieron los Hermanos de la Vida Común y los propios jesuitas se han tratado de rastrear nexos de unión.<sup>620</sup>

Como ya indicáramos en nuestras publicaciones anteriores,<sup>621</sup> esta piedad centrada en la cristología es el hilo conductor que nos lleva desde el medioevo hasta la modernidad. Se van reciclando y reutilizando los mismos conceptos con pequeñas variaciones dependiendo de la intención del clérigo o reformador que la utilice. Así mismo, el arte no estuvo exento de esta repercusión. Si bien dedicaremos un capítulo entero a esta pintura de devoción, quisiéramos introducir unas palabras de Falomir Faus que recogen muy bien cuál fue el influjo de la *Devotio moderna* en la pintura valenciana:

“La pintura valenciana de finales del siglo XV está repleta, como no lo estuvo nunca antes ni lo estará después, de imagen de Cristo azotado a la columna, como ‘Varón de Dolores’, reconfortado por ángeles, o simplemente muerto en el regazo de su madre. Para la Observancia o la *Devotio* éstos eran los asuntos centrales de la vida de Cristo y sobre los que el cristiano debía meditar de forma más detenida. En Cristo tenía el creyente el ejemplo máximo de la renuncia del mundo y del sufrimiento por los demás. ‘Cristo sufrió siempre’, recordaba con rotundidad Tomás de Kempis en su *Imitación de Cristo*, el manual de religiosidad más difundido en el área valenciana.”<sup>622</sup>

---

*Rheno- Flemish mystical tradition and from the Devotio Moderna.*” Ibidem. p. 264. Estas ideas son compartidas por Martín Hernández en: MARTÍN HERNÁNDEZ, F., *Historia de la Iglesia. La Iglesia en la Época Moderna*. Madrid: Ediciones Palabra. 2000. p. 58.

<sup>619</sup> “*Nei suoi Exercitia spiritualia egli appare quale uno dei grandi dottori della vita spirituale, un conoscitore profondo della natura umana e un maestro nel trattare con gli uomini. Il titolo di quest’ultima opera non è originale: exercitia era il nome che i seguaci della devotio moderna davano alle loro sentenze spirituali*” ISERLOH, E., *Riforma e Controriforma*. 1993 [1967] p. 541.

<sup>620</sup> POST, R. R., *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism*. 1968. p. 13.

<sup>621</sup> Vid: FRANCO LLOPIS, B., *La pintura valenciana entre 1550 y 1609: cristología y adoctrinamiento morisco*. 2008. pp. 106-166.

<sup>622</sup> FALOMIR FAUS, M., *Arte en Valencia. 1472- 1522*. 1996. p. 349. Continuará argumentando en su libro todas las características de esta piedad que se dieron en la pintura valenciana del XVI que tienen procedencia medieval: “los elementos apuntados por López Rey como característicos de la *Pietà* de Vicente Maçip, y por ende de la pintura española del Segundo cuarto de siglo XVI, estaban en realidad ya presentes al finalizar la centuria precedente en las artes y las letras valencianas. Y lo mismo podríamos decir de otras cuestiones que aflorarán años después en Trento (como el decoro en el tratamiento de los temas sacros o ese retorno a Cristo como objeto primordial del culto, en detrimento de una santoral plagado de santos de dudosa credibilidad) y que aparecen ya enunciadas en los grandes autores cristológicos de los siglos XIV y XV. Pero tampoco podemos descuidar el influjo de esta nueva religiosidad sobre los aspectos puramente formales de la imaginería religiosa. Para conseguir una mayor identificación del creyente con Cristo, la espiritualidad asociada a la devoción del *Christus Patiens* transformó en una prolija narración lo que hasta entonces habían sido etéreas

Tras este pequeño recorrido realizado sobre los espirituales medievales, tratado sólo como sucinta introducción a las corrientes puramente modernas, habrán comprendido porqué todos los investigadores muestran un interés especial por buscar esta continuidad de ideas para justificar sus teorías referidas a autores posteriores. Tanto que algunos, como Yarza, creen que España “nunca perdió el espíritu medieval en detrimento del Renacimiento, de modo que más que otro país de Europa, se puede decir que se pasó de fines de la Edad Media al Barroco, sin que el Renacimiento cortara las relaciones entre las dos etapas.”<sup>623</sup> Tal vez este razonamiento sea un tanto exagerado, pero lo que no podemos negar es el gran peso que la literatura franciscana y la *Devotio moderna* tuvieron en siglos posteriores.

### 3.3. ERASMISMO Y LUTERANISMO. LA INTEGRACIÓN DE LA REFORMA EN ESPAÑA

Quisiéramos comenzar este epígrafe con una aclaración. Erasmismo y luteranismo, si bien confundidos en el siglo XVI, no son corrientes que tengan un mismo fin. Sabemos que con este título inducimos a pensar en un desarrollo interno y paralelo de ambas en nuestro territorio, y no es así, sino todo lo contrario. Nuestro objetivo es señalar qué características tuvieron cada una de ellas como corrientes no autóctonas en la Península, sino importadas y adaptadas, en mayor o menor medida, a la tradición señalada anteriormente. Por ello, queremos con esta aclaración no llevar a equívocos, la inclusión de ambas en un solo capítulo procede cómo corrientes foráneas, pero, para nada, de un interés de mezclarlas y considerarlas como una única tendencia.

---

metáforas sagradas, añadiendo elementos ajenos a los Evangelios, pero convirtiendo la Pasión de Cristo, en un hecho familiar, casi tangible, pleno de detalladas referencias materiales fácilmente inteligibles para quien meditaba sobre ella. Como ha apuntado uno de sus más reconocidos estudiosos, una espiritualidad como ésta auspiciaba un mayor realismo estilístico, y –añadimos nosotros–, no parece casual que la difusión de la *Devotio Moderna* y del arte flamenco conocieran en la Península Ibérica una misma cronología.” *Ibidem*. p. 351.

<sup>623</sup> YARZA LUACES, J., “Aspectos iconográficos de la pintura de Juan Fernández Navarrete “El Mudo” y relaciones con la Contrarreforma” en *Boletín del seminario de estudios de arte y arqueología*. Tomo XXXVI. Valladolid: Universidad de Valladolid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1970. p. 48.

No atendiendo a las leyes de la lógica, comenzaremos por la que menos influjo tuvo, al menos teóricamente, en nuestro territorio. Nos referimos al luteranismo. Si nos centráramos sólo en las fuentes inquisitoriales consultadas en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, este citado poco interés por la ideología protestante quedaría en entredicho. La primera aparición de un proceso en contra de un luterano es de 1524, más concretamente el caso del mercader alemán micer Blay; aunque si hablamos de “protestantes” autóctonos, el primero correspondería al del agustino Martí Sanchís, del 26 de mayo de 1528.<sup>624</sup> Siendo éste el inicio de la persecución “oficial”, si bien tienden estos procesos a confundir, como se comentó en el párrafo anterior, luteranismo y erasmismo.<sup>625</sup>

Ciertamente, el conocimiento de los dogmas protestantes en nuestro territorio no fue excesivamente exhaustivo,<sup>626</sup> salvo algunos casos concretos, como los núcleos de Valladolid y Sevilla o el de algunos miembros del círculo cortesano que viajó con Carlos V a Flandes y tuvieron encuentros con los judíos de Amberes,<sup>627</sup> no podemos encontrar brotes verdaderamente luteranos, sino de corrientes espirituales afines.

Excepto contados casos, como la figura de Caro Baroja,<sup>628</sup> la mayoría de los investigadores opinan lo expuesto hasta ahora, que la actitud de la corona fue más

<sup>624</sup> GARCÍA CÁRCEL, R., *Herejía y sociedad en el siglo XVI: La Inquisición en Valencia. 1530-1609*. Barcelona: Ediciones Península. 1980. p. 24.

<sup>625</sup> “Será desde 1532, aunque ya antes se observan algunos procesos aislados contra erasmistas iluministas, cuando se produce la gran escalada represiva que arrastrará luteranismo y erasmismo conjuntamente, sin ningún matiz diferencial.” *Ibidem*. p. 23.

<sup>626</sup> González Novalín sintetiza cuáles fueron los planteamientos luteranos conocidos en nuestro territorio. Que se resumen en la negación del primado del romano pontífice, así como del valor de la confesión, que opina que fue un invento de los frailes para torturar las conciencias y subyugar la voluntad de los simples, al mismo tiempo que relega la categoría de superstición los votos, los diezmos y cuanto tenga carácter de expiación por los pecados. También conocían las posiciones innovadoras en relación con la única fuente de revelación (Sagrada Escritura), con el libre examen (al margen del magisterio eclesiástico) y con la eucaristía (rechazo de la misa por su carácter sacrificial), mas parece que no tenían ni idea de la doctrina sobre la justificación por la fe ni de su pretendido fundamento paulino, al menos durante los primeros años de incursión. Vid: GONZÁLEZ NOVALÍN, J. L., “La Inquisición española” en GARCÍA VILLOSLADA, R. (Coord.), *Historia de la Iglesia en España*. Madrid: Biblioteca de Autores cristianos. 1980. Volumen 3. p. 170 y ss. Para ampliar este punto vid: CONGAR, Y. M., *Martin Luther, sa foi, sa réforme*. París: Le Cerf. 1983.

<sup>627</sup> Esta teoría ha sido defendida por W. Thomas en: *La represión del protestantismo en España. 1517- 1648*. Lovaina: Leuven University Press. 2001. p. 37 y ss.

<sup>628</sup> “En efecto, no era necesario, allá en 1515 o 1540, haber leído u oído respecto a las ideas de Lutero, para opinar en aspectos particulares de modo parecido a él; siendo, además, zapatero, cardador o lencero, en Esquivias, Torrelaguna o Huete. Los rumores acerca de los vicios de Roma y el papado

una reacción ante un posible enemigo<sup>629</sup> que el pleno conocimiento del reformador alemán y su “secta”,<sup>630</sup> de ahí que se hable de un Lutero histórico y uno imaginado.<sup>631</sup>

De todos modos, y aunque quede demostrado que el luteranismo no caló hondo en la sociedad valenciana y, los pocos casos, como vimos, fueron reprimidos por la Inquisición; nos atrevemos también a desmitificar una idea que siempre conlleva el estudio del protestantismo, que es el de que su líder estaba en contra del arte y era partidario de su destrucción. Lutero pensaba que la imagen era útil para la predicación, es decir, necesaria como medio, no como fin. Esta teoría que a veces ha sido calificada de ambigua,<sup>632</sup> ha sido estudiada por González Rodríguez o Menozzi,

---

llegaban tan pronto allí como a cualquier parte y las conversaciones sobre tema religioso y moral le pan nuestro de cada día” CARO BAROJA, J., *Las formas complejas de vida religiosa. (Siglos XVI y XVII)*. 1978. p. 210.

<sup>629</sup> “Lutero, pues, no ha estado presente directamente en España por la irradiación de su influjo ni, por consiguiente, con la escisión religiosa que éste provocó allende de nuestras fronteras. Y, sin embargo, ha estado presente de modo indirecto como estímulo que polarizaba toda la capacidad de reacción ante su figura” TELLECHEA IDÍGORAS, J., “Lutero desde España” en *Revista de Occidente*. Número 29. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset. 1953. p. 29.

<sup>630</sup> También Nieto defiende esta postura: “Lutero, Erasmo, u otra cualquiera, no tiene capacidad determinativa en el medio intelectual peninsular heterodoxo u ortodoxo, y por lo tanto el buceo de las fuentes literarias es poco menos que una necesaria futilidad académica de la investigación como disciplina histórica. [...] la mente tiene su propio imán internamente ya la mente consciente o inconscientemente las lleva dentro. Y, además, aun si no las topase como fuentes externas de seguro que llegaría a muy similares resultados, pero más o menos articulados y más o menos conscientes. Las fuentes externas pueden prestar valor intelectual articulativo y hasta creativo, pero no originativo. El origen se lleva dentro como deseo más o menos consciente de realización.” NIETO, J. C., *El renacimiento y la otra España. Visión cultural socioespiritual*. Ginebra: Droz. 1997. p. 159. Y, por citar un último ejemplo, Orellana opina que: Durante el reinado de Carlos V es casi imposible hablar de luteranismo en España. Se puede hablar únicamente de la llegada de obras de Lutero o de libros luteranos a la Península. Se puede afirmar, también, que los miembros de la corte de Carlos V que asistieron a la Dieta de Worms de 1521 conocieron sus doctrinas. Pero difundirse la doctrina del luteranismo en Castilla era impensable, ya que Adriano de Utrech, inquisidor general desde 1516 y, luego, desde 1522 Romano Pontífice con el nombre de Adriano VI, ya conocía desde hacía años la censura que la Universidad de Lovaina había emitido de las doctrinas luteranas.” ORELLANA UNZUÉ, J. L., “La cultura religiosa y la revolución de las ideas” en *Historia de España. La cultura del Renacimiento*. Tomo 21. Madrid: Espasa Calpe. p. 183.

<sup>631</sup> “La figura de Lutero no acaba de perfilarse en sus contornos históricos a pesar de la inabarcable bibliografía producida por los luterólogos. La razón es sencilla: uno fue el Lutero real, el histórico, y otro el creado por apologetas y denostadores que nunca le faltaron a quien no tardó en convertirse en el símbolo de posiciones cordialmente enfrentadas, que se encargaron de transfigurarle a tenor de simpatías y veneraciones o de antipatías y de odios, inevitables en tiempos de intolerancia.” EGIDO LÓPEZ, T., *Las claves de la Reforma y la Contrarreforma*. 1991. p. 21.

<sup>632</sup> “Quando parla specificamente dell’arte Lutero ha posizioni molto più sfumate, non senza ambiguità, e tali da generare molti malintesi. Egli condanna senza dubbio gli eccessi, sia la venerazione delle immagini che le spese immodiche dei papi. La linea di principio non è completamente negativa. In un commento a S. Paolo del 1515- 1516 aveva sostenuto che ‘l’edificare ed ornare le chiese, il cantare, [l’uso degli] organi, la decorazione degli altari, i calici, le immagini e tutto il resto che ora abbiamo nelle chiese...queste cose sono ombre e segni cose puerili’, ma non per

entre otros, aportándonos toda una serie de textos en los que Lutero va expresando su apoyo en la catequesis.<sup>633</sup> De hecho, como señaló Belting, la imagen no llega a desaparecer en el mundo protestante, aunque las iglesias se desornamenten, gran parte de la población seguía siendo devota de las mismas y les rendía culto en sus hogares.<sup>634</sup>

Partiendo de esta idea podemos justificar porqué en nuestro territorio, como ya se señaló en el capítulo de las fuentes, no encontramos grandes ejemplos de iconoclastia realizadas *ex profeso*, salvo casos aislados como un francés que destruyó el Sagrario para profanar una ostia.<sup>635</sup>

---

*questo dobbiamo distruggerle.*” SCAVIZZI, G., *Arte e architettura sacra. Cronache e documenti sulla controversia tra riformati e cattolici (1500- 1550)*. Roma: Casa del libro editrice. 1981. P. 47.

<sup>633</sup> A continuación les adjuntamos alguno de los fragmentos extractado de la obra de González Rodríguez: “Dios ha querido que sean libres los hombres [...] porque uno ha destruido y quemado las imágenes (y destrozado el crucifijo), ¿todos tenemos que quemarlas? No tanto, queridos hermanos... Nosotros podemos hacer imágenes y retenerlas más no adorarlas. Y, si alguien las adora, entonces sí podemos destruirlas y abolirlas ...más no es forma tumultuosa y violenta, sino por orden de la autoridad [...] Según el evangelio, digo y declaro que nadie está obligado a destruir con violencia las imágenes de Dios. [...] enseñando e iluminando las conciencias que es idolatría adorarlas o confiar en ellas, porque uno debe fiarse sólo en Cristo. [...] Sino es pecado, sino que es bueno tener la imagen de Cristo en el corazón, ¿por qué será pecado tenerlo ante los ojos?” GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, P. J., “Los reformadores del siglo XVI y el arte” en *Goya*. Número 191. Madrid: Fundación Lázara Galdiano. 1986. pp. 266-268. Menozzi, por su parte, nos transcribe un fragmento de un sermón del 11 de marzo de 1552 de Lutero sobre el tema: “*Un tempo si sollevò una grande questione tra un imperatore [Leone III] e un Papa [Gregorio II]. L'imperatore voleva abolire le immagini, il papa diceva che erano necessarie; e alla fine questo conflitto si è risolto in un grande spargimento di sangue. Tuttavia l'uno e l'altro hanno commesso lo stesso errore: hanno fatto un obbligo di quel che Dio ha lasciato libero. Caro amico, non porre il tuo giudizio personale al di sopra dell'alta maestà divina. Se Dios avesse voluto in questa materia introdurre comandamenti o divieti, avrebbe potuto farlo. Ma poiché ha lasciato la cosa libera, perché hai l'audacia di farne un comandamento o un divieto, contro la libertà di Dio.*” MENOZZI, D., *La chiesa e le immagini. I testi fondamentali sulle arti figurative dalle origini ai nostri giorni*. Milano: Edizioni San Paolo. 1995. pp. 176-178.

<sup>634</sup> “*The empty walls of the Reformed churches were visible [...] They symbolized a purified, desensualized religion that now puts its trust in the word. But the crowded walls of picture cabinets in private houses, which did not interest Luther, testified to the presence of painting, of which key works (of genres and artists) were then being collected. The resulting collections were unaffected by the verdict against images in churches. Images, which had lost their function in the church, took on a new role in representing art.*” BELTING, H., *Likeness and Presence. A History of the Image before the Era of Art*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press. 1994. (Edición original en alemán de 1990) p. 458.

<sup>635</sup> “*Un home frances lo qual estava casat ací en Alcoy cegam lo dimoni entra en la esglesia principal del poble, y de dia poch abans dela oratio del vespre entra en la dita esglesia y rompen violenment lo sagrari roba tot lo qual estava de dins, y també lo sant sacrament que estava en una caxeta de argent, y portam lo sen a la casa amago ab totes les altres peces de artem en un estable soterrat en certa part del estable, sumint primer les foses les formes que eren al peu de quaranta.*” Carta de Onofre Jordá a Mirón, del 15 de mayo de 1568, en *Epist. Hisp. 108. Epistolae Hispaniae*. 1568. (ARSI)

Aún así, sí que hemos constatado como una de las acusaciones que se repetían en todos los procesos luteranos era el del culto a las imágenes, lo que nos demuestra el importante valor que tuvieron estas para los miembros de la sociedad eclesiástica del Quinientos. Por citar un ejemplo, en el proceso contra Roberto Lonis, se incide en cómo éste se pregunta “para que seran las ymágenes en la iglesia y que no se va de adorar sino solo a Dios.”<sup>636</sup>

Muchas veces, estos comentarios vienen unidos a la descripción de las esculturas como “ymágenes de fusta” o de piedra a las que no se debe rendir culto<sup>637</sup> ya que eran ídolos.<sup>638</sup> En otros casos, un gesto de falta de devoción como el de orar ante una pintura es suficiente para condenar su actitud y tildarlo de protestante: “Se fue con toda la dicha companyia a la yglesia de San Jorge donde este y el dicho don Miguel y los dichos del mestre entraron dentro de la yglesia y el dicho don Miguel entrando se puso a mirar unas pinturas de una acostamiento de nuestro señor Jesucristo donde ny se arrodillo ni rezo [...] y el dicho don Miguel viendo que tardaban en fazer oracion les dijo se levantasen porque no se debia fazer oracion a los santos y que no se hallava sino un solo dios.”<sup>639</sup> De actitudes como esta parten

---

<sup>636</sup> Inquisición. Legajo 530. Número 19. Proceso contra Roberto Lonis. 1568. (AHN) No es éste el único caso, encontramos comentarios similares al respecto en otros procesos, por citar algún otro: “y otras como de las ymágenes que no se avian de reverenciar ni venerar y de los sanctos que no se avia de rogar sino a dios solo” Inquisición. Legajo 531. Número 1. Proceso contra Bernardo del As. 1562. (AHN) Por citar un último ejemplo: “es a saber que solo Dios se avian de confesar y no al sacerdote y que las ymágenes no se avian de reverenciar ni adorar.” Inquisición. Legajo 531. Número 25. Proceso contra Pedro Sobrin. 1568. (AHN)

<sup>637</sup> “Eran ymágenes de los santos que eran de fusta y que no tenian poder ni se havian de adorar sino solo Dios nuestro Señor.” Inquisición. Legajo 531. Número 13. Proceso contra Josepe Petripolli. 1568. (AHN) En otro proceso podemos leer: “no iba a adorar las ymágenes que eran de madera y tampoco [...] el santissimo sacramento [...] esta parte a pecado en dezir que las imágenes de los santos no se an de venerar porque son un poco de piedra con palo y que agora conoce que va errado y se quiere apartar dello.” Inquisición. Legajo 530. Primera caja. Número 7. Proceso contra Juan Carol. 1543. (AHN)

<sup>638</sup> En el proceso a Matheo Alari podemos leer: “Que las ymágenes de los templos heran ydolos y hera falso dezir que hazian milagros” Inquisición. Libro 937. Relación de causas de fe desde el año 1587 hasta el año de 1595. fol. 43. (AHN)

<sup>639</sup> Esta acusación se repite varias veces durante el proceso. Inquisición. Legajo 530. Número 9. Proceso contra Miguel Centellas. 1567-1570. (AHN) Un hecho similar, podemos encontrar también en el caso de Bernat Sipiera: “Tambien dixo que no havia de haver ymágenes [...] Item tambien dize que no havia de haver ymágenes y arrodillandose la dicha cierta persona y la otra en forma aazer oracion a una ymagen de hun crucifixio el dicho Bernat Sipiera se rehia diziendo que adoravan el ydolo y qua eran ignorantes que yban mal encaminados” Inquisición. Legajo 531. Número 23. Proceso contra Bernat Sipiera. 1563. (AHN)

aquellos comentarios pseudoprotésantes de tildar a los católicos valencianos de papistas e idólatras.<sup>640</sup>

A pesar de todo el elenco de comentarios citados y comparándolo con otros ámbitos geográficos, creemos que se trata de un protestantismo epidérmico, se basa más en datos aislados que en un *corpus* completo, todo lo contrario de lo que se puede decir con respecto al segundo factor del binomio citado: el erasmismo.

Como se ha señalado, durante bastante tiempo se identificó erasmismo y luteranismo como una misma herejía. Este error, que se dio en los siglos XVI y XVII se mantuvo hasta bien entrado el XX, como demuestran las palabras de advertencia de Américo Castro a Bataillon en su prólogo a las obras de Erasmo.<sup>641</sup> Una de las razones que podría haber ocasionado esta confusión es la cierta ambigüedad de las teorías erasmistas en algunos aspectos,<sup>642</sup> o el haberse situado en medio de dos polos opuestos: protestantismo y papismo.<sup>643</sup> Él mismo era consciente del peligro de

---

<sup>640</sup> El proceso de Jaime de la Zo se fundamenta, entre otros aspectos, en haber dicho que las “ymágenes que no se avian de venerar llamando a los españoles ydolatras y papistas” Inquisición. Legajo 531. Número 4. Proceso contra Jaime de la Zo. 1579. (AHN)

<sup>641</sup> “Usted comprenderá el disgusto particular que me produce el tener que hablar de estas cosas. En su prólogo (para mi gusto, tan excelente que nada que corregir he observado en él) usted se expresa con el mismo desenfado que lo haría yo o cualquiera que no escribiese en un Centro que es dependencia de un gobierno de dictadura y de clericalismo; de un gobierno que ha castigado a un catedrático por hablar en público de la limitación de la natalidad.” BATAILLON, M., *Erasmus y el erasmismo*. Barcelona: Editorial Crítica. 1977. p. 362.

<sup>642</sup> “Erasmus no aborda los temas teológicos de modo directo, sistemático, exhaustivo, sino incidental, en frases sueltas y separadas. De ahí la falta de perfil, la ambigüedad, incluso el escepticismo, donde lo permitan la autoridad inviolable de la Sagrada Escritura o los decretos de la Iglesia. Le desagradan las formulaciones dogmáticas que a veces emparenta con las cuestiones agudas y sutiles de la escolástica.” ANDRÉS, M., *La teología española en el siglo XVI*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1977. p. 275.

<sup>643</sup> “El anhelo de Lutero por ganarlo para su causa, las presiones papistas para que sin ambigüedades se pronunciara por la vieja ortodoxia, fueron la causa principal de la desfiguración de Erasmo, condenado al fuego eterno por el reformador, anatémizado por amplios sectores católicos e identificado en su percepción como el más señero preparador y alentador de la ruptura de la Cristiandad.” EGIDO, T., “Las relaciones de Lutero y Erasmo en el marco de la Reforma” en *Erasmus en España*. Catálogo de la Exposición celebrada en las Escuelas Menores de la Universidad de Salamanca del 26 de septiembre de 2002 al 6 de Enero de 2003. Comisariada por Palma Martínez Burgos García y dirigida por Fernando Checa. Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior. 2002. p. 42. Esta afirmación es compartida por Bataillon: “En España, tuvo un desarrollo tan espectacular como para obligar a darle un nombre y a reconocerle un lugar no desdeñable en la vida espiritual del país, el desarrollo de esta influencia en el tiempo obliga a matizar además cronológicamente la noción de erasmismo y quizás incluso a ver desdibujarse alguna de las líneas que daban su relieve original al pensamiento religioso de Erasmo en sus manifiestos más famosos [...] Erasmo y sus discípulos se vieron situados después de la rebelión de Lutero en citación incómoda, debido a que: el pensamiento religioso de Erasmo, denunciado, desde el *Elogio de la Locura*, como destructor de las tradiciones y de las disciplinas más respetables de la iglesia católica, se vio

navegar entre dos aguas. De hecho, Erasmo se negó a ser el abanderado o incluso el denominador de una secta o de una facción de *erasmistas*. Reacio al espíritu inquisitorial y al cariz que tomaban los acontecimientos, decidió trasladarse de Lovaina a Basilea en 1521, por su gran voluntad de no dejarse incorporar a una empresa de definición y de represión de la herejía luterana.

De esta tendencia inicial de pensamiento, basada en un acercamiento cauteloso a la figura del humanista de los Países Bajos, hemos pasado a una postura opuesta. Un claro ejemplo serían las palabras de Asensio: “Para nosotros el erasmismo brilla como un faro entre luces menores. El derrotero de la historia, en su ineludible simplificación, no marca las tierras anegadas sino las cimas que afloran como punto de mira. El erasmismo, por sus claridades intelectuales, por su dignidad literaria y su riqueza de referencias internacionales, simboliza y representa para nosotros una hora de la historia.”<sup>644</sup> Fruto de este interés, en los últimos 50 años han salido a la luz numerosas obras que han ido desmenuzando sus escritos.<sup>645</sup> Todas

---

inmediatamente confundido de un modo sistemático con las herejías de Lutero, y considerado por un ejército de teólogos y de religiosos más católicos que el papa, como un luteranismo en estado puro o como un superluteranismo; a pesar de ello, Erasmo, enfrentándose a todos, mantuvo más que nunca su pretensión de ser tratado como hijo ortodoxo de la iglesia, y buscó más que nunca la protección de las más altas autoridades [...] los inquisidores combaten a erasmistas más o menos notorios acusándoles de luteranismo o de iluminismo, los dos errores condenados más actuales y más inquietantes.” BATAILLON, M., *Erasmo y el erasmismo*. 1977. pp. 150-152.

<sup>644</sup> ASENSIO, E., “El erasmismo y las corrientes espirituales afines” en *Revista de Filología Española*. Número 36. Madrid: CSIC. 1952. p. 99.

<sup>645</sup> Por citar las más significativas: BATAILLON, M., *Erasmo y el erasmismo*. 1977. Del mismo autor: *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica. 1950 (Edición traducida y ampliada de la primera en francés, datada en 1937), BORGHI, L., *Umanesimo e concezione religiosa in Erasmo di Rotterdam*. Florencia: Sansoni. 1935. CORDERO DE CIRIA, E., “Las artes plásticas en Erasmo y el erasmismo español” en *Boletín del Museo del Instituto Camón Aznar*. Número 89. Zaragoza: Instituto Camón Aznar. 2002. *Erasmo en España*. Catálogo de la Exposición celebrada en las Escuelas Menores de la Universidad de Salamanca del 26 de septiembre de 2002 al 6 de Enero de 2003. Comisariada por Palma Martínez Burgos García y dirigida por Fernando Checa. Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior. 2002. FEBVRE, L., *Erasmo, la Contrarreforma y el espíritu moderno*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca. 1957. PEÑA DÍAZ, M., “Erasmo en las librerías y las bibliotecas privadas barcelonesas del siglo XVI” en *Analecta Sacra Tarraconensia*. Volumen 67/2. Barcelona: Fundación Balmesiana. 1994. PERELLADA CASAS, J., “Un momento de la influencia de Erasmo en España: la traducción del *Enchiridion Militis Christiani*” en *Anthropos*. Números 106-107. Madrid: Proyecto A Ediciones. 1990. RAUSELL GUILLOT, H., “La huella de Erasmo de Róterdam en un discurso valenciano del Quinientos” en *Estudis. Revista de Historia Moderna*. Número 25. Valencia: Universidad de Valencia. 1999. De la misma autora: *Letras y fe. Erasmo en la Valencia del Renacimiento*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim. Diputació de Valencia. 2001. VIGO GUTIÉRREZ, A., “La teología moral y la vida cristiana en el *Enchiridion Militis Christiani* de Erasmo de Róterdam” en *Burgense. Collectanea Scientifica*. Número 44/2. Burgos: Facultades de

ellas partieron de la importancia que tuvo la publicación del *Enchiridion*<sup>646</sup> y *La Educación del Príncipe Cristiano*,<sup>647</sup> dedicada esta última a la tarea de educación del Emperador en la doctrina cristiana; mostrándolo como un catalizador del pensamiento espiritual, un estandarte de las reformas religiosas, cuyas huellas pueden registrarse hasta principios del siguiente siglo, mucho después de que sus libros fueran prohibidos en España.

El éxito de las ideas erasmistas en nuestro territorio dependió, en gran medida, del substrato espiritual existente y de las ansias renovadoras que se vivían en

---

teología del norte de España. 2003. GARCÍA MARTÍNEZ, S., “El erasmismo en la Corona de Aragón en el siglo XVI” en *Erasmus in Hispania, Vives in Belgio. Acta Colloquii Brugensis. 23 al 26 Septiembre de 1985*. Lovaina: Edición de J. IJsewijn y A. Losada, In Aedibus Peeters. 1986. GIESE, R., “Erasmus and the Fine Arts” en *The Journal of Modern History*. Volumen 7. Número 3. Chicago: University of Chicago Press. 1935. OLIN, J. C., *Erasmus, Utopia and the Jesuits. Essays on the Outreach of Humanism*. Nueva York: Fordham University Press. 1994. PANOFSKY, E., “Erasmus and the visual arts” en *The Journal of the Warburg Institute*. Volumen XXXII. Londres: Warburg Institute. 1969.

<sup>646</sup> Recordemos que este libro fue objeto de culto en España, como demuestran las palabras de Bataillon en la introducción de la edición española del mismo: “Si bien no cabe en la historia del *Enchiridion* en España todo el desarrollo del erasmismo español, también es cierto que, al seguir la trayectoria del libro en la conciencia religiosa de España, se esboza forzosamente la curva del movimiento erasmista desde su irrupción en amplias esferas hasta su definitivo aplastamiento [...] Los españoles veneraban en Erasmo no al humanista en el sentido que hoy damos a la palabra, sino al intérprete de aquel cristianismo más esencial e interior que se apoderaba de las conciencias a manera de iluminación: al comentarista del mensaje divino.” ERASMO DE ROTTERDAM., *El Enchiridion o Manual del Caballero Cristiano*. Edición de Dámaso Alonso y prólogo de M. Bataillon. Madrid: CSIC. 1971. pp. 15-17. Fue traducida por Alfonso Fernández de Madrid, arcediano de Alcor. Este trabajo debió finalizarse a principios de 1525, pues en febrero de dicho año el mismo Erasmo informó a su amigo Juan Susquet que su *Enchiridion* ya hablaba ‘francés, alemán, español y toscano’, y lo repitió más tarde, el 15 de junio a Noel Beda. Sin embargo, esta obra no vio la luz hasta el año siguiente en dos ediciones simultáneas, ambas salidas de las prensas alcalaínas del logroñés: una primera (perdida) publicada antes del verano de 1526, y otra segunda, que debió de estar en la calle a comienzos de septiembre. Pero no es una traducción exacta, sino que elimina todo aquello que podría ser peligroso o conflictivo, porque: “Al fin y al cabo lo importante era crear un ejército de militantes cristianos que modificasen su conducta a fin de mejorar su forma de vida.” SANZ HERMIDA, J., “La imprenta y la difusión de la espiritualidad erasmista” en *Erasmus en España*. 2002. pp.128-139. Pronto esta obra se convirtió en un *best-seller* europeo, por lo que quisiera señalar que no sólo en España tuvo una traducción temprana, sino que encontramos otras en las más importantes lenguas europeas: al inglés en 1518, al checo en 1519, al alemán en 1520, al holandés en 1523, al francés en 1525, y al italiano en 1530. Una muestra más de su triunfo son las palabras de M. Andrés: “El deslumbramiento que produjo, incrementado por la deserasmización fundamental del *Enchiridion del caballero cristiano*, hecha por su traductor, el Arcediano del Alcor, fue breve –apenas duró diez años–, pero tan intenso, que su recuerdo, entremezclado con otros contenidos y bellos decires, permaneció durante muchos años con extraordinaria viveza en nuestra sociedad. Aún hoy día, con matices y fines muy diversos, es evocado como una alusión perdida de catolicismo reformado.” ANDRÉS, M., *La teología española en el siglo XVI*. 1977. p. 642.

<sup>647</sup> La edición utilizada para realizar este estudio ha sido la siguiente: ERASMO DE ROTTERDAM, *Educación del príncipe cristiano. Querrela de la Paz*. Barcelona: Ediciones Orbis. 1964.

España. Como señala León Navarro,<sup>648</sup> Erasmo no fue ni el iniciador de la religiosidad interior, ni del cristianismo evangélico ni de la edición en lengua vernácula; sino el continuador y propulsor de las mismas.

Es cierto que se ha remarcado con insistencia la intención del rotterdamo de realizar una reforma desde dentro sin rupturas ni cismas, tratándose de ganar el favor de los príncipes, reyes o papas.<sup>649</sup> Éste talante reformador desde el propio seno de la institución fue iniciado en nuestro país bastantes años antes. El propio Llull ya lo hizo. En sus escritos criticó, por ejemplo, la simonía y opulencia secular de la corte pontificia, yendo más allá de una reflexión sobre la moral o dogmática. Se remontó a una edad de oro papal del obispo de Roma cuya asunción del modelo del Imperio Romano marcó la transición a un papado no alabado.

Sus planteamientos fueron compartidos también por el Arcipreste de Hita (Hita, ¿1283?-¿1350?). En ambos casos, como afirma Nieto, la crítica al Papa no es meramente una cuestión de corrupción moral o política, sino que está perfilada por una visión doctrinal que si fuese abiertamente expresada y articulada, se transformaría en una peligrosa herejía capaz de quebrar la armonía del cristianismo medieval en la cúspide del cual se asentaba el papa como cabeza suprema de toda jerarquía eclesial. De ahí que el autor citado se encargue de unir la tradición del Arcipreste con la heterodoxia española y las reformas protestante y erasmista.<sup>650</sup>

Esta corriente de búsqueda de crítica y mejora interna, sin cisma, fue continuada por el Cardenal Cisneros.<sup>651</sup> Su talante reformador se basó,

<sup>648</sup> LEÓN NAVARRO, V., *Luis de Granada y la tradición erasmista en Valencia. El siglo XVIII*. Alicante: Instituto de Estudios Juan Gil- Albert. Diputación Provincial. 1986. p. 16.

<sup>649</sup> FEBVRE, L., *Erasmo, la Contrarreforma y el espíritu moderno*. 1957. pp. 94-95.

<sup>650</sup> NIETO, J. C., *El Renacimiento y la otra España. Visión cultural socioespiritual*. Ginebra: Droz. 1997. pp. 32-62.

<sup>651</sup> Francisco Ximénez de Cisneros nació en Torrelaguna (Madrid). Realizó sus estudios en Roa, en el Estudio Viejo de Alcalá y en la Universidad de Salamanca, donde obtuvo el título de bachiller en derecho. En 1492 fue nombrado confesor de la reina Isabel y en 1495 fue elegido arzobispo de Toledo, cargo que aceptó después de grandes vacilaciones. Es entonces cuando comienza a elaborar su amplio plan de reforma. A la muerte de Isabel la Católica siguió apoyando al regente, don Fernando. En mayo de 1507 recibió el capelo cardenalicio y un mes después se lo encomendó la dirección de la Inquisición. Al morir el rey Fernando dejaba en manos de Cisneros la regencia. A pesar de los graves problemas políticos que planteaba la política interior y exterior del reino,

principalmente, en un reavivamiento de la piedad medieval por medio de traducciones al romance castellano de obras seleccionadas para tal propósito y en una reforma administrativa e institucional de conventos, monasterios, y los episcopados. Todo ello siempre bajo la sumisión papal.<sup>652</sup> El anteriormente citado Nieto, en sus escritos, exagera la importancia de este reformador al afirmar que: “Cisneros plantó las semillas y abonó el suelo [...] el Concilio de Trento, pues, no reconcilió sino que cristalizó la Reforma Católica iniciada por Cisneros en una Contrarreforma.”<sup>653</sup>

Ciertamente el papel del Cardenal fue importante, suponiendo el inicio de esas pre-reformas de las que hablábamos en el capítulo precedente; pero aún así no creemos que fuera más que un peldaño en todo el proceso.<sup>654</sup> De todas maneras, su figura es clave para entender el acercamiento de Erasmo a España. Él lo llamó para

---

Francisco Jiménez de Cisneros no dejó de fomentar la cultura y de alentar el movimiento reformista. En 1517 murió en Roa, cuando se dirigía a recibir al nuevo rey, Carlos I.

<sup>652</sup> Cárcel Ortí resumiría así su programa reformador: “La aportación española a la reforma católica puede sintetizarse en estos puntos: devoción al papa, sumisión a la jurisdicción pontificia a pesar de ciertos brotes anticurialistas, superación del conciliarismo, reforma de la Iglesia, cristianización del humanismo y evangelización americana. La reforma de la Iglesia española en sí misma fue radical, eficaz, completa y fecunda y, al mismo tiempo, la aportación más decisiva a la cristiandad, por encima de los otros movimientos espontáneos.” CÁRCEL ORTÍ, V., *Breve historia de la Iglesia en España*. Barcelona: Plantea- Testimonio. 2003. p. 158.

<sup>653</sup> NIETO, J. C., *El Renacimiento y la otra España. Visión cultural socioespiritual*. 1997. pp. 84-130. Aunque expuesto de un modo menos triunfalista, sus palabras concuerdan con las de Olin: “*Erasmus is usually cited as the leader and exemplar of this European-wide humanist reform movement. There is no need to challenge his pre-eminence in this regard, but it should be pointed out that just as Erasmus was not the first to move in this instances and in many diverse ways. Not a fez of the documents in this direction, so humanism’s influence on reform can be observed in many other instances and in many diverse ways. [...] its spectrum is vast indeed, and Protestant reform as well as Catholic reform comes within its range. There is, however, a striking example which we have not otherwise recorded of actual reform within the Church in the early sixteenth century closely associated with the expansion of humanism. This is the undertaking and achievement of the great Cardinal of Spain, Francisco Ximenes de Cisneros (1436- 1517). From 1495 on, this remarkable man, the most important figure perhaps in the reign of Ferdinand and Isabella, held the primatial see of Toledo. From that post and in close cooperation with the Catholic monarchs he pursued the task of reforming the Spanish Church and restoring its discipline and spiritual zeal.*” OLIN, J. C., *Catholic Reform: from Cardinal Ximenes to the Council of Trent. 1495- 1563*. Nueva York: Fordham University Press. 1990

<sup>654</sup> Para un estudio completo de la figura de Cisneros como reformador vid: GARCÍA ORO, J., *La reforma de los religiosos españoles en tiempos de los Reyes Católicos*. Valladolid: Instituto «Isabel la Católica» de Historia Eclesiástica. 1969. Del mismo autor: *Cisneros y la reforma del clero español en tiempos de los Reyes Católicos*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Jerónimo Zurita. 1971. También de García Oro: *El Cardenal Cisneros: vida y empresas*. 2 volúmenes. Madrid: La Editorial Católica. 1992-1993. OLIN, J. C., *Catholic Reform: from Cardinal Ximenes to the Council of Trent. 1495- 1563*. 1990. SAINZ RODRIGUEZ, P., *La siembra mística del cardenal Cisneros y las reformas de la Iglesia*. Madrid: Real Academia Española. 1979.

participar en el proyecto de la *Biblia Políglota* de la Universidad de Alcalá,<sup>655</sup> y, a pesar de que no pisara nuestro territorio en toda su vida debido a su temor al marranismo (ya inexistente) fue un conducto de entrada de su ideología.<sup>656</sup>

Pero no fue sólo esta necesidad de reforma o cambio la que hizo que sus ideas calaran en España. Como ya se citó, otros factores influyeron. Las teorías erasmistas presentaban una visión de Cristo como principio unificador accesible a todo cristiano, un modelo arquetípico de perfección. Es decir, el Salvador es un ejemplo a seguir y a amar, el camino más seguro para conseguir la felicidad. Es él el que debe centrar nuestras plegarias, el eje de nuestra piedad interior. Nuestro Caballero guerrero que lucha por nosotros y que nos invita a entrar en dicha batalla contra el mal que nos acecha.<sup>657</sup> De estas palabras, además de lo expuesto en el capítulo anterior se desprende el paralelismo que podemos encontrar con la *Devotio moderna* y esa piedad interior. Es decir, si Erasmo triunfó en nuestro territorio fue

---

<sup>655</sup> Aunque habitualmente se ha venido considerando éste el primer intento de Biblia en lengua vernácula hispánica, Hauf se retrotrae a la Edad Media para conocer tentativas anteriores, como la de Arnau de Vilanova o la de Bonifacio Ferrer de 1478 destruida por la Inquisición. Vid: HAUF VALLS, A., “La espiritualidad valenciana en los albores de la Edad Moderna.” 1994. pp. 490-493.

<sup>656</sup> Bataillon en su estudio sobre Erasmo va marcando los diversos paralelismos entre ambos eclesiásticos: “Ya en 1516 no faltaba quien pregonase en Palencia la gloria de Erasmo: de allí salió la idea, sugerida luego al Cardenal Cisneros por la pluma del Abad de Husillos, de que convenía llamarlo a Alcalá [...] para ultimar la preparación de la *Biblia políglota* [...] Caía la semilla del *Enchiridion* en terreno muy preparado. En torno a Cisneros se había desarrollado, durante más de veinte años, un movimiento de vuelta a las fuentes del primitivo cristianismo, culminando esta tendencia en la fundación de la Universidad de Alcalá [...] ambos parten del clero, se trataba de reformar internamente la iglesia, sin cisma y sin revolución litúrgica, mediante una disciplina impuesta en Concilio general y una enseñanza de lo esencial cristiano que modificase profundamente a los clérigos y al pueblo.” BATAILLON, M. “Prólogo” en ERASMO DE ROTTERDAM., *El Enchiridion o Manual del Caballero Cristiano*. 1971. pp. 21-24.

<sup>657</sup> A pesar de que el tema sobre la figura de Cristo como Caballero que lucha contra la herejía ya la hemos tratado en otras publicaciones nuestras [Vid: “El Miles Christi: entre protestantismo y catolicismo en la Europa Moderna” en Europa: historia, imagen y mito. *Actas del I Congreso internacional y V Coloquio del Grupo internacional de investigación “Potestas”*. Castellón: Publicacions de la Universitat Jaume I. 2008.] quisiéramos incluir aquí uno de los fragmentos de su obra que lo ejemplifica a la perfección: “Con vosotros me encaro, oh! Príncipes!, de cuyo querer dependen en gran parte los negocios de los mortales; que mezclados con estos mismos mortales lleváis la imagen del Príncipe Cristo: reconocido la voz de vuestro Rey, que os llama a la paz, y pensad que el mundo todo, cansado de males tan prolijos, os eleva la misma petición [...] Por lo que a los príncipes atañe, más a gusto será su reinado, si mandan a vasallos religiosos y felices, reinando más con las leyes que con las armas, mayor y más verdadera será la dignidad de los próceres, para los sacerdotes será más tranquilo su ministerio; para el pueblo más abundosa la quietud y la abundancia más quieta y el nombre de Cristo más temeroso para los enemigos de la cruz.” ERASMO DE ROTTERDAM, *Educación del príncipe cristiano. Querella de la Paz*. Barcelona: Ediciones Orbis. 1964. (La primera edición fue de 1516 bajo el nombre de *Institutio Principis Christiani*) pp. 140-142.

por ese caldo de cultivo que latía en la sociedad hispánica,<sup>658</sup> de ahí que hayamos querido comenzar el recorrido en los albores del pensamiento medieval para entender cómo esto pudo repercutir en la aceptación de las teorías del rotterdamo en España.

En cuanto a las etapas en las que se fue desarrollando el erasmismo en Valencia, tenemos dos teorías. Autores como García Martínez opinan que deberíamos hablar de tres. La primera, de mayor densidad ideológica coincidiría con los años 1528 y 1535, con la publicación de las dos grandes obras citadas con anterioridad y la acción difusora de traductores del mismo, entre los que podríamos destacar al ya citado Bernardo Pérez de Chinchón.<sup>659</sup> La segunda de ellas tendría lugar más allá del 1543, concluyendo con la inclusión de las obras del rotterdamo en el índice de Valdés. La última coincidiría con su ocaso, a partir de 1559 cuando sus

---

<sup>658</sup> En esta línea: García Mateo opina que: “Erasmus representa en sí mismo un programa de vida cristiana que enlaza plenamente con los tiempos modernos, aunque sus orígenes tienen raíces medievales en los Hermanos de la Vida Común y en la Devotio moderna, que ya proponía una reforma de la vida cristiana partiendo de la oración mental, de la interiorización de la fe como reacción a un cristianismo demasiado preocupado por la veneración de las reliquias, las grandes ceremonias, las procesiones y otras devociones externas, así como ante una teología centrada en la especulación escolástica y en las disputas teológicas sin apenas relación con la palabra de Dios, la espiritualidad y la mística. La interiorización de la fe en la que Erasmo fue introducido desde la Devotio Moderna, fue profundizada y ampliada desde el humanismo.” GARCÍA MATEO, R., “Loyola y el luteranismo. ¿Contrarreformista o reformista?” en *Estudios eclesiásticos*. Número 321. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas. 2007. pp. 315-315. Lo mismo opina Rausell Guillot: “Otro rasgo de los que caracterizan la religiosidad de todo erasmista es el cristocentrismo. Sus orígenes se encuentran de nuevo en la Devotio Moderna tanto a nivel teórico (por la meditación sobre la vida y pasión de Cristo) como práctico (por la imitación de Cristo en la vida diaria) y llevan a los humanistas cristianos a otorgar un lugar de privilegio al Mesías [...] así, Cristo se convierte en el principio unificador accesible a todo cristiano, el modelo arquetípico de la perfección. Lo que plantea el pensamiento religioso erasmista es la posibilidad de amar, imitándolo y no sólo admirarlo en su inaccesibilidad.” RAUSELL GUILLOT, H., *Letras y fe. Erasmo en la Valencia del Renacimiento*. 2001. p. 164. O también, para finalizar, Cárcel Ortí: “Pero el impulso mayor a la renovación eclesiástica y espiritual fue dado por las nuevas corrientes filosóficas, científicas, artísticas y religiosas, que llegaron a Valencia desde la Europa central promovidas por el movimiento erasmista, inspirado en el humanismo cristiano de Desiderio Erasmo de Róterdam. Recogiendo la mejor herencia de la *Devotio Moderna* y los valores positivos del humanismo. [...] sin embargo, el erasmismo tuvo muchas limitaciones porque se movió siempre en un mundo abstracto y presentó un cristianismo pobre, frío, poco dogmático y poco místico, demasiado ético y moral.” CÁRCEL ORTÍ, V., *Historia de la Iglesia en Valencia*. Valencia: Arzobispado de Valencia. 1986. Primer volumen. p. 117.

<sup>659</sup> Curioso y único es el hecho de relacionar a Chinchón y sus traducciones erasmistas con las aspiraciones de convertir a los moriscos que desde Gandía se llevaron a cabo. Ésto fue defendido por Villacañas en recientes fechas, y si bien es posible, no tenemos una base documental para ratificar sus teorías: “Podemos decir con casi seguridad que su vocación de traductor de Erasmo estaba relacionada con su aspiración a convertir moriscos, pues el cristianismo erasmiano le parecía más eficaz para consolidar la espiritualidad de los conversos que el culto oficial católico o los apresurados y coactivos procedimientos de los *agermanats* de 1521.” VILLACAÑAS, J. L., “La improbabilidad de la multiculturalidad y su valor. Escenas de Historia y de futuro” en *Lux Mundi*. Catálogo de la exposición “*La Llum de les Imatges*” celebrada en la Xàtiva de Abril a Diciembre de 2007. Xàtiva: Generalitat Valenciana y Arzobispado de Valencia. 2007. p. 43.

doctrinas quedan reducidas a la larga y desideologizada estela de los tratados pedagógicos.<sup>660</sup> En todo este proceso, la aportación de los países de la Corona aragonesa a la empresa de traducir y editar a Erasmo implicó una difusión y vulgarización de sus teorías no sólo en nuestro territorio sino también en el resto de la corona.

Por su parte, Cárcel Ortí simplifica esta división, centrándose en dos periodos de cronología no tan definida como en el caso anterior. Es decir, habla de una primera generación a la que pertenecieron algunos sacerdotes y espirituales que estudiaron a Erasmo en su faceta de teólogo; y, una segunda, que se limitó a publicar las obras latinas del maestro de Róterdam.<sup>661</sup>

Esta primera fase, común en los textos de ambos autores, coincidió con una tendencia religiosa purista, de búsqueda de los orígenes para enderezar la sociedad que se encontraba en decadencia religiosa y social, no sólo por el problema morisco, que conllevó, como veremos, una serie de acciones de reajuste religioso; sino de los propios cristianos viejos que habían perdido el hábito de la oración y de seguir las costumbres correctas. Así pues, este erasmismo propugnado desde las más altas esferas eclesiásticas hispánicas y, sobre todo por la corona<sup>662</sup> se fue imponiendo poco a poco al pueblo, si bien para los estratos más bajos, debido a las características formales citadas, no supuso un cambio radical ya que la moral práctica se mezcló con la tradición medieval, convirtiéndose el intelectualismo frío erasmista en unas teorías poco comprendidas por ellos.

Aunque todos los indicios hasta ahora comentados, fuera el apoyo eclesiástico, la piedad de raíz medieval, el cristocentrismo, etc. nos indican que en nuestro territorio podemos hablar de un erasmismo, debemos hacernos una pregunta

---

<sup>660</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, S., "El erasmismo en la Corona de Aragón en el siglo XVI" en *Erasmus in Hispania, Vives in Belgio. Acta Colloquii Brugensis. 23 al 26 Septiembre de 1985*. Lovaina: Edición de J. IJsewijn y A. Losada, In Aedibus Peeters. 1986. p. 216.

<sup>661</sup> CÁRCEL ORTÍ, V., *Breve historia de la Iglesia en España*. Barcelona: Plantea- Testimonio. 2003. p. 140.

<sup>662</sup> Como ya se anotó al inicio del capítulo, la relación entre erasmismo y corona era evidente, teniendo como ejemplo más claro la redacción del tratado para la educación del monarca por parte del rotterdamo. A todo ello deberíamos añadir el hecho significativo de como Carlos V mantuvo cierto pulso con la Santa Sede en su favor.

¿realmente existió –no sólo en Valencia- esta corriente espiritual? En primer lugar debemos partir de una base ya expuesta: Erasmo no quiso que se hablara de un “erasmismo” consciente de la perversión que ello podría implicar en sus doctrinas. ¿Por qué nosotros íbamos a hacerlo? Tal vez con un interés clasificatorio, se ha tratado de unir bajo este gran paraguas, todas las tendencias que sobrevivieron al medioevo y que, mezcladas con el nuevo sentir religioso expuesto por sus obras, sobrevivieron a la modernidad. El padre Batllori nos habló de Valencia como el gran estado erasmista,<sup>663</sup> tal vez llevado por el auge de publicaciones como el ya citado Pérez de Chinchón, u otros tan conocidos como Francisco Escobar, Fadrique Furió Ceriol, Gaspar de Centelles, Francisco Juan Más, Juan Martín Cordero o Jerónimo de Conques, o incluso el Venerable Agnesio, quien le dedicara unas palabras al rotterdamo en sus apologías,<sup>664</sup> al igual que hiciera el cronista Pedro Antonio Beuter.<sup>665</sup> Bien es cierto que éstos tuvieron un apoyo considerable de los principales

---

<sup>663</sup> “En la corona catalana-aragonesa fue el reino de Valencia el estado erasmista más grande. En Cataluña se divulgaron más bien los escritos filológicos de Erasmo, aunque hubo también un cenáculo erasmiano en Barcelona, en torno al vicescanciller Miquel Mai [...] Pero Valencia dio una larga serie de humanistas parisienses y europeos, en relación más o menos amistosa con el propio Erasmo (Juan Gelida, Joan Martí Població), entre los que decuella, a la vez por su reformismo filológico y doctrinal, Juan Luis Vives ello sin contar la gran difusión de las obras literarias de Erasmo ya en la misma Universidad valentina, con Pere Joan Nunyes, sobre todo: ni las frecuentes traducciones castellanas de obras literarias y espirituales de Erasmo promovidas sobre todo por Juan de Molina y por el canónigo de Gandia Bernardo Pérez de Chinchón, protegido por la duquesa Francesca de So y Castro Pinós.” BATLLORI, M., *Humanismo y Renacimiento. Estudios hispano-europeos*. Barcelona: Ariel. 1987. p. 43.

<sup>664</sup> No nos detendremos aquí en el estudio de cada uno de estos literatos, para ello recomendamos: CÁRCEL ORTÍ, V., *Breve historia de la Iglesia en España*. Barcelona: Plantea- Testimonio. 2003. P. 166 y ss. FUSTER, J., *Rebeldes y heterodoxos*. Barcelona: Ariel. 1972. (Primera edición con el título *Heretgies, revoltes i sermons. Tres assaigs d'història cultural*. Barcelona. 1968.) GARCÍA MARTÍNEZ, S., “El patriarca Ribera y la extirpación del erasmismo valenciano” en *Estudis*, 4. Valencia. 1975. PONS FUSTER, F., *Erasmistas, mecenas y humanistas en la cultura valenciana de la primera mitad del siglo XVI*. Valencia: Institució Alfons El Magnànim. 2003. O, por último, todos los trabajos de H.Rausell del que destacamos: *Letras y fe. Erasmo en la Valencia del Renacimiento*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim. Diputació de Valencia. 2001.

<sup>665</sup> Pedro Antonio Beuter, el cronista valenciano, dedica a los canónigos de su iglesia un libro titulado *Annotationes decem ad Sacram Scripturam* (Valencia, Juan Mey, 1547), del que la Biblioteca Nacional guarda un ejemplar con la firma de don Francisco de Quevedo. “Allí da pormenores sobre la boga del biblismo en su ciudad. Bajo la atención vigilante de Tomás de Villanueva, la Universidad había graduado su plan de estudios, de suerte que la teología escolástica era coronada por el estudio de la Biblia y las tres lenguas sagradas [...] Entre los canónigos –si hemos de dar crédito a sus palabras- se contaban biblistas ardorosos, como Juan Bautista Agnesio [...] El nombre de Erasmo ‘non satis laudatus vir’ figura en lugar de honor entre los cuatro grandes escriturarios que menciona por su nombre en la historia del biblismo al lado de Pico de la Mirándola, Santes Pagnino, al lado del cardenal Cisneros, que cierra la lista.” ASENSIO, E., “El erasmismo y las corrientes espirituales afines” en *Revista de Filología Española*. 1952. pp. 45-46. Para conocer más la vertiente erasmista de Beuter vid: RAUSELL GUILLOT, H., “La espiritualidad de Pedro Antonio Beuter: erasmismo y corrientes de reforma” en *Estudis. Revista d'Història Moderna*. Número 23. Valencia: Universitat de València. 1997. De la misma autora: *Una aproximación al erasmismo valenciano: Cosme Damián*

mecenas valencianos<sup>666</sup> como Mencía de Mendoza o los Duques de Gandia,<sup>667</sup> por no citar al Patriarca Ribera, del cual hablaremos detenidamente, que sintieron cierta simpatía hacia dicho movimiento; pero como afirmó Pons Fuster, una cosa es ser traductor<sup>668</sup> o incluso editor de sus textos<sup>669</sup> y otra es compartir y vivir en su filosofía.<sup>670</sup>

Este mismo autor defiende que, por tanto, no hubo erasmismo en Valencia ya que no fueron las ideas del rotterdamo plenamente asumidas en nuestro territorio. Tampoco detecta la existencia de grupos, cenáculos o círculos donde se leyeran las obras de Erasmo y se fuera plenamente consciente de la necesidad de asumirlas y defenderlas. Aún así, no niega que existieran simpatizantes de su ideología ya que

---

*Çavall y Pedro Antonio Beuter, catedráticos, sacerdotes y erasmistas.* València: Universitat de València. 1999.

<sup>666</sup> “En esta época de resurgimiento cultura, se experimentó en Valencia una renovación. Las obras de Erasmo comienzan a traducirse al valenciano, formando un foco de erasmistas. Los duques de Calabria, Fernando de Aragón y su esposa Germana de Foix, virreyes de Valencia, después de la guerra de las Germanías, ejercieron un importante mecenazgo humanista, surgiendo intelectuales con verdadera inquietud.” LLIN CHÁFER, A., “Jaime Ferrús. Un teólogo valenciano en el Concilio de Trento” en *Anales Valencinos*. Número 60. 2004. p. 356.

<sup>667</sup> En su artículo más reciente, Rausell Guillot estudia las relaciones de los erasmistas con Mencía de Mendoza y Juan de Borja y Enríquez. Destaca el mecenazgo del segundo de este modo: “Fue especialmente destacado el mecenazgo de Juan de Borja y Enríquez. Corresponsal de Vives, éste le había dedicado en 1528 *De officio mariti*, alabando su protección de las ‘buenas letras’. En relación con el entorno ducal se movieron también Juan Andrés Strany, Francisco Decio, Honorato Juan (discípulo de Vives en Lovaina), el venerable Agnesio y Juan de Molina, quien dedicó la edición valenciana de 1520 de la traducción de las *Epístolas de San Jerónimo* a doña María Enríquez, la primera mujer del duque y quien llegó a ofrecer sus servicios al duque como traductor.” RAUSELL GUILLOT, H., “Tiempos de cortes, de letras y de herejía. La cultura valenciana en los inicios de la época moderna” en *Estudis. Revista de Historia Moderna*. Número 34. Valencia: Universidad de Valencia. 2008. p. 165 y ss.

<sup>668</sup> En el artículo anteriormente citado, Rausell Guillot señala como traductores de Erasmo en Valencia a Juan de Molina, Bernardo Pérez y Juan Martín Cordero, siendo el Segundo de ellos, el más importante, al ser el responsable de la versión castellana de hasta siete obras del holandés, impresas, además de en Valencia, en León, Sevilla y Amberes. *Ibidem*. p. 163.

<sup>669</sup> Para un estudio detenido de la publicación y coleccionismo de textos erasmistas vid: BERGER, P., *Lectura y libro en la Valencia del Renacimiento*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim. 1987. PEÑA DÍAZ, M., “Erasmo en las librerías y las bibliotecas privadas barcelonesas del siglo XVI” en *Analecta Sacra Tarraconensia*. Volumen 67/2. Barcelona: Fundación Balmesiana. 1994.

<sup>670</sup> “Leer a Erasmo no presupone erasmismo; adquirir libros de Erasmo tampoco; reivindicar a los autores hispanos o valencianos del XVI, cada uno con una determinada formación donde, incluso, pudo ejercer algún influjo Erasmo, no es síntoma de erasmismo. Plantear una renovación de los estudios de humanidades, de los estudios bíblicos [...] criticar el formalismo religioso, cuestionar determinadas devociones populares tradicionalmente arraigadas, son ideas que en su momento pudo defender Erasmo, pero no es en este autor donde se fundamenta la crítica de los ilustrados [...] A pesar de ello, es manifiesto que Valencia se convirtió en una de las ciudades españolas donde más obras de Erasmo se imprimieron en esa época. Pero una cosa fueron las obras impresas y otra, más difícil de deducir, los erasmistas valencianos, los seguidores de Erasmo, por mucho que a estos pretendamos encontrarlos revestidos con diferente sayal.” PONS FUSTER, F., *Erasmistas, mecenas y humanistas en la cultura valenciana de la primera mitad del siglo XVI*. 2003. pp. 62-69.

sus teorías, por medio de la difusión de sus obras en latín o traducidas al castellano, se divulgaron sin duda en Valencia, aunque insiste de modo muy reiterativo en que los autores que se encargaron de comercializarlas nunca fueron conscientes de ser erasmistas. Por ello critica la tendencia iniciada en el tercer cuarto del siglo XX de enfocar el erasmismo como un movimiento que arraigó en Valencia, que evolucionó ampliamente y al que supuestas fuerzas reacias a Erasmo cercenaron su desarrollo. Concluyendo de modo bastante tajante que “esta simplificación, ha avivado quizás demasiadas ansias, hasta el punto de utilizarse de forma abusiva el calificativo erasmista referido a determinados autores a los que, sin que ello suponga un demérito para el trabajo intelectual que desarrollaron, les resulta incómodamente holgado.”<sup>671</sup>

Compartimos en cierta medida las afirmaciones vertidas por Pons Fuster, pero creemos que cae en el polo opuesto. Critica la imposición de esta denominación al conjunto de autores que poseen una ideología similar pero no nos da una solución al respecto, ¿cómo debemos, por tanto, afrontar el estudio de este grupo de pensadores con un bagaje si bien no erasmista pero muy afín a él? Porque si alguna cosa no podemos negar, como ya hemos expresado al inicio del capítulo, es la existencia de una ideología con un substrato medieval que se une a la llegada de unas nuevas ideas, porque, como él mismo reconoce, Erasmo se leyó en Valencia y el hecho señalado, de que el propio Juan Bautista Agnesio le dedicara uno de sus textos, es síntoma evidente de que habría algo más que afinidad. De todas maneras opinamos que es difícil hablar de un erasmismo al pie de la letra, cuando el propio “creador” se negó a que éste existiera, de ahí que insistamos en el estudio de esa piedad medieval que “resucitó” –si es que llegó a morir- en el panorama filosófico y moral del Quinientos.

Así pues, si no reconocemos la existencia de un erasmismo como tal, estudiar su erradicación podría parecer un hecho bastante absurdo. En nuestro anterior trabajo<sup>672</sup> ya dedicamos algunas páginas a desentrañar la polémica surgida en torno a la desaparición del mismo, encabezada, principalmente por dos

---

<sup>671</sup> PONS FUSTER, F., *Erasmistas, mecenas y humanistas en la cultura valenciana de la primera mitad del siglo XVI*. 2003. pp. 49-50.

<sup>672</sup> FRANCO LLOPIS, B., *La pintura valenciana entre 1550 y 1609: cristología y adoctrinamiento morisco*. 2008. pp. 108-117.

personalidades tan relevantes para la historiografía valenciana como Fuster o García Martínez. Sus estudios trataron de desentrañar si fue la publicación del índice de Valdés la responsable de este ocaso, el Patriarca Ribera en busca de una piedad monolítica u otras personalidades como Juan de Celaya, rector de la Universidad de Valencia en aquel momento. No quisiéramos retomar aquí todo el conflicto, aún sin solucionar, que originó este tema, sino extrapolar algunas ideas que nos servirán para continuar el discurso. Nos referimos a cómo se diluyó esta ideología en otras similares debido a los ataques a los que se vio sometida.

La piedad íntima erasmista se fue camuflando en corrientes espirituales que poseían cierta afinidad y que la mantuvieron viva a pesar de la persecución inquisitorial.<sup>673</sup> La más cercana fue la del iluminismo, tendencia de pensamiento que llegó también a ser herética y de la que nos ocuparemos en el epígrafe siguiente. Como aperitivo a su estudio detenido, decir que esta corriente se basaba en un culto privado, una devoción particular que en algunos casos llegaba al dejamiento. Si bien en nuestra región no fue tan radical como, por ejemplo, en Llerena; sí que podemos hablar de diversas personalidades que aglutinan en su entorno. Sabemos, por ejemplo, que en Valencia el beato Nicolás Fátor (1520-1583), también pintor, abogaría por una piedad íntima, fruto de su admiración a las grandes figuras de la religiosidad interior como fray Luis de Granada o Juan de Ávila.<sup>674</sup>

Pero, aún más importante es la que se forjó en Gandia, en torno, sobre todo en el monasterio de Santa Clara, donde bajo el ducado de Juan de Borja, las preocupaciones espirituales de la familia se orientarán hacia el misticismo, tradición

---

<sup>673</sup> Rausell Guillot es una férrea defensora de la pervivencia del erasmismo reconvertido, afirma que: Durante la segunda mitad del XVI el erasmismo no desaparece sino que se reconvierte y continua bajo formas necesariamente diferentes [...] Pero lo más importante de todo ello es que el erasmismo se diluya y pierda su identidad, razón por lo que quizá no pueda seguir hablándose con propiedad de erasmismo en la segunda mitad del siglo, aunque, de forma indiscutible, perviva su legado [...] porque perviven muchas más cosas que el gusto por la gramática o la retórica: el interés por la exégesis bíblica, el cultivo de las lenguas clásicas, la reforma de la iglesia... Las contribuciones del erasmismo a la historia del pensamiento y de la cultura no podían llegar a desaparecer ya que, como bien señaló Jonh Hale, la contrarreforma aceptó que el humanismo era una manecilla suplementaria e el reloj de la elocuencia y de la erudición que no podía atrasarse” RAUSELL GUILLOT, H., *Letras y fe. Erasmo en la Valencia del Renacimiento*. 2001. pp. 116-120.

<sup>674</sup> Para mayor información vid: MESTRE, A., “Las corrientes de espiritualidad en la Valencia de la primera mitad del siglo XVI” en *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550- 1600)*. *Actas del II simposio de Teología Histórica*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1983. pp. 53- 80.

que heredó San Francisco de Borja y que ya fue llevada a la práctica por su tía Isabel de Borja o su abuela María Enríquez.<sup>675</sup> Y fue el propio santo el que se encargó de llevar este misticismo de raíz erasmista y regusto iluminista a su máximo exponente, sobre todo al situar a Fray Juan de Tejada, lego de la orden de los franciscanos menores, como confesor de dicho convento. Por indicación del propio San Ignacio, el Colegio de Gandía de los jesuitas debía de participar activamente en la reformatión y control del citado monasterio de clarisas, de ahí que Borja tomara esta decisión.<sup>676</sup> De hecho hemos encontrado la carta en la que San Francisco le indica a Loyola que está esperando la llegada de Tejada con gran interés, sabedor de su rigurosa postura religiosa.<sup>677</sup>

Juan de Tejada fue partidario de la oración como única manera de llegar a Dios, con una espiritualidad de raíz medieval que se ha llegado a comparar con la de Arnau de Vilanova, Eiximenis o Ubertino da Casale.<sup>678</sup> Pons Fuster lo sitúa como el introductor del iluminismo en Gandía e incluso en la fundación jesuita de esta misma

---

<sup>675</sup> Tal y como nos cuenta Amorós, la fundadora de este primer monasterio de clarisas de Gandia fue Sor Violante de Aragón, abadesa entonces del monasterio de Santa Isabel de Valencia (hoy de la Puridad), hija de Alonso de Aragón, primer duque real de Gandía, prima de Martín el Humano y bisnieta de Jaime II. El papa Martín V accedió a la fundación con la bula *Piis fidelium votis* expedida en Sana María la Mayor de Roma, a 9 de junio de 1423. A los 15 años cayó en desgracia y se deshizo. Las monjas fueron llevadas al monasterio de la Trinidad de Valencia en 1445. Posteriormente hubo una segunda fundación propulsada por Luis Vich, quien arregló el monasterio de nuevo y elevó petición en el año 1458 a Julio II para que vuelvan. Todo esto se ratificó con las bulas de Pío II en 1461 y de Paulo II en 1465; consituyéndose pues, el segundo renacer del convento que todavía hoy pervive. Para mayor información vid: AMORÓS, L., *El monasterio de Santa Clara de Gandia y la Familia ducal de los Borja*. Gandía: Sercopal. 1982. Y también: ANÓNIMO, *Historia del Convento de Santa Clara de Gandia*. Gandía: Imprenta y librería de la viuda de Jacinto Orts. 1882.

<sup>676</sup> “Sor Francisca de Borja, tía del duque don Francisco y otras religiosas de Santa Clara de Gandia, monasterio de la orden de San Francisco de monjas descalças de notable ejemplo y religión y seminario de muchos otros muy insignes de España entre el qual monasterio y nuestro Collegio desde principios siempre ha avido mucha hermandad y correspondencia, y este mismo año de 1546 nuestro B. P. Ignacio concedió en todo aquel monasterio participación y comunicación de las buenas obras de la Compañía.” Arag. 29. ÁLVAREZ, G., *Historia de la Provincia de Aragón de la Compañía de Jesús*. 1600. (ARSI) fol. 24

<sup>677</sup> “Al P. Fray Juan de Texeda aguardo aquí agora, porque está asignado por el General para estudiar en este monasterio. Vino muy consolado y devoto de V. P. En Monçon lo tuve 15 dias, y en la Corte hazía fruto notable, porque se andavan muchos tras él! [Oh] si hubiesse algunos, que nos diessen [a] conocer este Dios! Pero el negocio [es] que los que le conocen callan, y los que no le conocen no le saben dar á conosçer, y assí se está el mundo con su ceguedad; aunque bien creo que se pierde más por no querer, que por no entender. El señor nos mueva á todos para que, saliendo de nosotros, nascamos en él, para crecer en él hasta llegar á la edad perfecta de los bienaventurados” San Francisco de Borja a San Ignacio de Loyola. Gandia 27 de diciembre de 1547. *Monumenta Borgia: Sanctus Franciscus Borgia. Quartus Gandiae Dux et Praepositus Generalis Tertius*. 6 volúmenes. Madrid: Typis August. 1894- 2003. Volumen 2. p. 538.

<sup>678</sup> ASENSIO, E., “El erasmismo y las corrientes espirituales afines” 1952. p. 75.

ciudad.<sup>679</sup> Esta espiritualidad, separada por una delgada línea del erasmismo,<sup>680</sup> fue ampliamente criticada por los jesuitas, pues San Ignacio no estuvo de acuerdo con esta visión contemplativa de la religión,<sup>681</sup> que poco tenía a ver con los orígenes de la Compañía.<sup>682</sup>

Esta actitud negativa ignaciana ante cualquier forma erasmista o derivada de ella no es algo nuevo. El fundador de la Compañía debió conocer la obra del rotterdamero gracias a su confesor, tal y como nos señaló Bataillon<sup>683</sup> o García Mateo,<sup>684</sup> cuando se encontraba en Alcalá. Allí seguramente leyó el *Enchiridion*,<sup>685</sup>

---

<sup>679</sup> “La Compañía de Jesús tenía pocos años de existencia en 1545. Esos escasos años de andadura hicieron posible que, a pesar de la fuerte personalidad de su fundador, la orden no tuviera totalmente perfilada su forma específica de espiritualidad. Esta es, quizás, la causa fundamental que hizo posible que los primeros jesuitas de Gandía se mostraran tan extraordinariamente receptivos a cualquier tipo de espiritualidad que les posibilitara una mayor perfección de vida [...] Gandía fue el primer Colegio de la Compañía de Jesús donde se vivió la espiritualidad del recogimiento. Desde aquí, esta espiritualidad se extendió por otros Colegios hasta que, pasados ya los tiempos de tolerancia religiosa, andado ya un trecho importante del desarrollo de la orden, se pensó en homogeneizarla adecuándola a las circunstancias del momento.” PONS FUSTER, F., “El mecenazgo cultural de los Borja de Gandia: Erasmismo e Iluminismo” en *Estudis*. Número 21. Valencia: Universidad de Valencia. 1995. pp. 36-39.

<sup>680</sup> “La frontera entre el erasmismo y el iluminismo, entendido siempre este último en su sentido más amplio, resulta extremadamente difusa. En determinados autores de ambas tendencias puede ser fácil encontrar más o menos afinidades, pero, en muchos de ellos, las supuestas afinidades son bastante forzadas y responden más a una ilusión del investigador que a una realidad científicamente constatable.” *Ibidem*. p. 39. De ahí que opine que algunos autores como Pérez de Chinchón se refugien en el iluminismo para ocultar su vinculación erasmista: “En 1547, el erasmismo y los erasmistas españoles vivían en España una situación en nada parecida a la de 1528. Hacer públicamente fe de erasmista en 1547 era un atrevimiento que, sin duda, podía tener graves repercusiones. Pero, los erasmistas, los traductores vocacionales de las obras de Erasmo como Bernardo Pérez de Chinchón, si no podían proclamar su erasmismo, tampoco habían dejado de pensar de forma diferente. Su compromiso personal con Erasmo, y más que con Erasmo con las ideas del humanismo cristiano, continuaba. Lo que había cambiado eran las circunstancias históricas. Pérez y como él otros erasmistas, sin renunciar a sus ideas fundamentales, lo que hicieron fue adaptarse a la nueva situación. [...] Erasmismo e iluminismo, personificados en la figura de Bernardo Pérez de Chinchón, acabaron fundiéndose. Fue una especie de final triste, consecuencia del clima de intolerancia existente hacia Erasmo y los erasmistas. Después, al pasar unos pocos años, otras circunstancias de intolerancia terminarán cercenando también aspectos fundamentales del Iluminismo.” *Ibidem*. p. 43.

<sup>681</sup> “Quanto a las oraciones de 8 horas en Gandía y Valencia, sean a imitación de Fr. Joán de Texeda, sean de otro, parece a N. [P.] no sean para nosotros modo de proceder y de pretender ayudar a otros” Cfr. RUIZ JURADO, M. “Un caso de profetismo reformista en la Compañía de Jesús. Gandía 1547-1549” en *Archivum historicum Societatis Iesu*. Número 84. Roma: Institutum Historicum S.I. 1974. pp. 243-244.

<sup>682</sup> *Ibidem*. p. 246.

<sup>683</sup> BATAILLON, M., *Erasmo y el erasmismo*. 1977. p. 218.

<sup>684</sup> GARCÍA MATEO, R., “Loyola y el luteranismo. ¿Contrarreformista o reformista?” en *Estudios eclesiológicos*. Número 321. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas. 2007. pp. 314-315.

<sup>685</sup> Se duda si fue en esta ciudad castellana o en Barcelona donde tuvo su primer contacto con la obra: “*Encara resta per aclarir si Ignasi tingué el primer contacte amb les obres d’Erasmus a Barcelona o bé a Alcalà. Ribadeneyra ens conta que durant l’estada a Barcelona li aconsellaren d’alternar l’estudi de la gramàtica amb la lectura de l’Enchiridion militis christiani, per tal d’agafar*

obra con la que compartiría algunas ideas como la religión militante, aunque tal vez nunca llegara a aceptarlo en vida, ya que creía que las doctrinas erasmistas eran poco útiles ya que sólo servían para enfriar la fe. Aún así, sabemos que las teorías del rotterdamo fueron leídas por los jesuitas<sup>686</sup> e investigadores como O' Reilly nos incitan a pensar que ambos bebieron de las mismas fuentes y sus teorías no son para nada opuestas<sup>687</sup> salvo en algunos aspectos como el de la meditación imaginativa: *"Ignatius wished to prolong the imaginative meditation on the Passion of which Erasmus and his followers disapproved. In this respect he was ahead of his time."*<sup>688</sup>

Aprovechando esta reflexión sobre la meditación mental, como epílogo a la relación entre el ocaso del erasmismo, los círculos jesuíticos gandienses y las propias teorías del fundador de la orden; haremos un pequeño estudio de la función de la imagen en las teorías de Erasmo.

Durante mucho tiempo se ha pensado que el rotterdamo era totalmente opuesto a las imágenes. Este tema se está estudiando de modo bastante exhaustivo en los últimos años, desde los pioneros trabajos de Giese<sup>689</sup> y Panofsky,<sup>690</sup> se han

*un bon estil llatí. Però aquesta asserció ha estat discutida, i amb raons ben plausibles. Un altre contemporani i confident seu, el portugués Luis Gonçalves de Câmara, parla d'una primera lectura erasmiana a Alcalà, on l'Enchiridion havia estat publicat en castellà per l'impresor Eguía, amb el grup del qual Ignasi certament tingué alguna relació. Corroboren aquesta hipòtesi els teixos d'aquesta traducció que es palesen en textos ignasians."* BATLLORI, M., *Les reformes religioses al segle XVI*. Valencia: Tres i Quatre. 1996. p. 71.

<sup>686</sup> "El problema está en que Garín habla del Humanismo protestante, mejor melanchtoniano, utilizando textos del XVI, mientras que los que aduce para los jesuitas son del XVII, obviando cincuenta años del XVI en los que los jesuitas leen a Erasmo y a Vives, olvidando que el generalato de Mercuriano supuso un desgarró no ya pedagógico sino espiritual en el seno de la Compañía." RODRÍGUEZ SAN PEDRO, L. E. y SÁNCHEZ LORA, J. L., *Los siglos XVI y XVII. Cultura y vida cotidiana*. p. 86.

<sup>687</sup> "Erasmus, for instance, was indebted to devotio moderna teaching on prayer. He was educated in schools of the movement, and although he reacted against its educational methods, its tradition of piety was the most important single influence on his spirituality, excepting St. Paul. Ignatius in turn was very found of the Imitation of Christ and appears to have been influenced by the Excertitatorio of Cisneros which drew heavily in other devotio moderna works by Zutphen and Mombaer. Furthermore, while Erasmus was writing the Enchiridion he was engaged on a commentary of the Pauline Epistles and their teaching pervades his work. Ignatius in the early 1520's may not have been intimately familiar with the text of Paul, but the doctrine of the Epistles, particularly the theme of death with Christ to self, would have been mediated to him by à Kempis, Ludolph and Cisneros." O'REILLY, T., "Saint Ignatius Loyola and Spanish Erasmianism" en *Archivum historicum Societatis Iesu*. Número 84. Roma: Institutum Historicum S.I. 1974. p. 311.

<sup>688</sup> *Ibidem*. p. 315.

<sup>689</sup> GIESE, R., "Erasmus and the Fine Arts" en *The Journal of Modern History*. Volumen 7. Número 3. Chicago: University of Chicago Press. 1935.

sucedido otros tantos que tratan de mostrar a un Erasmo partidario de las imágenes y no tan herético como la Iglesia Católica quiso mostrar en su momento, relacionándolo con Lutero y a ambos como destructores de imágenes, idea totalmente equivocada. Nada mejor que un fragmento de su *Enchiridion*, en las que nos insta a que honremos las imágenes en tanto que son representación de la divinidad:

“Acatas la ymagen del vulto de Jesé Cristo esculpida en una piedra o de colores pintada en una tabla. Pues con muy mayor acatamiento y devoción se debe onrar y sellarse en el ánima la ymagen de su divinidad que por artificio del Espíritu Santo se nos representa en las letras del Sagrado Evangelio. Pues no ay en el mundo pintor, aunque sea aquel afamado Apeles, que con un pincel devise tan propiamente la figura de un cuerpo y sus proporciones quant ola ymagen del ánima de cualquiera se demuestra y trasluze por sus mismas razones, y principalmente en Jesé Christo, que como él sea suma simplicidad y suma verdad [...] Pues esta su ymagen verdadera, que es su doctrina, ¿cómo no la adoras, no la estimas, no la acatas y te revés en ella con ojos de amor y no la abraças con todo tu coraçon”<sup>691</sup>

La imagen para él era un medio didáctico, tal y como más tarde propugnará Trento, y como, en esencia, el arte se había venido utilizando hasta ahora. En el coloquio *De pueris statim et liberaliter instituendis* (1529) trazó un método de enseñanza que, teniendo como base el amor al discípulo, exigía del maestro hacer atractivas sus teorías, y qué modo más atractivo de hacerlo que mediante las imágenes, ya que “con mayor gusto aprenderá y recordará mejor las fábulas y apólogos si se ofrecen a los ojos del niño los respectivos argumentos pintados con destreza, de guisa, que, lo que se cuenta por escrito se vea gráficamente en una tabla.”<sup>692</sup> Consideraba incluso que se debería calificar como un arte liberal,<sup>693</sup> lo que ratifica esta postura expuesta.

<sup>690</sup> PANOFSKY, E., “Erasmus and the visual arts” en *The Journal of the Warburg Institute*. Volumen XXXII. Londres: Warburg Institute.1969.

<sup>691</sup> ERASMO DE ROTTERDAM., *El Enchiridión o Manual del Caballero Cristiano*. p. 254.

<sup>692</sup> Cfr. CORDERO DE CIRIA, E., “Las artes plásticas en Erasmo y el erasmismo español” en *Boletín del Museo del Instituto Camón Aznar*. Número 89. Zaragoza: Instituto Camón Aznar. 2002. p. 111.

<sup>693</sup> “He was a true son of the Renaissance in his conviction that art must minister to life and furnish a worthy background for learned conversation and even for pious meditation. He insisted that painting and sculpture have always been reckoned among the liberal arts, and are, indeed, a sort of silent poetry, speaking to the soul with supreme eloquence.” GIESE, R., “Erasmus and the Fine Arts” 1937. p. 271.

Tal vez sus teorías fueran puestas en entredicho, como partidario de la iconoclastia, debido a la falsa identificación con el luteranismo citado, así como su postura intermedia entre la herejía y el anquilosamiento papal.<sup>694</sup> O tal vez a inexactas lecturas posteriores, como la que nos presentaron Checa Cremades y Morán Turina afirmando que: “a lo largo del siglo XVI se produce una lenta evolución en el pensamiento católico que va desde una crítica inicial de la sensualidad a una valoración claramente positiva de ella. De esta manera, las ideas erasmistas que, lindando con el protestantismo consideraban perjudicial para la devoción del cristiano el valor positivo de la visualización a través de la imagen de los misterios del dogma y de la historia del cristianismo, se abandonan ante las ideas a favor de los sentidos como medio de conocimiento de San Ignacio de Loyola.”<sup>695</sup>

De hecho, no es erróneo sólo el hecho de que negara la imagen de devoción íntima, porque entendía que la meditación y la oración privada era más efectiva si se acompañaba de un soporte visual adecuado; sino, sobre todo, su vinculación con el protestantismo. Erasmo fue un ferviente defensor de la imagen, como nos demostró Huidrobo, quien narrando la presencia de Erasmo en los ataques destructivos iconoclastas en Basilea, recoge la crítica ante la destrucción de la imagen con frases como estas: “Incluso éstas imágenes las toleramos, pues hay más daño en eliminarlas que en tolerarlas”.<sup>696</sup>

---

<sup>694</sup> “El debate hispánico en torno a las imágenes a través de teólogos y pensadores religiosos no puede vincularse directamente con la reforma luterana sino, antes bien, aparece a partir de las críticas de Erasmo de Róterdam, quien ponía en entredicho algunas de las más asentadas tradiciones de la religiosidad europea y española del momento. Si la reacción ante la iconoclastia protestante movía todo el cuerpo de ejército católico, especial peligro comportaban las defecciones de sus propias filas. Erasmo, presentó, sin llegar jamás a una posición iconoclasta, una severa crítica a diversas vigencias contemporáneas en relación al uso y tratamiento de las imágenes religiosas [...] además, al insistir en una clara separación entre lo sacro y lo profano, Erasmo se alineó tanto con la doctrina de Lutero como con la posteriormente emanada de Trento, rechazando el *disfraz* de los personajes de la Biblia o de las Acta Sanctorum como figuras mitológicas, condenando, por lo tanto, las imágenes de Dios Padre como un Júpiter o de Cristo como un Apolo.” MARÍAS, F., *El siglo XVI. Gótico y Renacimiento*. 1992. p. 65.

<sup>695</sup> CHECA, F. y MORÁN, F., *El Barroco*. Madrid: Ediciones Istmo. 1989. p. 212.

<sup>696</sup> HUIDROBO, C., “El grabado en la Europa de Erasmo. Un arte nuevo” en *Erasmo en España*. 2002. p. 157. Panofsky, también defiende la postura anti-iconoclasta de Erasmo: “*Erasmus was not an iconoclast. Not without slight touches of irony, he disapproved of both superstitious image worship and the ‘odious fury’ with which the statues of saints had been destroyed and murals had been whitewashed in the Bildersturm, particularly in the great ‘idolomachy’ of Basle in February 1529 [...] And his aversion to violence, coupled with his taste for art and his sense of good theologians he*

La crítica erasmista al arte, que concordó totalmente con la visión dada posteriormente por Trento, se basó en la prohibición las imágenes lascivas y que se desviaran de la moral cristiana, es decir, en su decoro. Panofsky, centrándose en sus teorías opinó que *“further the saints are not depicted in a form which is worthy of them -as when a painter, commissioned to portray the Virgin Mary or St. Agatha, occasionally patterns his figure after a lascivious little whore, or when he, commissioned to portray a Christ or St Paul, takes as his model some drunken rascal. There are images which provoke us to lasciviousness rather than to piety.”*<sup>697</sup> Erasmo nos insta a eliminar aquellas pinturas con temas no apócrifos pero que contengan alguna referencia sexual; al igual que la representación de temas religiosos como si fueran paganos.

En sus primeros escritos vemos una radical oposición a este hecho,<sup>698</sup> pero poco a poco va aceptándolo, porque se da cuenta que estas devociones propias de la religiosidad popular no eran de fácil erradicación. Que los fieles rezaran a San Roque o San Sebastián para que no enfermaran de peste, como si lo hicieran a Esculapio, no era correcto, pero si permisivo. Prefiere antes esto que inventarse nuevas historias como la de los siete dolores de la Virgen o la devoción por los Clavos de Cristo.

En esencia, Erasmo nos propone un arte útil para la devoción y para la enseñanza, justo aquello que, posteriormente, los jesuitas recogieron para el desarrollo de sus teorías adoctrinadoras. Por tanto, con esta visión del fenómeno artístico, no nos debe extrañar que defensores valencianos de las palabras del rotterdamo, como Juan Bautista Agnesio, fueran amantes de la pintura y la defendieran para su uso cultural y divulgativo, mediante la relación, ya citada, con artistas como Joanes. Tal vez no hubo erasmistas valencianos, pero sí se leyeron y comentaron sus escritos, que fueron aceptados por el peso de la tradición y adaptados a las nuevas necesidades de oración, o a las características propias de nuestra

---

*insisted that what is venerable in an image is not the material effigy but the idea it represents, not the sign but the divi ip*”. PANOFSKY, E., “Erasmus and the visual arts” 1969. p. 207.

<sup>697</sup> *Ibidem.* p. 208.

<sup>698</sup> Martínez Burgos señala que es en el *Diálogo Ciceroniano* donde tacha de antiguallas y suplantación de culto al arte. Vid: MARTÍNEZ BURGOS GARCÍA, P., *Ídolos e imágenes. La imagen en la controversia del siglo XVI.* 1990. p. 19.

diócesis, unas veces más cerca de la ortodoxia y otras, alejándose paulatinamente, como ocurrió con el caso de los alumbrados.

### 3.4. EL ALUMBRADISMO O ILUMINISMO

Cuando hemos hablado de los método de “camuflaje” de la piedad intimista de origen erasmista aludimos al alumbradismo<sup>699</sup> como una de las tendencias de pensamiento y oración en el que se refugiaron los perseguidos. Debemos tener en cuenta que definir esta corriente no es nada fácil, partiendo de la base inicial que ni ellos mismos atendieron a dicha denominación.<sup>700</sup>

El origen del término “alumbrado” se halla en la traducción de las *Epístolas* (Alcalá, 1512) de Santa Catalina de Siena (Siena, 1347- Roma, 1380) y con ella se ha venido designando ciertos grupos de hombres que aspiraron a la perfección evangélica y trataron de lograr la plenitud del espíritu mediante la guarda de los consejos evangélicos, la práctica del amor y la humildad, la oración mental y la interpretación de la Escritura. Se centran en la unión suprema e inmediata con Dios de modo fascinante, fácil y seguro, sin exigencia de obras, sin intermediarios eclesiales; tal y como expresó Seguí Cantos, “a través de la más depurada interioridad de Dios sólo y alma sola, sin necesidad de Teología escolástica, de trabajo de sacramentos, de jerarquía.”<sup>701</sup>

Podemos incluir en su seno, cual “cajón de sastre”, diversas tendencias de oración interior que acabaron en un dejamiento excesivo que llegó a ser tildado de herético. Thomas engloba bajo este “paraguas” a las beatas revelanderas –que solían gozar de la protección de Cisneros y de Fernando el Católico- y a los franciscanos

---

<sup>699</sup> Durante nuestra exposición aludiremos tanto al término alumbradismo como al de iluminismo para referirnos al mismo fenómeno, ambos son casi sinónimos, tal y como defiende Márquez Villanueva en: *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525- 1559)*. Madrid: Taurus. 1972. p. 77 y ss.

<sup>700</sup> El mismo Márquez nos explica cómo ellos no conocieron ni el origen ni significación de dicha denominación. *Ibidem*. p. 84.

<sup>701</sup> SEGUÍ CANTOS, J., *Poder político, Iglesia y cultura en Valencia (1545- 1611)*. 1990. p. 384.

recogidos, tanto como a los iluminados erasmizantes y alumbrados *stricto senso*, estos últimos ocupando un lugar eminente dentro de este fermento de religiosidad alternativa.<sup>702</sup> Como hemos dicho, el denominador común es el cristianismo interiorizado y una relación más directa del hombre con Dios, condenando y abandonando el formalismo y el ceremonialismo del catolicismo español, siendo por ello vinculados con el misticismo cristiano y árabe, la *Devotio Moderna*, o con los mismos *fraticelli* a pesar de que el alumbradismo naciera antes del 1517.

Esta afirmación es compartida por Pons Fuster que, remitiéndose a los trabajos de Hauf sobre espiritualidad medieval, puso de manifiesto las diferentes acepciones del pensamiento iluminista, todas ellas condicionadas por una búsqueda por encontrar vías o caminos particulares que dieran satisfacción a sus propias ansias de inquietud religiosa. Inquietud, que según este mismo autor, no es específica o novedosa del siglo XVI, sino que hunde sus raíces en una prolongada tradición de espíritus muy inquietos, básicamente relacionada aunque no exclusivamente con el franciscanismo, cuyos frailes se habían encargado de popularizar.<sup>703</sup>

Esta relación con el franciscanismo<sup>704</sup> es fundamental para entender porqué señalamos el Convento de Santa Clara como uno de los focos principales de alumbradismo valenciano, en una de sus variante; y, a su vez, es interesante para comprobar como la piedad expuesta por Eiximenis o Sor Isabel de Villena, a la que

<sup>702</sup> THOMAS, W., *La represión del protestantismo en España. 1517- 1648*. 2001. p. 35.

<sup>703</sup> PONS FUSTER, F., “El mecenazgo cultural de los Borja de Gandia: Erasmismo e Iluminismo” en *Estudis*. 1995. p. 25. Podríamos completar estas palabras con la descripción que realizara M. Andrés sobre ellos: viven la espiritualidad cristiana a la luz de la fe, exagerando las consecuencias del amor en orden a la seguridad de la salvación, a la libertad del amor, a las exigencias de la interioridad cristiana, la divinización y a otros aspectos.” ANDRÉS MARTÍN, M., “Místicos y alumbrados en la cornisa valenciana” en *Anales Valencinos. Revista de filosofía y teología*. Número 44. Valencia: Facultat de Teología San Vicente Ferrer. 1996. p. 333.

<sup>704</sup> Mestre fue uno de los mayores defensores de esta relación entre ambas corrientes: “La herejía de los alumbrados fue la única que arraigó en España a lo largo de los siglos XVI y XVII, constituye un punto de referencia clarificador. Y, en el campo del iluminismo, los franciscanos constituyen, con mucho, la fuente primera y más importante.” MESTRE, A., “Las corrientes de espiritualidad en la Valencia de la primera mitad del siglo XVI” en *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550- 1600)*. *Actas del II simposio de Teología Histórica*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1983. p. 54. También Márquez opina que su origen procede de esta orden religiosa: “El iluminismo en Castilla nace en un ambiente eminentemente franciscano; la lectura de los místicos europeos (no precisamente alemanes) ha influido poderosamente en la formación de los primeros iluminados propiamente dichos; la afinidad con la Reforma protestante es innegable.” MÁRQUEZ VILLANUEVA, A., *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525- 1559)*. 1972. p. 47. Para ver las variantes internas de este mismo franciscanismo vid: ALDEA VAQUERO, Q. (Coord), *Diccionario de Historia eclesiástica de España*. Madrid: CSIC. 1972. pp. 965-959.

aludimos en capítulos anteriores, tuvo una continuidad. Pero antes de adentrarnos en esta relación mencionada, abordaremos otros aspectos que consideramos interesantes en torno a ello.

Como se señaló en el epígrafe anterior, el erasmismo tuvo mucho que ver con este modo de espiritualidad, si bien no podemos marcarlo como su inicio. Asensio cree que el influjo que pudo tener del citado franciscanismo fue mucho mayor que el de las teorías erasmistas, si bien se sirviera del *Enchiridion*, que fue un libro de moda, para sentirse más integrado dentro del mundo de la cultura y vida civil del momento.<sup>705</sup> Bien es cierto que muchos de los cenáculos iluministas, como el citado de Gandía, tuvieron nexos en común. En ellos, por ejemplo, podemos encontrar la propia figura de Pérez de Chinchón, traductor del rotterdamo. De todas maneras, no debemos dejarnos llevar por la tendencia de incluir bajo el mismo nombre a todas las corrientes que presenten como característica la citada oración interior o el culto al Salvador.<sup>706</sup> De hecho, la teología erasmista es claramente cristocéntrica y no proviene del iluminismo. Él nos llevará a la Salvación con una vida activa, como Caballeros Cristianos luchando contra el pecado, es decir, hablamos de una actitud beligerante. Por el contrario, el centro de las teorías iluministas no radica sólo en Cristo como modelo único, sino que se une a la individualidad del ser y tiende a la dejadez corporal.<sup>707</sup> De ahí que autores como Martínez Burgos hablen de la coincidencia en algunos objetivos, pero distintos caminos en su búsqueda.<sup>708</sup>

---

<sup>705</sup> ASENSIO, E., “El erasmismo y las corrientes espirituales afines” en *Revista de Filología Española*. Número 36. Madrid: CSIC. 1952. pp. 70-78. Esta idea es compartida por Fevre: “El iluminismo no surge del erasmismo. Lo supera en amplitud y, sin duda alguna, en profundidad. Pero, entre iluminismo y erasmismo, la relación –es decir: la raigambre en el pueblo español, incluidos los judíos– es estrecha y cierta.” FEBVRE, L., *Erasmus, la Contrarreforma y el espíritu moderno*. 1957. p. 125.

<sup>706</sup> Márquez nos habla de cómo fue un hecho inevitable que se fundieran las distintas tendencias entre sí: “Erasmismo, luteranismo, iluminismo son intensificaciones o radicalizaciones de una misma problemática. En cada uno de esos círculos están incluidos los otros dos de una manera más o menos explícita. Dialécticamente era inevitable que tarde o temprano unos desembocasen en los otros, bien por atenuaciones o por radicalizaciones de unos temas que no era propio de nadie, sino material de época.” MÁRQUEZ, A., *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525- 1559)*. 1972. pp. 175-176.

<sup>707</sup> Esta idea viene desarrollada en el estudio de citado trabajo de Márquez en la página 172 y ss.

<sup>708</sup> “En efecto, alumbrados, erasmistas y protestantes tenían en común el aspecto de interioridad y crítica exacerbada a lo externo y superficial de las prácticas eclesíásticas y comparten el deseo del hombre nuevo y esencial predicado por San Pablo. Aunque coincidían en objetivos, los caminos eran distintos. El dejamiento de los alumbrados –esto es, sin la preparación ascética– la justificación por la fe sin la mediación de la Iglesia de luteranos y calvinistas, el rechazo a las prácticas exte- rnas, la

Igual de criticable sería la identificación con el mundo musulmán. Tradicionalmente se ha dado la tendencia de establecer correspondencias entre esta espiritualidad interior con un sentir “especial” que tenían los conversos a la hora de practicar la religión. Autores como Asín en su obra póstuma *Shadilíes y alumbrados*<sup>709</sup> es el encargado de buscar qué relaciones existieron entre estos dos colectivos. Atribuye el renacimiento espiritual de inicios del XVI a la asimilación más o menos inconsciente y difusión por la España cristiana del momento del léxico, del ideario y de los métodos de una escuela sufi hispanoamericana, la de los shadilíes, auténticos pensadores místicos y austerísimos ascetas. Hecho, que de comprobarse, hubiera tenido gran interés en nuestra tesis, porque hubiéramos podido unir definitivamente dos aspectos tan latentes en Gandía como piedad intimista y mundo musulmán. Pero, al igual que Márquez Villanueva, creemos que esta hipótesis no puede ser del todo cierta. Dicho autor, basándose en la conocida obra de Longás sobre la vida religiosa de los moriscos españoles,<sup>710</sup> afirma que ésta es una viva imagen de todo lo que los alumbrados odiaban: purificaciones y abluciones, oración vocal, ayunos, limosnas, peregrinaciones, ritos del nacimiento, de la caza y degüello de animales, del matrimonio y de la muerte, leyes dietéticas. De hecho, concluye que “los alumbrados castellanos, de ser auténticas las acusaciones que se les hacen, podían haber sido condenados por un tribunal islámico de la misma manera que lo fueron por el Santo Oficio.”<sup>711</sup>

Descartado el posible origen en el mundo musulmán y el erasmismo, nos centraremos en el caso gandiense como representación de una tipología de alumbradismo.<sup>712</sup> Como citamos en el epígrafe anterior, en este caso fueron

---

exaltación de la oración mental y de la lectura de la Biblia, sin ceremonias ni imágenes, es decir, soslayando el mundo visible de los erasmistas y, finalmente, el proceso y ascenso a la perfección cristiana de los místicos entraron en conflicto, siendo necesario dar los primeros pasos para su clarificación.” MARTÍNEZ- BURGOS GARCÍA, P., “El Greco y Toledo: los cuadros de devoción en el marco espiritual de la Contrarreforma” en *Boletín de Arte*. Málaga: Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Málaga. Número 24. 2004. p. 21.

<sup>709</sup> ASÍN PALACIOS, M., *Shadilíes y alumbrados*. Madrid: Hiperión. 1990.

<sup>710</sup> LONGAS BARTIBAS, P., *La vida religiosa de los moriscos*. 1915. Consultada la edición facsímil a cargo de Dario Cabanelas Rodríguez. Granada: Servicio de publicaciones de la Universidad de Granada. 1990.

<sup>711</sup> MÁRQUEZ, A., *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525- 1559)*. 1972. p. 89.

<sup>712</sup> Somos conscientes que para un desarrollo detallado del alumbradismo hispánico hubiera sido necesario un estudio detenido de otros casos como los procesos de Llerena, pero no es esta nuestra intención sino focalizar la atención en la región que nos ocupa. Para ello remitimos al citado Márquez, que es uno de los investigadores que nos da una visión más completa de conjunto.

fundamentales dos personajes de la época: Fray Juan de Tejada y san Francisco de Borja. Con la llegada del primero, la historia del monasterio de clarisas se llena de frecuentes casos de excesos espirituales como raptos, éxtasis y otros asuntos místicos, que se encargó de difundir, como confesor, el lego extremeño acercándose a una espiritualidad de carácter profético. El segundo de ellos también fue un claro ejemplo, ya que se caracterizó por seguir a rajatabla esta piedad fuertemente marcada. De hecho, como nos señalan sus biógrafos,<sup>713</sup> se levantaba casi todos los días a medianoche y permanecía de rodillas en oración hasta las ocho de la mañana. Después confesaba y comulgaba cada día, daba prácticas espirituales a sus hijos y criados, leía las Sagradas Escrituras y ejercitaba el dominio del cuerpo por medio de penitencias y mortificaciones. Además, todas estas experiencias que rozaban la mística fueron transcritas en sus tratados espirituales,<sup>714</sup> en los que podemos apreciar un fuerte nexo entre el recogimiento y el beneficio de Cristo.<sup>715</sup> Pero el lazo que une ambas espiritualidades no es meramente externo; no se trata de la confluencia de dos corrientes espirituales que, por avatares históricos, se unen casualmente en un momento determinado. Como se ha señalado en estas páginas, ambas brotan de las mismas fuentes: la piedad de cariz afectivo centrada en la cruz y la contemplación de la Pasión del Señor, tan presente, especialmente por línea franciscana, en la España del siglo XV.

Pero no sólo estos dos casos ejemplifican el sentir religioso citado en las diferentes historias del Convento, encontramos otros síntomas de esa piedad exacerbada, en este caso ilustrado por visiones místicas, la mayoría de ellas relacionadas con la figura del crucificado, lo que sirve para ratificar esta cristología

---

<sup>713</sup> Las principales biografías consultadas fueron: NIEREMBERG, J. E., *Vida de San Francisco de Borja, Duque cuarto de Gandia. Virrey de Cataluña y después tercer general de la Compañía de Jesús*, Madrid: Administración del Apostolado de la Prensa. 1901 (Primera edición de 1644); RIBADENEIRA, P., *Vita di S. Francesco Borgia. Terzo Generale della Compagnia di Gesù*. Roma: Tip. E. Lib. Poliglota. 1869. (Edición manuscrita de 1592) (ARSI); VÁZQUEZ, D., *Historia de la Vida del Padre Francisco de Borja. Tercer General de la Compañía de Jesús*. Copia manuscrita del original de 1586-1589. (ARSI)

<sup>714</sup> Vid: SAN FRANCISCO DE BORJA, *Diario espiritual (1564- 1570)*. Edición crítica, estudio y notas realizada por Manuel Ruiz Jurado. Bilbao: Ediciones Mensajero. 1997. Y para un estudio más detallado de su espiritualidad: SCADUTO, M., *L'opera di Francesco di Borgia. 1565- 1572*. Roma: Edizioni 'La Civiltà Cattolica'. 1992.

<sup>715</sup> Para un análisis detallado de su producción escrita véase: NAVARRO SORNÍ, M., "La espiritualidad del beneficio de Cristo en los tratados espirituales de San Francisco de Borja" en *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550- 1600)*. *Actas del II simposio de Teología Histórica*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1983. pp. 255- 263.

que caracteriza la piedad popular valenciana. Si bien archiconocido es el caso del crucifijo que habló a San Francisco de Borja que la tradición atribuye al ejemplar de marfil conservado en el Real Monasterio de las Descalzas Reales; menos populares son los dos casos que citaremos a continuación. Un texto anónimo nos narra como a Isabel de Borja se le apareció un mancebo y le dio una cruz, que creemos que fuera el que hemos citado anteriormente:

“Un día que la sacaron al recreo del campo (Isabel de Borja) se apartó un poco de los que la asistían para tratar con Dios à solas. En esta sazón le apareció un hermoso mancebo, que con alegre rostro la dijo: Dios te salve, esposa del rey eterno, toma esta cruz que te envía en señal de que quiere ser tu esposo: y al punto desapareció el que sin duda era alguno de los ángeles. Tomóla con reverencia grande y la llevó siempre consigo hasta que después la dió al Santo duque Francisco su sobrino: y aunque mirada con toda atención aquella cruz para ver de qué color y materia era, jamás se pudo averiguar cosa cierta.”<sup>716</sup>

Pero no fue ésta la única vez que se apareció, tenemos otro caso en el que éste mismo cumple una función milagrosa, ya que, años después, mientras Sor Buenaventura, en el lecho de muerte, pedía los sacramentos a la Abadesa y a Sor Esperanza sucedió lo siguiente:

“Miraron y repararon la madre Abadesa y Soror Esperanza en el rostro y gesto de Soror Buenaventura, y se aseguraron que le quedó la misma figura y fisonomía que tenía la visión de Cristo que habían visto sobre su lecho, y que aquel y Soror Buenaventura eran parecidísimos à una imagen del Crucificado que estas Señoras tienen à la entrada del coro, à quien la madre Soror Francisca mientras estuvo en esta casa ofrecía todas sus oraciones, y tenía en gran veneración junto con Soror Esperanza, las cuales solían decir à las religiosas acudiesen à aquella imagen en todas sus necesidades.”<sup>717</sup>

Este hecho es fundamental para comprender la particularidad de la comunidad gandiense. Tradicionalmente, se ha emparentado el iluminismo con una tendencia pseudoiconoclasta, partiendo de las palabras de algunos textos, recogidos

---

<sup>716</sup> ANÓNIMO, *Historia del Convento de Santa Clara de Gandia*. Gandia: Imprenta y librería de la viuda de Jacinto Orts. 1882. p. 48.

<sup>717</sup> *Ibidem*. p. 61.

por Márquez, en los que indica que la única proposición donde el Salvador aparece en forma positiva es justamente criticando una imagen: “Que cierta persona predicando decia que no se avia de adorar la cruz diciendo que era un pedazo de madera, que adorasen a Jesucristo crucificado”. Este autor opina que el significado de la misma, que probablemente procede del obispo Cazalla, es simplemente el siguiente: “lo que se venera en la cruz no es el objeto mismo, que es de madera, sino la memoria de Cristo.”<sup>718</sup> Con estas palabras podrán comprobar la similitud que puede tener esta afirmación con las teorías luteranas o incluso moriscas sobre la idolatría y las imágenes como trozos de madera. Así pues, vemos como en nuestro caso, no se cumple la norma, entendiéndose por qué al inicio del texto hablamos del alumbradismo como un “cajón de sastre” de diversos movimientos particulares que tienen en común algunos aspectos pero que son difícilmente clasificables.

Pero aún más, no sólo se producen dos visiones en el Convento de las Clarisas de Gandía, sino una tercera, esta vez no relacionada con la Cruz, sino con San Pedro y Pablo (como verán el texto cae en una incongruencia, ya que en un momento se refiere al primero y otra al segundo), que produjo la elaboración de una imagen que no hemos podido localizar, debido, principalmente a la falta de estudios al respecto, a la dificultad que entraña el acceso a la clausura del mismo, así como la falta de concreción en cuanto al tema iconográfico por la confusión del escrito:

“Estando en este conflicto resignada, le apareció el Señor San Pablo lleno de claridad resplandeciente, y mirándola con semblante alegre y amoroso, con una voz suave y apacible, la dijo: *Argentum, et aurum non es mihi, quod autem habeo hoc tibi do: in nomine Jesu Chisti Nazareni, surte et ambula* [...] La nueva convalecida pidió á su padre el duque le mandase pintar una imagen del dicho Santo de la suerte que ella contaba la habia aparecido, que era con las llaves en la una mano y en la otra un libro. Con todo cuidado mandó el excelentísimo señor pintasen aquella imagen, y ya traida á manos de su hija dióle agradecidas gracias, y dijo: Señor está San Pedro tan bien retratado que no falta sino que me hable para que yo crea es el mismo que me dio salud. Toda su vida se acompañó de aquella devota imagen en su celda, y hoy en dia la guarda aquella santa Comunidad con gran veneracion y aprecio.”<sup>719</sup>

<sup>718</sup> MÁRQUEZ, A., *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525- 1559)*. 1972. p. 82.

<sup>719</sup> ANÓNIMO, *Historia del Convento de Santa Clara de Gandia*. 1882. pp. 81-82.

De todas maneras, los trabajos de Company Climent<sup>720</sup> y Pellicer Rocher – de quien sabemos que a día de hoy prepara una segunda exposición sobre las piezas artísticas conservadas en dicho Convento<sup>721</sup> y que esperamos supla estos vacíos- nos sirven para conocer otras piezas importantes relacionadas con dicha espiritualidad que se custodian, todavía hoy, en el cenáculo. Obras de calidad, al menos desde el punto de vista devocional, como las tablas de Factor (Imagen 20)<sup>722</sup> o la curiosa capilla portátil realizada por Joanes. (Imagen 21)



Imagen 20. Nicolás Fátor. *San Francisco de Asís*. 2ª Mitad del s. XVI. Óleo sobre tabla. Convento de las Clarisas. Gandía



Imagen 21. Joan de Joanes. Altar portátil: Trinidad con querubines y ángeles músicos. 2ª mitad del s. XVI. Óleo sobre tabla. Monasterio de las Clarisas. Gandía

<sup>720</sup> Principalmente: COMPANY CLIMENT, X., *Pintura del Renaixement al Ducat de Gandia. Imatges d'un temps i d'un País*. 1985.

<sup>721</sup> Vid: PELLICER ROCHER, V., *Els tresors de les Clarisses de Gandia*. Gandía: Ajuntament de Gandía. 2003.

<sup>722</sup> Tenemos también constancia que el CAEM (Centre d'Art d'Época Moderna) de la Universitat de Lleida, y principalmente Isidro Puig han llevando a cabo un estudio exhaustivo de esta tabla de Factor y su vinculación con otras obras de las Descalzas Reales de Madrid, pendiente de publicación.

Así pues, gran parte de las pinturas y esculturas que se conservan en este convento responderían a una necesidad espiritual de la visión de unas imágenes con el fin de llevar a cabo esa piedad interior. Se ha podido constatar, pues, que algunas de ellas proceden de las visiones y raptos místicos que durante el periodo en que Tejada y Borja estuvieron comandando el mismo se produjeron, muestra de una espiritualidad bastante ortodoxa, que, como dijimos, fue tildada de peligrosa por el propio Ignacio de Loyola y que, pronto, rozaría la herejía. Podemos entender este iluminismo gandiense como una ortodoxia extrema en búsqueda de la mortificación y la piedad divina y relacionarla con otras obras, como las realizadas por Morales en el mismo periodo,<sup>723</sup> aquellas que se utilizaron para la oración mental tal y como propuso el fundador de la Compañía.

### 3.5. LA ESPIRITUALIDAD JESUÍTICA

Durante la exposición de las diferentes corrientes espirituales, bien de origen medieval, bien coetáneas, que tuvieron su influencia en la sociedad y el arte del Quinientos habrán podido comprobar como en la mayor parte de ellas se ha remarcado el interés por los historiadores en demostrar cierto parangón con el sentir jesuítico. Desde la relación que pudo haber de la piedad intimista de la *Devotio Moderna*<sup>724</sup> o Eiximenis, las reformas de Cisneros,<sup>725</sup> pasando por las reacciones de

---

<sup>723</sup> Gutiérrez de Ceballos se refiere al pintor extremeño en relación con el alumbradismo y los jesuitas de un modo bastante similar al que podríamos contemplar las obras citadas en este epígrafe: “Estas escenas quintasenciadas de la Pasión de Cristo [refiriéndose a las realizadas por Morales] y de los dolores de su Madre eran, efectivamente, las elegidas por aquel público enfervorizado en que prendió fácilmente el pábulo del alumbradismo. Temas patéticos que incitaban a la compunción, a las lágrimas e incluso al dolor físico sensible. San Ignacio de Loyola, en la tercera semana de sus *Ejercicios Espirituales*, pedía al ejercitante que considerase ‘lo que Christo nuestro señor padece en la humanidad o quiere padecer según el paso que se contempla, y aquí comenzar con mucha fuerza y esforzarme a doler, tristar y llorar.’” GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, A. R., “El mundo espiritual del pintor Luis de Morales” en *Goya*. Número 196. Madrid: Fundación Lázaro Galdiano. 1987 pp. 198-199.

<sup>724</sup> “Anche il movimento della ‘Devotio Moderna’ dovette essere importante per il Loyola [...] Sono gli stessi intenti che si proporrà il Loyola, così come negli Esercizi del santo si può rinvenire il ricordo del metodo impiegato dai mistici della ‘Devotio Moderna’ e dall’autore dell’Ejercitatorio, quando distinguono il momento della meditazione e dell’esame di coscienza da quello della

San Ignacio ante Lutero y Erasmo hasta la citada acción directa de San Francisco de Borja en el Convento de las Clarisas de Gandia y Fray Juan de Tejada. Esta preocupación viene dada por el importante influjo que tuvo la Compañía en el desarrollo de la espiritualidad del momento. Con unos integrantes con una vida muy activa tanto en el mundo de la predicación como de la oración, los jesuitas, de reciente fundación, se convirtieron en todo un referente cultural y social de la Edad Moderna, incluso en al recuperación de la cultura clásica.<sup>726</sup> No es aquí nuestra intención indagar en los orígenes y primeros pasos de la orden,<sup>727</sup> sino presentar algunas características esenciales para conocer porqué llegaron a tal consideración ya desde sus inicios en el siglo XVI. Indicar que tampoco nos detendremos en su concreción en el territorio valenciano, ya que pensamos que es un tema tan digno de estudio y mención, sobre todo por la creación del Colegio-Universidad de Gandia o su labor con los moriscos, que le dedicaremos todo un capítulo en nuestra tesis. Por tanto, este epígrafe podríamos considerarlo como una introducción a las ideas que

---

*contemplazione.*” CALÍ, M., *Da Michelangelo all'Escorial. Momenti del dibattito religioso nell'arte del Cinquecento.* 1980. pp. 198-199.

<sup>725</sup> Debemos señalar que Ignacio había conocido en España la reforma emprendida por Cisneros, basada no sólo *in capite et membris*, desde arriba, sino *a pedibus*, desde los pies, desde abajo, personal, moral, comenzando por uno mismo; una reforma que parte de la Sagrada Escritura, de la experiencia espiritual, del humanismo renacentista, para renovar la vida cristiana en general, abarcando clérigos, religiosos y laicos. Como señala García Mateo, en esta directriz se enmarca la reforma que Ignacio calladamente, sin pregonarlo, fomenta con los *Ejercicios* y después con la fundación de la Compañía de Jesús. Vid: GARCÍA MATEO, R., “Loyola y el luteranismo. ¿Contrarreformista o reformista?” en *Estudios eclesiásticos*. Número 321. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas. 2007. p. 321.

<sup>726</sup> “En esta reconducción de la cultura humanista que se realiza en el periodo contrarreformista, son las nuevas órdenes religiosas las que producen este viraje por el que se enfocan socialmente las actividades estéticas contenedoras de un profundo mensaje moralizador. En esta labor destaca sobre todo la acción de los jesuitas que, introduciéndose en todos los círculos intelectuales del momento, retoman la cultura clásica para sacar de ella lo espiritualmente válido tras una profunda acción asimiladora.” RUBIO LAPAZ, J., *Pablo de Céspedes y su círculo. Humanismo y Contrarreforma en la cultura andaluza del Renacimiento al Barroco.* Granada: Universidad de Granada. 1993. p. 248.

<sup>727</sup> Son muchos los escritos que hablan sobre esta orden, pero recomendamos los siguientes: BATLLORI, M., “Los jesuitas y la combinatoria luliana” en *Umanesimo e Esoterismo*. Papua: Antonio Milani. 1960. Del mismo autor: “En torno a los jesuitas, del renacimiento a la contrarreforma” en *Archivum historicum Societatis Iesu*. Número 59. Roma: Institutum Historicum S.I. 1990. y también: “San Ignacio de Loyola, ¿personaje medieval o renacentista?” en ORELLA, J. L. (Ed.), *El Pueblo Vasco y el Renacimiento (1491- 1521). Actas del Simposio celebrado en la Universidad de Deusto con motivo del V centenario del nacimiento de Ignacio de Loyola.* Bilbao: Universidad de Deusto-Editorial Mensajero. 1994. LOWNEY, Ch., *El liderazgo al estilo de los jesuitas.* Barcelona: Granica. 2005. (Primera edición en inglés de 2004), LUGONES, L., *El Imperio Jesuítico.* Barcelona: Ediciones Orbis. 1987. OLIN, J. C., *The Catholic Reformation. Savonarola to Ignatius Loyola.* Nueva York: Fordham University Press. 1992. 2ª Edición (1962), O'MALLEY, J. W. (Coord.), *The Jesuits. Cultura, Sciences and the Arts. 1540- 1773.* Toronto- Buffalo- Londres: University of Toronto Press. 1999. Del mismo autor: *The first Jesuits.* Cambridge- Londres: Harvard University Press. 1993.

desarrollaremos más adelante, ya que no podíamos renunciar a dedicarle un espacio dentro de las corrientes de espiritualidad del Quinientos, debido a que, como dijimos, su acción es fundamental.

La religiosidad jesuítica vino marcada por la fuerte personalidad del fundador de la orden, San Ignacio, sus reglas y por el sincretismo con las corrientes religiosas anteriores, fuera para criticarlas o para aprender de ellas.<sup>728</sup> De toda su producción religiosa, el libro que mejor ejemplificará su sentir votivo y la necesidad de la oración es el de los *Ejercicios Espirituales* (1548).

Como se comentó, el origen de los mismos podría proceder de la *Devotio moderna*, sobre todo en lo que refiere al método de oración descrito en sus *Ejercicios espirituales* (1548) y en relación a las imágenes. Hauf lo empareinta con el propio Geert Groote, más en particular con su obra *Tractatus de Quator Generibus Meditationum sive Contemplationum*, en la que el fundador de la *Devotio* considera que se puede meditar de cuatro modos distintos la vida de Jesucristo según aprovechemos las fuentes canónicas, las revelaciones de los santos, los argumentos y opiniones de los teólogos o las invenciones de nuestra fantasía. Estas maneras de meditación provendrían de San Bernardo y San Buenaventura y nos permitirían acompañar a María en su sufrimiento, hablar con Jesucristo, etc. por lo que recalca el poder de la imaginación y de poseer representaciones plásticas delante para poder

---

<sup>728</sup> “Esiste, dunque, un evidente legame fra le personalità maggiori della Riforma cattolica: dal Savonarola a Erasmo, a Luis Vives, a Juan de Valdés, a Luis de Granata, ritorna ogni volta un analogo atteggiamento spirituale, quasi attraverso un filo conduttore che trova nella crisi religiosa del secolo la sua ragione di esistere. In tale ambiente dovette formarsi il futuro fondatore della Compagnia di Gesù: un personaggio complesso, tanto da apparire ambiguo, ma del quale è preminente la lucidità con cui assimilò le esperienze più diverse, anche non ortodosse, per volgere ai propri fini.” CALÍ, M., Da Michelangelo all’Escorial. Momenti del dibattito religioso nell’arte del Cinquecento. 1980. p. 202. Esta idea es compartida, por ejemplo, por Sala Balust en: “Corrientes espirituales españolas en la época del Concilio de Trento” en *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del convegno storico internazionale*. Herder: Roma. 1965. Volumen 2. pp. 441- 469.

hacerlo. Hauf, continúa explicando que el propio Eiximenis en su *Vita Christi*<sup>729</sup> volvió a retomar estas ideas y a desarrollarlas actualizándolas.<sup>730</sup>

También Dekoninck<sup>731</sup> remarca este origen en el mundo del siglo XIII y traza en sus estudios una posible vinculación de los textos de origen medieval, con la obra ignaciana o de sus seguidores, como Pierre Canisius (1521-1597), principalmente en su *Summa doctrinae christianae* (1555-1558) o en sus catecismos.

Ambos autores no andan desencaminados, ya que San Ignacio, en sus *Ejercicios espirituales* nos presenta una serie de reglas, adiciones, consejos y avisos de gran valor psicológico y una humana experiencia para que el ejercitante pueda sacar el mayor fruto espiritual. El centro de su ideología era la figura de Cristo, toda la meditación corría alrededor de las virtudes y sufrimientos que tuvo que soportar el Hijo de Dios. Tal cristocentrismo, también tuvo su origen en los textos anteriormente citados.<sup>732</sup>

---

<sup>729</sup> Debemos recordar que el franciscano recomienda la meditación de la Pasión durante una hora diaria siguiendo las consideraciones de San Benito y de San Alberto Magno. Emplea un método de contemplación que consiste en revivir en nuestro interior las escenas de la vida, pasión y muerte del Señor, viendo, oyendo y atendiendo a todos los detalles, como si fueras a dar testimonio de ello a su madre.

<sup>730</sup> HAUF, A. G., *D'Eiximenis a sor Isabel de Villena. Aportació a l'estudi de la nostra cultura medieval*. 1990. pp 45-47. Esta idea, sin precisar referencias concretas a Groote es también defendidas por Gutiérrez de Ceballos en su artículo "Las imágenes de la Historia Evangélica del P. Jerónimo Nadal en el marco del jesuitismo y la Contrarreforma" en *Traza y Baza. Cuadernos hispanos de simbología, arte y literatura*. Número 5. Barcelona: Universidad de Barcelona. 1974.

<sup>731</sup> "Dès la seconde moitié du XIIIe siècle, on assiste au développement d'un genre de méditation fondé sur une méticuleuse représentation intérieure, capable de littéralement transporter le méditant sur le lieu même des mystères. L'impulsion semble avoir été donnée par les franciscains. Les recueils d'oraisons qui font appel à ce genre de mise en présence de la scène méditée vont se multiplier à la fin du moyen âge, tout particulièrement dans la mouvance de la Devotio moderna. Parmi ces ouvrages, celui qui a le plus profondément influencé cette forme de piété est indubitablement le livre des Méditations sur la vie du Christ qu'on attribuait autrefois à Bonaventure lui-même, mais qui est en fait d'un franciscain du XIVe siècle (probablement Jean de Caulibus)" DEKONINCK, R., *AD IMAGINEM: Status, fonctions et usages de l'image dans la littérature spirituelle jésuite du XVIIe siècle*. Ginebra: Librairie Droz S. A. 2005. pp. 169-170

<sup>732</sup> Guibert señala, además de las obras citadas, tres más como fundamentales en este talante cristológico: "Tre sono le grandi fonti letterarie certe: la Vita di Cristo di Ludolfo il Certosino e il Flos Sanctorum letti a Loyola, e il De Imitatione Cristi di Tommaso Kempis letto a Manresa e riletto poi continuamente." GUIBERT, J. de, *La Spiritualità della Compagnia di Gesù. Saggio storico*. Roma: Città Nuova Editrice. 1992. (Primera edición en francés de 1953) p. 113. También puede encontrarse un estudio de la espiritualidad cristocéntrica ignaciana en: MC NALLY, R. E., "The Council of Trent, the Spiritual Exercises and the Catholic Reform" en *Church History*. Volumen 34. Número 1. New Heaven: American Society of Church History. 1965.

Esta obra se ha señalado como uno de los hitos fundamentales para entender el arte del XVI, partiendo del concepto de la *compositio loci*. En sus *Ejercicios* insta al fiel a “contemplar”, esto es, (“verlos con los ojos de la imaginación”) los escenarios de la vida de Cristo, a “fijarlos en su imaginación.” Una vez articuladas las imágenes deben ensamblarse y, en este punto, la forma de ensamblaje que los *Ejercicios* privilegian (además de la repetición reglada) es la del relato, que se forma sobre la plantilla de la historia de Cristo, a la que el ejercitante deberá incorporarse, no ya como espectador de la misma, sino como actor (“demandar dolor con Cristo doloroso, quebranto con Cristo quebrantado”). Así el relato deviene auténtico psicodrama, con el ejercitante integrado en el reparto que teatraliza el guión imaginario.

Como puede comprobarse, estas ideas son fundamentales para entender la pintura de visiones o el método de oración, ya que busca una plasmación artística de la plegaria interior propuesta por Erasmo, y de dicha representación visual se encargaron los pintores.<sup>733</sup>

Del mismo modo, es inevitable relacionar este escrito con el ambiente místico que impregnó la sociedad de finales del Renacimiento e inicios del Barroco

---

<sup>733</sup> Checa opina que esta imagen religiosa propuesta por san Ignacio tiene una lectura barroca y que responde a la problemática de la imagen dada desde el fin del clasicismo a principio del siglo XVI, y que junto con Trento, será uno de los puntales del Barroco: “La teoría de la imagen religiosa que subyace en San Ignacio no es sólo susceptible de una lectura barroca [...] sino también hemos de ver en uno de los más firmes soportes de la imagen mística y sensual” (CHECA, F. y MORAN, F., *El Barroco*. 1989. p. 22. ) Para Buser, San Ignacio crea una nueva fórmula de arte religioso más que un estilo en sí mismo: “*If St Ignatiu’s request for this book did non bring about the creation of a new style, it did introduce a new formula for religious art, based on the belief that art was an instrument for instruction or propaganda. This use of art by the early Roman Jesuits was part of a conscious aesthetics program, which they employed at the time the book was written in a propaganda battle with the Protestants over the significance of martyrs. It was Counter Reformation art to be sure*” BUSER, Th., “Jerome Nadal and the Early Jesuit Art in Rome” en *The Art Bulletin*. Volumen 58. Número 3. Nueva York: College Art Association. 1976. p. 424. Pero no sólo importó la imagen como nueva visión de la religión, sino como propia difusión de sus dogmas, de ahí que hasta se cuidara cómo representar a sus líderes espirituales, tal y como nos explica García Mahiques: “La imagen de San Ignacio de Loyola ha sido uno de los productos mejor elaborados y cuidados de la modernidad. Los jesuitas siempre fueron conscientes de la importancia que tenía ofrecer para el culto y para la vindicación de la Compañía unas imágenes que resultaran convincentes, dignas y apropiadas a cada uno de los fines. Había sido justamente su fundador, Ignacio de Loyola, uno de los impulsores de la moderna imagen cristiana, en virtud de la importancia dada a la *compositio loci* en el ejercicio de la meditación” GARCÍA MAHIQUES, R., “Jeronimo Jacinto de Espinosa y la iconografía de San Ignacio de Loyola en la casa profesa de Valencia” en *Archivo Español de Arte*. Madrid: CSIC. 1995. p. 271.

hispanico que tan bien ha sido descrita por M. Andrés,<sup>734</sup> cuyo centro fue la figura de Cristo. Pero no sólo por eso son importantes en relación a la imagen estos ejercicios, sino también porque en sus reglas expuso la necesidad de alabar las reliquias y las representaciones artísticas como muestra de una religiosidad interior.<sup>735</sup>

De todos modos no debemos olvidar que no sólo la figura del Salvador y su Pasión focalizaron los puntos principales de la devoción jesuítica. La Virgen también cumplió un papel fundamental en este proceso. Para ellos, constituía uno de los itinerarios más rápidos para llegar a Cristo. De hecho fueron los fundadores de distintas congregaciones marianas durante los siglos XVI al XVIII. Según Martínez Naranjo,<sup>736</sup> éstas pudieron nacer en el contexto de enfrentamiento entre la Iglesia Católica y el protestantismo, que rechazaba el culto a la Virgen y a los Santos. En medio de esta situación aparecía la Compañía de Jesús, que desde su fundación se había erigido en adalid de la Contrarreforma y aspiraba a reconquistar para la Iglesia los territorios que habían caído presa del luteranismo.<sup>737</sup> De ahí que, según este mismo autor, en los territorios de la Europa Central las Congregaciones asumiesen, con más fuerza que en otros lugares, la defensa del honor de María frente a la herejía, convirtiéndose sus miembros en auténticos caballeros que luchaban por su restablecimiento glorioso como patrona de la sociedad cristiana.

---

<sup>734</sup> ANDRÉS MARTÍN, M., *La teología española en el siglo XVI*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1977 y del mismo autor: “Corrientes teológicas y erasmistas en la primera mitad del siglo XVI” en PLAZAOLA ARTOLA, J. (Coord.), *Ignacio de Loyola y su tiempo*. Bilbao: Universidad de Deusto. 1992.

<sup>735</sup> “Regla 6ª: alabar reliquias de sanctos, haciendo veneración de ellas y oración a ellos: alabando estaciones, peregrinaciones, indulgencias, perdonanzas, cruzadas y candelas encendidas en las iglesias [...] 8ª regla: alabar ornamentos y edificios de iglesias; asimismo imágenes y venerarlas según representan.” Cfr. GONZALBO AIZPURU, P., *La educación popular de los jesuitas*. México: Universidad Iberoamericana. 1989. p. 203.

<sup>736</sup> MARTÍNEZ NARANJO, J., “Las congregaciones marianas de la Compañía de Jesús y su contribución a la práctica de la caridad (ss. XVI- XVIII)” en *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*. Número 21. Alicante: Universidad de Alicante. 2003.

<sup>737</sup> “Among the saints the Jesuits not surprisingly mentioned the Virgin Mary most frequently- although not so frequently as one might expect. They were pleased when their students had rosary beads and prayed with them. Sometime before 1557 Borja wrote a set of ‘points’ to guide meditation on the fifteen ‘mysteries’ of the rosary. Although it was not published until 1964, its focus as much on Christological as on Marian realities and its emphasis on the virtues were probably typical of how the Jesuits instructed people in this devout practice. Jesuits assiduously commended the Hours of Our Lady to others and prayed them themselves. [...] Ledesma’s catechisms provided more space, within their extremely modest scope, for Mary and Marian prayers than was common in earlier catechisms.” O’ MALLEY, J. W., *The first Jesuits*. 1993. p. 270.

Según Guibert, la devoción mariana de San Ignacio nació de su estancia en Loyola, Montserrat y Manresa<sup>738</sup> y fue el encargado de propagarla por todos los territorios por donde predicó, defendiendo también el dogma de la Inmaculada Concepción, obviamente, por el mismo ataque que sufrió no sólo por los luteranos sino por las facciones dominicas. Esta devoción fue compartida por el resto de los generales de la orden. Tal vez tuviera su mejor representación en la figura de San Francisco de Borja. El gandiense, desde el generalato de la orden, apostó por una doble piedad, en primer lugar un culto a la Cruz y por otro a la Virgen. Uno de los hechos más significativos de este segundo aspecto fue el de la difusión del culto a Santa María del Popolo, también llamada en España como Virgen de las Nieves. Este es un hecho sobre el que volveremos en capítulos sucesivos, pero es inevitable recordar como fue el primero que consiguió que se realizara una reproducción del primer retrato de la Virgen que supuestamente realizara San Lucas y que se custodiaba en Santa Maria Maggiore de Roma. No sólo mandó ejecutar una copia, sino muchas la mayor parte enviadas a las misiones, pero también a las principales figuras políticas del momento, con la intención de acrecentar su devoción ante la Madre de Dios, tal y que nos comentan sus biógrafos:

“Supo que en la Iglesia de Santa Maria la mayor en Roma estaba la misma imagen de la Madre de Dios que el evangelista San Lucas pinto de su propia mano, vinole grande deseo de tener su verdadero y vivo retrato, y aunque los canonigos pusieron grandes estorbos porque no se sacase el retrato desta imagen, con ruegos de Cardenal Carlos de Borromeo (á cuyo cargo estaba aquella iglesia), alcanzó que el pudiese hacer retratar esta imagen de mano de un gran pintor de Roma, y pudo tanto la devota oracion y perseverancia del Padre que hubo la imagen como la deseaba, y la puso en un devoto oratorio donde ordinariamente él hacia misa en la casa profesa de Roma [...] Y deseando él que este rico tesoro de la propia figura de la Santísima Virgen nuestra Señora, se comunicase á los fieles, hizo sacar algunos retratos en lienzos y tablas de mano de un excelente artífice Romano, y enviolos por rico y precioso presente á los Principes, con quien mas se comunicaba, y sabialo é que lo estimarian como era razon, como fueron el Rey Catolico de España Don Felipe, la Emperatriz Doña Maria y la Princesa doña Juana sus hermanas, el Rey don Sebastián de Portugal y la Reyna doña

---

<sup>738</sup> “Come lo zelo della frequenza ai sacramenti, anche da sant’Ignazio deriva nei gesuiti il fervore della devozione alla Santa Vergine: le grazie ricevute da lei a Loyola, a Montserrat e a Manresa, non sono forse il punto di partenza di tutta l’ascesi spirituale del santo?” GUIBERT, J. de, *La Spiritualità della Compagnia di Gesù. Saggio storico*. 1992. p. 302.

Catalina su abuela, envío así mismo el mismo retrato de esta santa imagen á algunas casas de la Compañía, y todos como debían agradecieron y estimaron el Don y el que le enviaba, y para consolación y de mayor devoción de los que gozan de esta preciosa joya diré como esta es aquella propia imagen que mas ha de mil años que el glorioso Padre y Doctor de la Iglesia San Gregorio la llevó en procesión muy solemne por las calles de Roma.”<sup>739</sup>

Como dijimos, sobre estos envíos volveremos en siguientes capítulos, ya que tuvieron mucho que ver con las campañas evangelizadoras, pero era inevitable en este epígrafe remarcar la gran importancia que tuvo el culto mariano dentro de la Compañía gracias a la acción, sobre todo, de los generales hispánicos que estuvieron comandándola.

También sirve este ejemplo para ratificar el valor del arte en la espiritualidad jesuítica. Ya hablamos de cómo los *Ejercicios espirituales* pudieron tener, y de hecho tuvieron, una repercusión en el mundo artístico moderno bastante considerable. Pero no sólo ellos fueron capitales en el desarrollo de la imagen votiva, sino también las *Evangelicae Historiae Imagines* del mallorquín Jerónimo Nadal (Palma de Mallorca, 1507- Roma, 1580) publicadas en Amberes por primera vez en 1593, junto con las *Adnotaciones et Meditationes in Evangelia*.<sup>740</sup> Si bien debemos tener en cuenta que no son las primeras composiciones donde se trata de aunar culto

---

<sup>739</sup> VÁZQUEZ, D., *Historia de la Vida del Padre Francisco de Borja. Tercer General de la Compañía de Jesús*. Copia manuscrita del original de 1586-1589. (ARSI)

<sup>740</sup> Nadal fue uno de los jesuitas que más ha contribuido a establecer y divulgar el Espíritu ignaciano en la Compañía de Jesús. No todos los fundadores han podido contar al comienzo de su orden con un personaje semejante. Iñigo de Loyola, consciente de su valor, trató ya de captarlo para su grupo de compañeros en París, primero por medio de los demás y luego directamente; pero sus intentos no dieron resultado. Nadal no veía claro cómo acabaría aquel grupo original en tiempos tan difíciles. Éste había estudiado en Alcalá (probablemente, latín, griego, hebreo y filosofía) antes de ir a París a estudiar matemáticas y teología. Su formación intelectual refleja la índole filológica y lingüística de Alcalá, el tomismo y el escotismo. Su conocimiento de la Escritura, teología y derecho canónico era serio y profundo. Amplia fue su lectura de autores espirituales, en particular de los Padres, del Pseudo- Dionisio y de la escuela franciscana; pero la espiritualidad de los Ejercicios y su entusiasmo por la persona y doctrina de Ignacio dejaron su marca en él muy especialmente. Para mayor información vid: O'NEILL, Ch. y DOMÍNGUEZ, J. M. (Dir.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico- temático*. 4 Volúmenes. Roma: Institutum Historicum. S. I. 2001. Volumen 3. pp. 2793- 2796.

e imagen, ya que el propio Borja<sup>741</sup> o Canisius<sup>742</sup> había realizado unas primeras tentativas.

Gutiérrez de Ceballos ha sido uno de los investigadores que nos ha dado una visión más completa de la obra de Nadal. Para él, la importancia de la misma radicó en que por un lado actualizaban el método óptico-intuitivo de oración personal que, encontrado por la *Devotio moderna* medieval, había perfilado San Ignacio de Loyola; y, por otro, siguiendo las palabras del mismo investigador, “contribuían eficazmente al adoctrinamiento de las masas conforme a las orientaciones del Concilio de Trento, explotando a fondo la técnica de reproducción y multiplicación de la imagen en virtud del grabado. Pero este adoctrinamiento tenía por base un realismo histórico crítico en torno al texto evangélico, al que correspondía un naturalismo de la imagen, ambos impulsados también por el Concilio con sus consideraciones sobre el decoro u honestidad histórica de la pintura.”<sup>743</sup> Así pues, aunaban los dos presupuestos más importantes de la labor jesuítica: devoción y misión. (Imagen 22)

---

<sup>741</sup> El primer intento de objetivar en imagen la composición de lugar ignaciana correspondió al citado santo, aunque sin resultado. Éste había compuesto unas meditaciones sobre los evangelios de los domingos del año con el intento de hacerles acompañar de grabados, que se había comprometido a agenciar el propio Nadal el año 1562. Aunque algunas estampas parece llegaron a grabarse en Roma con destino a estas meditaciones de Borja, cuyos ejemplares era solicitados con avidez en Flandes y Alemania, no se publicó en latín hasta mucho más tarde, en 1675 y sin el aparato de imágenes inicialmente previsto. Para mayor información vid: GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, A. R., “Las imágenes de la Historia Evangélica del P. Jerónimo Nadal en el marco del jesuitismo y la Contrarreforma” en *Traza y Baza. Cuadernos hispanos de simbología, arte y literatura*. Número 5. Barcelona: Universidad de Barcelona. 1974.

<sup>742</sup> Como ya citamos párrafos atrás, Canisius en 1575 hizo publicar en Amberes una edición de su *Catechismus minor latinus* acompañada de cincuenta grados. Años antes, en 1572 trató de sacar al mercado otro catecismo con 102 imágenes pero que no vio la luz hasta 1582.

<sup>743</sup> GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, A. R., “Las imágenes de la Historia Evangélica del P. Jerónimo Nadal en el marco del jesuitismo y la Contrarreforma” . 1974. p. 95. Otros estudios de relevancia sobre este tema que se consultaron son: BATLLORI, M., *Jerónimo Nadal y el Concilio de Trento con unas notas sobre 'lo bisbe Jubi'*. Palma de Mallorca: Sociedad Aqueológica Luliana. 1946. BUSER, Th., “Jerome Nadal and the Early Jesuit Art in Rome” en *The Art Bulletin*. Volumen 58. Número 3. Nueva York: College Art Association. 1976. CARONNI, G., “Jerónimo Nadal e le *Evangelicae imagines*” en *L'Esopo*. Número 12. Milán: Edizioni Rovello. 1981. NICULAU, M., “El P. Jerónimo Nadal (1507- 1580) y los Ejercicios espirituales de San Ignacio” en *Estudios Eclesiásticos*. Número 16. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas. 1942.



Imagen 22. Jerome y Anton Wierix.  
Frontispicio de la primera edición de las  
*Adnotationes et Meditationes...*  
de Jerónimo Nadal. 1593. Amberes.

Por estas dos razones tuvo que ceñirse a la ortodoxia católica, ya que intentó siempre circunscribir cada escena evangélica lo más rigurosamente posible a la realidad histórica, geográfica y topográfica pertinentes, acompañando cada imagen con la correspondiente lectura novotestamentaria, seguida de la concordancia con los otros evangelistas, cortando de raíz, por tanto, con la tendencia de incluir narraciones apócrifas dentro de los ciclos de la Pasión, ciñéndose, por tanto, a lo que el propio texto indicaba y si, por alguna razón hubiera de incluir alguna extrañeza hagiográfica, lo hacía respaldado en la autoridad de los escritores más antiguos o en el contexto de la verosimilitud histórica.

Para ello se sirvió de los mejores artífices de la época. Bernardino Passeri realizó parte de los dibujos, si bien fueron los hermanos Wiericx los que finalizaron el gran grueso del encargo. Sus grabados fueron de tan gran calidad que se reaprovecharon en otras obras como las *Meditationi sopra li Evangeli* (Roma, 1599) de Agustín Vidal y las *Considerationi sopra tutta la vita di N. S. Giesu Christo*

(Roma, 1607) del Padre Ricci, por citar dos ejemplos. Aunque tal vez, más llamativo sea la influencia que tuvo en Francisco Pacheco, tal y como ha estudiado Moffit.<sup>744</sup>

Por tanto vemos como, partiendo de la obra de Ignacio –y de la propia tradición eclesiástica-, se creó una tendencia espiritual que unía imagen y texto, teniendo como máximo exponente a Nadal y a todos sus seguidores. No con ello queremos expresar que se produjera un “arte jesuítico”,<sup>745</sup> sino que es inevitable, al tratar el jesuitismo como tendencia de pensamiento moderno, hacer una alusión al mundo de la imagen dentro del misticismo y la piedad interior, hecho que explicará la producción de cierta tipología de tablas que trataremos en nuestra tesis, así como el uso de la pintura en las campañas evangelizadoras como método catequético.

### 3.6. TEOLOGÍA MORISCA

#### 3.6.1. El Cristo musulmán

Habitualmente la mayoría de las historias del arte y de la cultura de la Edad Moderna cuando se aproximan a las corrientes religiosas que tuvieron su influjo en la sociedad parten de una visión eminentemente católica, como mucho, incluyen ciertas referencias al mundo protestante para reforzar su discurso. En todas ellas, echamos en falta una profundización en otras teologías que estuvieron conviviendo no sólo

---

<sup>744</sup> “*With the help of Nadal’s terse legends (or captions), all carefully keyed to the component parts of the various biblical stories, the reader-viewer was meant to meditate upon the pictures, the texts of which he World, in any event, have been expected to know already in their written form [...] Pacheco’s repeated verbal allusions to the many other plates illustrating Nadal’s exemplary picture-album of Counter-Reformation iconographic orthodoxy thus should establish the Spaniards view of the lavishly illustrated meditative manual: they considered it the greatest single authority on the proper manner of visually creating the textual components of religious subject matter*” MOFFIT, J. F., “Francisco Pacheco and Jerome Nadal: New Light on the Flemish Sources of the Spanish ‘Picture-within-the-Picture’” en *The Art Bulletin*. Volumen 72. Número 4. Nueva York: College Art Association. 1990 pp. 636-638.

<sup>745</sup> Tal y como expuso Bailey no creemos que exista, al menos en Europa, un arte jesuítico con sus características distintivas frente a otros estilos. Vid: BAILEY, G. A., “Le style jésuite n’existe pas: Jesuit Corporate Culture and the Visual Arts” en O’MALLEY, J. W. (Coord.), *The Jesuits. Cultura, Sciences and the Arts. 1540- 1773*. 1999.

desde el punto de vista cronológico sino también geográfico, nos referimos a la musulmana. Comprender la cultura de un lugar supone conocer todas sus variantes. Si bien el catolicismo fue la religión dominante, no debemos olvidar que muchas de las costumbres que se desarrollan en torno a ella proceden de una reacción frente a sus vecinos, por la necesidad ya fuera de enseñar o criticar aquellos dogmas que compartían o les alejaban. Para conocer cuáles fueron esas actitudes, es necesario hacer un breve análisis de los puntos principales del pensamiento musulmán. Es imposible en esta tesis profundizar el origen y desarrollo de cada una de sus creencias, pero al menos sí anotarlas para, con ello, entender cuál fue la postura católica al respecto e, incluso, qué relaciones tuvieron con el mundo protestante.

Comenzaremos con uno de los temas más comprometidos de su teología: la visión de Cristo. En este aspecto es imposible obviar los interesantes trabajos de Mikel de Epalza, quien se encargó de mostrarnos los paralelismos que había entre el Jesús musulmán, judío y cristiano.<sup>746</sup> Podríamos decir que su figura es una adaptación al modelo religioso y humano del Islam, ejemplificado por Mahoma. Se trató, pues, de uno de los profetas enviados por Dios, pero sólo esto, ni ser divino ni Hijo del Creador. Tal y como señala el propio Epalza, “como Mahoma, Jesús no ha hecho nada malo y no enseña nada falso. Todo es positivo en su vida, en sus actos, en sus palabras. Sumiso a Dios, como un buen musulmán, no se separa en nada de papel positivo que Dios le hace desempeñar.”<sup>747</sup> Por tanto, fue uno de los 124000 profetas (*nabî*) que reconoce el Islam, de los cuales 313 son considerados “profetas enviados” (*rusul*), que constituyen el colegio divino en la tierra. De esos, 25 son mencionados de modo nominal en el Corán, que a su vez se subdividen en 4 grupos. El más importante sería el formado por Moisés, Jesús y Mahoma, que constituyen la base del monoteísmo semítico. Sus miembros son colocados en el vértice de la jerarquía, lo que vuelve a remarcar la posición privilegiada que ocupa Cristo en dicha

---

<sup>746</sup> EPALZA FERRER, M. de, *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos (siglos VI- XVII)*. Granada: Editorial Universidad de Granada. 1999. También ha sido de gran importancia para nuestro estudio la lectura de: ROBINSON, N., *Christ in Islam and Christianity*. New York: State University of New York Press. 1991.

<sup>747</sup> EPALZA FERRER, M. de, *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos (siglos VI- XVII)*. 1999. p. 218.

religión.<sup>748</sup> Y no sólo eso, Cardalliac remarca como su figura es mencionada con frecuencia en el Corán, en el que 200 de los 6.236 versículos que contiene evocan la figura de Cristo o la de su madre. 92 versículos tratan específicamente de Jesús, que es designado 37 veces bajo el nombre de “Jesús hijo de María.”<sup>749</sup>

Los dos aspectos negados por la religión musulmana serán, por tanto, el de la identificación de Cristo como ser Divino y, a su vez, ser Hijo de Dios.<sup>750</sup> Todo ello viene condicionado porque para ellos “no hay más Dios que Dios”, de hecho el propio Mahoma es un ser humano, profeta enviado por Alá y no una divinidad, de ahí que el que le anteciedera no pueda estar por encima de él. El hecho que Dios no se hiciera hombre radica en que si así hubiera sido, su naturaleza se hubiera corrompido, de ahí que el tema de la Encarnación sea uno de los que menos aceptaron los musulmanes<sup>751</sup> y que los teólogos cristianos trataron de remarcar en sus escritos con tal de enseñar a éstos la “Verdad”. Llull, por ejemplo, escribió en su

---

<sup>748</sup>Hampâté Bà resume los nexos de unión entre musulmanes y cristianos desde la postura del primer grupo, afirma que: “*Siamo d'accordo sull'esistenza di Dio. Siamo d'accordo sul fatto che Gesù è lo Spirito di Dio insufflato nel grembo di una Vergine, divenuta sua madre senza essere stata deflorata. Siamo d'accordo sul fatto che Gesù è ascenso al cielo. Siamo d'accordo sul fatto che egli ritornerà sulla terra prima della fine dei tempi. I musulmani attendono il secondo avvento di Gesù, perché egli deve giudicare i credenti e superare le loro divisioni, in modo che alla fine tutti credano in lui.*” HAMPÂTÉ BÀ, A., *Gesù visto da un musulmano*. Turín: Bollati Boringhieri. 2000. (Primera edición en francés de 1994.) p. 45.

<sup>749</sup>CARDAILLAC, L., *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico: 1492-1640*. 1979. [1977] p. 235.

<sup>750</sup>“*Che Maometto abbia negato la divinità di Gesù Cristo è cosa da tutti i musulmani dotti ed incolti, sempre ammessa come verità assiomatica, incontestabile, della quale non è lecito dubitare [...]* Da un attento ed accurato studio del Corano è facile infatti rilevare che Maometto non ha mai detto che Cristo non è Dio: vi si afferma soltanto che Cristo non è figlio di dio. Il dire che Cristo non è figlio di Dio è certo un'espressione, che, presa così, com'è, è senza dubbio ereticale per un Cristiano, perché negandosi la figliolanza divina di Gesù, si viene a negarne la divinità; ma Maometto non intese di giungere a questa conclusione, né negò mai a Cristo il suo carattere divino.” MATTEO, I. di, *La divinità di Cristo e la Dottrina della Trinità in Maometto e nei polemisti musulmani*. Roma: Pontificio Istituto Biblico. 1938. p. 3.

<sup>751</sup>Echevarria explica en qué se fundamenta esta falta de creencia en la encarnación: *Why, hen, was incarnation so difficult to accept for Islam? In the first place, because God could not have a wife, and also because God himself could not become subject to death and share other human qualities. But this also questioned God's omnipotence, a favourite subject for all three creeds, Judaism, Christianity and Islam.*” ECHEVARRIA, A., *The Fortress of Faith. The attitude towards Muslims in Fifteenth Century Spain*. Leiden- Boston- Köln: Brill. 1999. pp. 145-146. De todas maneras, aunque no crean en este dogma, sí que opinan que tanto Cristo como la Virgen, por privilegio extraordinario, nacieron sin el contacto satánico, como señala Abd-El-Jalil, en un *hadith* musulmán podemos leer: “Todo hijo de Adán, al nacer, es tocado por Satanás salvo el hijo de María y su madre; con este contacto, el recién nacido lanza su primer grito’ [...] Y siempre que este privilegio de Jesús y María ha sido atacado en cuanto a existencia o en cuanto a significación por pensadores musulmanes, los representantes de la ortodoxia lo han defendido con el mayor rigor.” ABD-EL-JALIL, J., *Cristianismo e Islam*. Madrid: Ediciones Rialp. 1954. pp. 28-29.

*Libre de doctrina pueril: “Con lo Fill de Deu nasch de nostra dona Sancta Maria, adonchs nasch fill qui es ver Deus e ver hom: on, en quant la natura divina, nasch de nostra dona infinita bonea, granea, eternitat infinit poder, infinida saviear.”*<sup>752</sup>

Los musulmanes opinan que todo este problema de interpretación de las escrituras procede del mundo cristiano, que ha tergiversado las fuentes.<sup>753</sup> De ahí que aunque también tilden a Cristo como el “Mesías”,<sup>754</sup> crearon en España unos textos encubiertos que les permitan vivir su fe musulmana al modo cristiano. Cardaillac nos habla de unos escritos polémicos clandestinos<sup>755</sup> que convivían con otros más conocidos como el *Evangelio de San Bernabé*, texto musulmán redactado al estilo de los cristianos, pero enteramente ajustado a las creencias islámicas, que apenas ha sido conocido hasta principios del siglo XX. Éste también sigue la estructura de los hadices mahometanos, es decir, los textos atribuidos a Mahoma y no al Corán, que se presentan como preguntas sobre temas concretos de los discípulos, que se dirigen al maestro y a las que éste responde.<sup>756</sup> Por no hablar, del polémico texto de los Libros

<sup>752</sup> LULL, R., *Libre de doctrina pueril*. 2006. [1274- 1276] p. 108.

<sup>753</sup> Chejne, recogiendo el sentir musulmán, opina que “*It was the apostles who perpetuated the notion of the divinity of Christ and who arrogated to themselves divine authority, thereby corrupting the reality of Christ’s religious mission.*” CHEJNE, A. G., *Islam and the West: The Moriscos. A Cultural and Social History*. Albany: State University of New York Press. 1983. p. 80. Opinión compartida por Epalza en *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos (siglos VI- XVII)*. 1999. p. 147.

<sup>754</sup> Abd-El-Jalil nos muestra qué significado tiene esta palabra en la teología morisca: “La palabra ‘mesías’ (en árabe, *masih*), aplicada a Jesús es susceptible a gran número de significaciones; seis parecen las más dignas de ser retenidas. Jesús es ‘mesías’ ya sea porque fue ungido con toda clase de bendiciones y facilidades ya porque ungió él mismo los ojos de los ciegos de nacimiento para devolverles la vista, ya porque ungió (enjugaba) con sus manos a los enfermos para curarlos, ya porque empleaba para ungir un óleo bendito con el que los profetas se ungió ellos mismos, ya porque fue ungido (cubierto) por el ala del Arcángel Gabriel en el instante de su nacimiento, para estar por completo al abrigo de todo contacto con Satanás, ya, finalmente porque Dios –cuando lo ungió (pasó su mano por) los riñones de Adán, para hacer comparecer a todos los descendientes de éste el día del juramento pretemporal de fidelidad al Dios Único- no puso de nuevo a Jesús con los demás en los riñones de Adán, y Le dejó fuera de las generaciones salidas de este último, hasta el día en que Le puso directamente en María.” ABD-EL-JALIL, J., *Cristianismo e Islam*. 1954. pp. 73-74. Para conocer mejor el uso de este término también recomendamos la lectura de: WIEGERS, G. A., “Mahoma visto como el Mesías: comparación de las obras polémicas de Juan Alonso con el Evangelio de San Bernabé (I)” en *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*. Número 1. Madrid: Universidad Complutense. 1997. (pp. 197- 222)

<sup>755</sup> “Estos textos polémicos representan para los moriscos su oposición callada, su afirmación de identidad islámica. Frente a la enseñanza cristiana que recibían en las iglesias, disponían con ellos de un argumentario en el que se presentaba a Jesús como profeta y no como hijo de Dios, en el que se afirmaba la unicidad divina frente al dogma de la trinidad, en el que se criticaba a una iglesia y a un clero que les quería dominar.” CARDAILLAC, L., “El enfrentamiento entre moriscos y cristianos” en *Crónica Nova. Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*. 1992. p. 31.

<sup>756</sup> Para un estudio detallado de este evangelio véase la tesis doctoral de Bernabé Pons, defendida en la Universidad de Alicante en 1992 con el título: *Edición y estudio del manuscrito español del Evangelio de Bernabé: Evangelio hispano-islámico de autor morisco (siglo XVI-XVII)*. Y también artículos

Plúmbeos del Sacromonte, farsa musulmana creada en la Granada del XVI con tal de legitimar su fe<sup>757</sup> que intentaba, al igual que los textos anteriores, reafirmar la teología musulmana frente a otras como la propia cristiana o la judía.<sup>758</sup>

En esta literatura morisca paralela a la oficial, podemos encontrar la “verdadera” historia de Cristo. Para ellos, no fue crucificado. Creen que los judíos acusaron a Eyça (nombre árabe de Jesús) de ser hechicero por haber transformado los hombres en cerdos, y le persiguieron. Huyendo de ellos, éste se refugió en una casa en la que había una mujer, de la que Dios hizo nacer un hombre que se le parecía en todo. Mientras Eyça subía al cielo, los judíos entraron en la casa y tomaron a su doble, pensando que era el auténtico, y le crucificaron entre dos ladrones. De ahí que opinen que no fuera Cristo el que muriera en la cruz, sino su doble.<sup>759</sup> Además de defender que tampoco era Dios, sino que ascendió al cielo sin morir, de donde regresará en compañía de Mahoma al final de los tiempos.<sup>760</sup>

Centrándonos más en el caso hispánico, fue Ignacio de las Casas el que recogió el sentir del pueblo musulmán al respecto. En su tratado *De los moriscos de España (1605-1607)*,<sup>761</sup> en el que analiza el problema desde dentro, nos explica cuáles eran los dos dogmas relacionados con Cristo que mayor problema ocasionaban en la evangelización morisca:

---

posteriores del mismo autor como: “Los mecanismos de una resistencia: los libros plúmbeos del Sacromonte y el Evangelio de San Bernabé” en GARCÍA ARENAL, M. (Ed.), *Los plomos del Sacromonte: invención y tesoro*. Valencia: Servei de Publicacions de la Universitat de València. 2006.

<sup>757</sup> Son innumerables los estudios dedicados a estos libros aparecidos en la Granada Moderna. No quisiéramos aquí estudiar el tema, ya que se aparta de nuestra intención principal. Tal vez, la recopilación de estudios más importante al respecto sería la citada anteriormente, editada por García Arenal en el 2006, si bien aún creemos que no es un tema resuelto al cien por cien.

<sup>758</sup> Vid: EPALZA FERRER, M. de, “Corrents islàmics aparents i amagats a la cultura catalana medieval” en *El debat cultural als segles XIII i XIV. Actes de les I Jornades de Filosofia Catalana*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona. 1989. p. 114.

<sup>759</sup> Por citar un ejemplo de la negación de la muerte de Cristo en la cruz, aportar las declaraciones de Hieronimo Attia, cuyo nombre moro fue Abraham, en su proceso inquisitorial sobre este hecho podrían resumir lo comentado. Afirma que “Hiesucristo no fue dios sino profeta sancto, que los judios no lo mataron y los moros se salvan en su secta” Inquisición. Libro 936. *Relaciones de causas de fe desde el año 1550 hasta el año 1580*. fol. 81. (AHN)

<sup>760</sup> Para la narración completa de la Pasión vista por un musulmán: CONTRERAS, J., PULIDO, I. y BENÍTEZ, R., *Judíos y moriscos: Herejes*. Barcelona: Random House Mondadori. 2005. p. 179 y ss.

<sup>761</sup> CASAS, I. de las, *De los moriscos de España (1605- 1607)*. Mn. Add. 10238. Volumen 4º, 261 folios.

“Dévese suponer lo primero que no obstante que ay muchos de todos éstos muy buenos y fieles christianos pero universalmente los más tienen las dudas que se siguen: 1. Que aunque nuestro redemptor Jesuchristo fue concebido de la Virgen Maria nuestra Señora sin obra de varón, no es Dios sino instrumental espíritu de Dios y assí espíritu de Dios y propheta. 2. Que aunque hizo muchos milagros y enseñó una doctrina evangélica dada y enseñada por Dios, no es la que oy enseña y practica la Iglesia sino otra particular y que ésta es invención de los que con error le confiessen por Dios, lo qual dizen y creen que ni él dixo ni enseñó y creen que assí estos christianos, como los malos judíos, fuercen e interpretan mal las escrituras sagradas del Nuevo y Viejo Testamento, las quales confiessa el Alcorán por verdaderas al modo dicho que es como las refiere el Alcorán.”<sup>762</sup>

De estas palabras, que como comprobarán tienen mucho que ver con lo hasta aquí expuesto, podemos intentar deducir cuál fue la intención de los cristianos con el fin de erradicar estos errores. Como nos demuestran autores como Daniel<sup>763</sup> o la lectura del propio fragmento de Llull que les hemos presentado, esta preocupación ya era recurrente en la Edad Media. La posición cristiana fue la de imponer al culto a Cristo, con todo lo que ello conllevó, principalmente, el odio y rechazo por parte del pueblo receptor de las prédicas.<sup>764</sup> Un ejemplo de esta idea podemos encontrarlo en el proceso inquisitorial de 1604 a Matheo Carreras del que se dijo que “estando hablando de un crucifijo que estava en la carcel dixo que si Christo le viniera en las manos lo despedaçara y desgarrara [...] que tomara el Christo y lo despedaçaria y le pondria debaxo de sus pies no queriendo morir como christiano.”<sup>765</sup> Es decir, el odio que profesa, proviene de la imposición de ser cristiano, a pesar de que, como se ha señalado, en su religión se respeta la figura de Jesús.

<sup>762</sup> *Ibidem.* fol. 41r.

<sup>763</sup> DANIEL, N., *Islam and the West. The making of an Image*. Edimburgo: Edimburgo University Press. 1960.

<sup>764</sup> “En estas situaciones inter-religiosas, la defensa que hacen los cristianos de su particular visión de Jesús y su afán, a menudo excesivo, de querer por encima de todo obligar a judíos y musulmanes a que reconozcan y acepten la superioridad de Jesús y la forma como lo ve la fe cristiana, provocan reacciones de rechazo judías y musulmanas. Por eso, por el autoritarismo de algunos cristianos, especialmente de los eclesiásticos, que se sienten obligados a hacer apología defensiva de la doctrina cristológica de la Iglesia, como lo habían hecho en sus escritos San Pablo y los Padres de la Iglesia, judíos y musulmanes pueden deducir una imagen autoritaria del Maestro de los cristianos y del Fundador del cristianismo. Rechazarán esta imagen que la crean auténtica o no.” EPALZA FERRER, M. de, *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos (siglos VI- XVII)*. 1999. p. 20.

<sup>765</sup> Inquisición. Libro 938. Relación de causas de fe desde el año 1596 hasta el año de 1608. fol 215. (AHN)

Por ello, como veremos en el capítulo dedicado al tema del arte y la evangelización, los rectores de las parroquias y los visitantes centraron sus esfuerzos en cómo se debe rendir culto sin recor al Salvador y demostrar que Cristo era Dios verdadero que se hizo hombre verdadero, y que, al mismo tiempo, se entregaba por toda la humanidad hasta la muerte, obteniendo para ella la salvación. De hecho, Brosel Gavilá, nos recuerda como, en numerosas ocasiones, antes de comenzar la predicación y como método catequético, san Juan de Ribera ponía delante de los oyentes la imagen de Cristo crucificado. Para los musulmanes, compartir esta idea sería renunciar enormemente a sus principios, que como se ha señalado, remarcan que Jesús no ha muerto ni tan siquiera fue martirizado en la cruz.<sup>766</sup> A pesar de ello, el citado arzobispo se dedicó a difundir este dogma regalando imágenes del Crucificado o del *Ecce Homo*<sup>767</sup> como sucedió en el caso de las parroquiales de Alboraya, Benigànim, Benimeli, Font d'En Carróç, Oliva, Vilamarxant, Alcalalí, etc. imágenes conocidas bajo el nombre de “Cristo de la fe.”<sup>768</sup> Si bien, este fenómeno provocó uno inverso, el de la destrucción de las mismas, como veremos en el capítulo dedicado a la iconoclastia, como reacción ante una religión impuesta.

---

<sup>766</sup> Pereda opinó lo mismo al respecto: “El Cristo crucificado no sólo suponía una repugnante contradicción en sus términos –la humillación de la divinidad en la persona de su profeta-, también contradecía su ley escrita. Una imagen escultórica prácticamente ignorada por la bibliografía ilustra una posible solución para esta paradoja.” PEREDA, F., *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*. 2007. p. 349. O, por citar un último ejemplo, Cardaillac indicó que: “Cualquiera que sea la leyenda que relata la sustitución, y cualquiera que sean los argumentos propuestos en apoyo de esta tesis, lo esencial es que para los moriscos la Crucifixión es tema de escándalo: por una parte les choca que los cristianos puedan admitir que Dios haya podido sufrir la afrenta que significa la cruz; por otra parte, se rebelan concretamente contra esta proliferación de cruces representando la pasión de Cristo que ellos ven cotidianamente.” CARDAILLAC, L., *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico: 1492-1640*. 1979. pp. 263-264.

<sup>767</sup> Según las teorías de Belting sobre la imagen sacra, no debemos de extrañarnos por la elección de la figura del Cristo sufriente como símbolo de la unión de su naturaleza divina y humana, en sus escritos sobre dicho tema en el arte medieval señala que: “*Abbiamo così un evidente paradosso legato al ritratto di colui che viene considerato il più grande paradosso della fede cristiana: il Dio morto come uomo. L'immagine mostra dunque un uomo, segnato dal destino umano, ma che, in quanto Dio, non poteva morire. La dottrina cristiana limita la morte di Cristo alla sua natura umana, un episodio che dura fino al giorno di Pasqua. Il paradosso dell'unione di morte e vita è conseguenza dell'altro più grande paradosso che afferma l'unione della natura divina e di quella umana in una sola persona. Al fedele, naturalmente, si presentano come 'misteri', non penetrabili con l'intelletto in quanto attuati dalla grazia (divina) nella limitata natura (umana) e che da quest'ultima possono solo essere accettati per mezzo della fede*” BELTING, H., *L'arte e il suo pubblico. Funzione e forme delle antiche immagini della Passione*. Bolonia: Nuova Alda Editoriale. 1986. (Primera edición en alemán de 1981) p. 4.

<sup>768</sup> BROSEL GAVILÁ, J. J., “La Puríssima Sang de Nostre Senyor Jesucrist: apuntes históricos sobre la devoción en la Diócesis de Valencia” en *Anales Valentinos*. Número 51. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 2000. p. 181.

De todas maneras sí que tuvieron estas imágenes una repercusión entre el pueblo morisco, como denota otro proceso inquisitorial, en este caso a Hieronimo Montoliu de Alzira, que maltataba a su hija porque ésta intentaba aproximarse a la fe católica. Ésta, aludiendo a lo aprendido en las lecciones cristianas, en las que le hablaron de los padecimientos de Cristo en la Pasión por defender su fe, llevó en silencio dicha tortura.<sup>769</sup> A buen seguro que esta morisquilla vio las representaciones del *Ecce Homo*, sufriente, sangrante y le parecieron pocas las tribulaciones por las que estaba pasando.

Es curioso como en otros procesos inquisitoriales fue utilizada la figura del crucificado para ver si conocían las doctrinas cristianas. Por ejemplo, en el caso de Angela Rabaça, cristiana nueva de Valles, le presentan un Cristo y le preguntan si lo conoce, a lo que responde: “no lo conozco” y “diciendola que era Cristo Nuestro Señor respondió la rea que mayor hera Mahoma y goçava de mayor gloria”<sup>770</sup>, mostrando así su rebeldía ante la imposición del culto al Salvador.

Esta actitud evangelizadora basada en la intención de mostrar la divinidad de Cristo y cómo nos salvó, podemos relacionarla con la defensa de otro de los dogmas rechazados por los musulmanes, como sería el de la Trinidad. Citando las palabras del refugiado en Túnez Ibrahim Taybili: “Esencia que este error tan temerario/ en el cristiano hereje y atrevido,/ que al mismo que hacen padre, hijo hacen,/ y ése espíritu santo le rehacen./ En un tiempo les juntan una esencia/ y es el mayor de los errores,/ tal que ni entendimiento ni prudencia/ lo recibe ni admite tres señores/ haya una deidad y omnipotencia...”<sup>771</sup> Palabras que nos dejan claro la crítica ante el supuesto politeísmo cristiano visto por los moriscos y que podríamos completar con otros versículos del Corán al respecto: “Oh, Gente del Libro, no os

---

<sup>769</sup> “Item dixo que esta en todo este tiempo no quiso dezir la causa porque su padre la maltratava porque como havia oydo dezir que christo nuestro señor havia padecido mas por nosotros esta quiso padecer mas de lo que padeció por el.” Inquisición. Legajo 553. Número 10. Proceso contra Hieronimo Montoliu, cristiano nuevo. 1574. (AHN)

<sup>770</sup> Inquisición. Libro 935. Libro tercero de meritos de reos penitenciados por la Inquisición de Valencia desde el año mil y quinientos y noventa y ocho, hasta mil y seiscientos y setenta y quatro. fol. 104. (AHN)

<sup>771</sup> Cfr. EPALZA FERRER, M. de, *Los moriscos frente a la Inquisición. En su visión islámica del cristianismo*. Madrid: Pliegos de Encuentro Islamo-Cristiano. 2001. p. 30.

excedáis en vuestra religión, y no digáis de Dios sino la verdad. Jesús el Mesías, Hijo de María, es el Enviado de Dios y su palabra puesta por El en María es uno de los Espíritus de El. Creed en Dios y en sus Enviados y no digáis: Tres” (4/170). “Infiel es quien dice: Dios es tercero de tres” (5/77).<sup>772</sup> Mahoma, de hecho, sólo aceptaba la figura de los arcángeles como seres celestiales que no fueran el propio Dios, ni tan sólo los santos merecían consideración.<sup>773</sup> I. di Matteo recoge la defensa musulmana al hecho de que cuando Cristo predicó la llegada del Espíritu Santo no se refería a la tercera persona de la Trinidad, sino a la venida del propio Mahoma, que fueron los Padres de la Iglesia los que corrompieron el mensaje.<sup>774</sup>

En los procesos inquisitoriales también podemos encontrar algunas críticas en este aspecto. Por ejemplo, Miguel Vencuay morisco de Valencia y esclavo de Pedro Gómez, afirmó que “no creya en la trinidad y que Jesucristo no avia bajado del cielo y padecido pasión.”<sup>775</sup> Algunas veces estas mismas afirmaciones se hicieron delante de una pintura con dicho tema, de ahí que nos interese especialmente. Nos

<sup>772</sup> Cfr. ABD-EL-JALIL, J., *Cristianismo e Islam*. 1954. pp. 79-80.

<sup>773</sup> El tema de los ángeles y arcángeles en el mundo musulmán es bastante complicado. Ellos creían en su existencia como defensores de Dios y mediadores, tal y como recoge Sweetman en sus escritos: “*Muslim tradition has amplified what is found in the Qu’ran on this subject and in Rabbinical fashion describes the occupation of God in heaven. In three of the twelve hours into which the heavenly day is divided, God contemplates the sins of the world, and when His throne shakes and gets heavy with His wrath the angels sing praises to Him for the next three hours [...] There we are told that the angels bear the Throne of God and continually worship Him, that they are the messengers of Allah to guard and help His servants. [...] Gabriel and Michael are mentioned by name. Men have guardian angels and this was a common belief in pre-Islamic times [...] The intercession and mediation of angels is also taught in the Qu’ran. [...] The Holy Spirit is considered to be an angel, and he is later identified with Gabriel as the agent in revelation, about which more later.*” SWEETMAN, J. W., *Islam and Christian Theology. A study of the Interpretation of Theological Ideas in the Two Religions*. 4 volúmenes. Cambridge: James Clarck. Library of Ecclesiastical History. 2002. Volumen 1. p. 23. De hecho, debemos tener en cuenta que el primer milagro obrado en el XVI valenciano, relativo a la conversión morisca, fue otorgado a un retablo de San Miguel Arcángel, hecho significativo, ya que podría basarse en una afinidad de conceptos. Sobre este milagro vid: ESCOLANO, G., *Décadas de la Insigne y Coronada Ciudad y Reino de Valencia*. 1610. pp. 924-925.

<sup>774</sup> MATTEO, I. di, *La divinità di Cristo e la Dottrina della Trinità in Maometto e nei polemisti musulmani*. Roma: Pontificio Istituto Biblico. 1938. p. 49. Se pudieron basar en el hecho de que este dogma no fue aprobado hasta el Concilio de Nicea, como indica Thompson: “*Paul never actually preached the divinity of Jesus nor the doctrine of the Trinity. His manner of expression on the changes he did make, however, when they were fused with the Platonic doctrines, opened the door to both these misconceptions, and prepared the way for their becoming the established doctrines of the Catholic Church. What Paul had done to the teaching of Jesus, others did to his teaching. This process culminated in the Trinitarian doctrines of Athanasius, which were accepted as the official ‘orthodox’ Christianity during the Council of Nicaea in 325.*” THOMSON, A., *Blood on the Cross. Islam in Spain in the Light of Christian persecution through the ages*. Londres: Taha Publishers. 1989. p. 9.

<sup>775</sup> Inquisición. Libro 937. Relación de causas de fe desde el año 1587 hasta el año de 1595. fol. 22. (AHN)

referimos al caso de Jayme Bobay, morisco vecino de Concenterina, que “estando una ymagen que tenían delante pintada [que] representava la trinidad que el morisco avia respondido que el no creya en aquello”<sup>776</sup>, siendo éste otro ejemplo interesante por su relación con el arte y, a su vez, por la negación del dogma.

De ahí que los defensores de la fe cristiana, como Pérez de Chinchón, en sus escritos hicieran un especial atención a rebatir toda idea opuesta a su ideología:

“B. Dezime el moro no cree que Dios de tal manera es uno en esecia que no es trino en persona.

Jo. Assí lo affirma el moro, y aun el judío que fue antes que el moro y quel christiano.

B. Pues el christiano dize ques dios uno en esecia y trino en personas: y assí lo creee. Veys aquí la contradicción: que de un mesmo dios el uno dize e esto: el otro dize no es esto.

J. Dezís verdad.

B. Pues el Christiano dize que Jesu Christo es hombre y dios, e hijo de dios padre. Catad aquí otra contradicción”<sup>777</sup>

En resumen, Cristo fue un personaje importante dentro del mundo musulmán como anunciador de la venida de Mahoma. Su figura fue respetada entre los moriscos siempre y cuando no se aludiera a pasajes relativos a su Pasión, a la vida de los santos o a la Trinidad. No era considerado Hijo de Dios, pero sí modelo a seguir, hombre bueno que sirvió a Alá nacido sin intervención satánica gracias a la participación de éste. De todas maneras, volveremos sobre este tema cuando tratamos la visión de la Eucaristía en el arte, profundizando en aspectos más

---

<sup>776</sup> Inquisición. Libro 936. Relaciones de causas de fe desde el año 1550 hasta el año 1580. fol. 318. (AHN)

<sup>777</sup> PÉREZ DE CHINCHÓN, B., *Antialcorano. Diálogos Christianos (Conversión y Evangelización de los moriscos)*. pp. 407-408. Cardaillac opinó también que el Catecismo de Ayala supone un revulsivo en cuanto a la defensa del dogma de la Trinidad, ya que obligaba a lo moriscos a iniciar cada oración “En nombre del Padre, del Hijo, y del Espíritu Sancto, un Dios. Amen.” Cree que esta afirmación de la unicidad divina después de la invocación de las tres personas “respondía, por supuesto, al deseo de formular claramente el dogma para el pueblo y quizá también para los moriscos. Volvemos a encontrar una fórmula análoga en 1605, siempre en Valencia, bajo la pluma del patriarca Ribera que introduce con estas palabras las ‘Constituciones del Colegio y seminario de Corpus Christi’: ‘En el nombre de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas y un solo Dios verdadero.’” CARDAILLAC, L., *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico: 1492-1640*. 1979. p. 208-209.

concretos como el de la transustanciación y cómo fue predicado este dogma entre ellos.

### 3.6.2. La Virgen María y el Islam

El tema de la Virgen o la divinidad de María está íntimamente relacionado con la figura expuesta de Cristo. Contrariamente a lo que se pueda pensar, los musulmanes consideran a la Virgen María como un caso particular de acumulación gratuita de favores divinos. No ha habido criatura que se le parezca, podría ser un modelo para las generaciones siguientes y tener en la historia humana un sentido de ejemplo universal. El Corán, como nos indica Abd-El-Jalil, la sitúa por encima del resto de las mujeres, extractando un fragmento del mismo, podemos leer: ‘¡Oh María, Dios te ha elegido y purificado y te ha elegido por encima de las mujeres de los mundos!’<sup>778</sup> Este sentir favorable hacia María fue recogido por los propios cristianos, como el apologista Guadalajara y Xavier, que en su tratado sobre la expulsión escribió cómo los musulmanes tenían un culto especial a su figura, como parte esencial de la vida de Cristo:

“Con todos estos vicios alabó mucho a Christo nuestro Señor y a su Madre sacratísima: confesando expresamente (como lo dize Jacobo de Valencia) su purísima virginidad. Polidoro Virgilio refiere que afrentó en muchas ocasiones a los Iudios porque dudavan de la Virginidad de nuestra Señora: donde se fundó Abderrodas, insigne y antiguo Alfaquí para dezir: que pues Dios, los Angeles y Mahoma alabaron a Maria sacratísima, con titulo de Virgen bienaventurada, sea maldito y descomulgado de todos, el que por tal no la tuviere.”<sup>779</sup>

---

<sup>778</sup> Cfr. ABD-EL-JALIL, J., “El Islam ante la Virgen María” en *Arbor. Revista general de investigación y cultura*. Número 65. Madrid: CSIC. 1951. p. 22. El mensaje coránico sobre María, según este mismo autor se parece más a la visión dada por los *Evangelios apócrifos* que por los *canónicos*.

<sup>779</sup> GUADALAJARA Y XAVIER, M. de, *Memorable expulsión y Vistísimo destierro de los moriscos de España*. 1613. fol. 34.

De ahí que no debiera extrañarnos que muchos de los moriscos formaran parte de cofradías dedicadas a su culto,<sup>780</sup> y que fuera, como veremos, una postura de acercamiento a su evangelización incluso desde el punto de vista artístico;<sup>781</sup> o también, como nos ha demostrado el anteriormente citado Abd-El-Jalil en otros de sus trabajos, que en algunas familias musulmanas fuera y aún siga siendo tomada como modelo a seguir.<sup>782</sup>

El problema radica no en la figura en sí de María, sino en la denominación de “Madre de Dios”. Si para ellos, como vimos, Cristo es un profeta, María no podría recibir un “título” que no le corresponde. De hecho, lo que el Islam reprueba es la concepción que, al lado del verdadero Dios, se admitan otras divinidades asociadas a Él o salidas de Él; hecho que también podría hacerse extensible al culto a la Trinidad o a los santos. Para ellos, es una provocación; nada los dispone a ver en ella un escorzo teológico sutil y popular a la vez, que ningún fiel –salvo aberración– tomara en el sentido obvio, directo, humano, carnal, de una generación del Eterno que sería una producción del Creador por su criatura; nadie la considera como insinuación de una teoría que comprendiera implícitamente la existencia de una especie de sociedad conyugal entre Dios y la Virgen, con la consiguiente divinización de ésta y el nacimiento de un “Hijo de Dios” salido de aquella sociedad.<sup>783</sup> Esta postura citada se fue haciendo más radical con el paso de los años, debido a la actitud hostil católica.<sup>784</sup> Por tanto, como expusimos, lo que ellos criticaron no fue el culto en sí a la Virgen como tal, sino como Madre de Dios.

---

<sup>780</sup> “L’archevêque de Grenade, Pedro Guerrero, fonda une confrérie pour les Morisques, rattachée à l’église de la Compagnie, qui s’appelait Cofradía de la Limpia Concepción de Nuestra Señora. C’était une confrérie masculine dont le but était de ‘quitar a los moriscos sus profanas fiestas y divertirlos a otras cristianas.’” EL ALAOUI, Y., *Jésuites, Morisques et Indiens. Étude comparative des méthodes d’évangélisation de la Compagnie de Jésus d’après les traités de José de Acosta (1588) et d’Ignacio de las Casas (1605- 1607)*. París: Honoré Champion. 2006. p. 343.

<sup>781</sup> Pereda en su estudio sobre las campañas evangelizadoras dedica un amplio apartado a la utilización de pequeñas esculturas de vírgenes en la catequesis. Vid: PEREDA, F., *Las imágenes de la discordia...* 2007.

<sup>782</sup> “Existen familias iránias en las que la educación de las hijas, en parte bajo la influencia del occidente cristiano, consiste fundamentalmente en una especie de imitación de María, normalmente se dice a una niña: ‘No hagas esto, porque Hazrat Maryam no lo hubiera hecho’. A las mujeres iránias les gusta tener imágenes de María que se les presenta como un ser puro, ideal, etéreo, como incorpóreo.” ABD-EL-JALIL, J., *Cristianismo e Islam*. Madrid: Ediciones Rialp. 1954. p. 93.

<sup>783</sup> Para mayor información vid: *Ibidem*. p. 86.

<sup>784</sup> “En el Islam posterior, el endurecimiento de la actitud teológica a consecuencia de una recíproca hostilidad que fue creciendo y en donde las culpas no pueden estar solamente de un solo lado llegará a tal punto que el minimismo doctrinal anticristiano será el vencedor. La polémica parcial del Corán, en

Otro de los dogmas que no fue compartido con los musulmanes es el que siguiera siendo Virgen después del parto.<sup>785</sup> Opinan que una vez concebido Cristo perdió dicha concesión, sin dejar de ser pura, hecho que para los cristianos supone una gran contradicción.

Esta crítica, por tanto, difiere en parte de la realizada por los protestantes. Los musulmanes no reprimen el culto a María,<sup>786</sup> como hemos visto, ni la emparentan con divinidades paganas,<sup>787</sup> sino que muestran a una mujer especial, sobre el resto, pero, en esencia mujer. De hecho también difieren en el dogma de la Inmaculada Concepción. Gran cantidad de textos musulmanes,<sup>788</sup> algunos incluso recogidos por escritores católicos,<sup>789</sup> nos hablan de cómo fue concebida sin pecado original. De hecho, los protestantes acusaron a los católicos de apropiarse de los musulmanes de este dogma, o al menos así lo opina Daniel: *“The Qur’an inspires a devotion to Mary of which Muslims might have made more, if they had not needed to differentiate their attitude sharply from that of Catholics. Modernist Muslims do not like the ambiguous proclamation of her perpetual virginity protestants have sometimes liked to say that the Catholic Church acquired the dogma of the*

---

contra de ciertas deformaciones del mensaje de Cristo –deformaciones que no pueden menos que rechazar los mismos apologistas cristianos- tuvo la significación de una condena universal e irremediable del conjunto de la dogmática del Cristianismo.” ABD-EL-JALIL, J., “El Islam ante la Virgen María” en *Arbor. Revista general de investigación y cultura*. 1951. pp. 26-27.

<sup>785</sup> Para conocer la postura sobre este aspecto véase todo el proceso a Angela Rabaça donde explica qué es para ella la Virgen y qué sucedió tras el parto. Inquisición. Libro 935. *Libro tercero de meritos de reos penitenciados por la Inquisición de Valencia desde el año mil y quinientos y noventa y ocho, hasta mil y seiscientos y setenta y quatro*. fol. 104 y ss. (AHN)

<sup>786</sup> Son muchos los textos en los que se trata del culto mariano realizado por protestantes, citaremos sólo uno para no extendernos en demasía: *“Mentre il Concilio di Trento ribadisce l’insegnamento della Vergine e dei santi e mentre il catechismo (1566) del Papa Pio V dedica un lungo commento dogmatico e spirituale all’Ave Maria, la spiritualità mariana scompare progressivamente dall’orizzonte riformato, diventando addirittura, nel corso dei secoli successivi, una delle barriere più tangibili tra le due confessioni cristiane.”* BOUTRY, Ph., “La spiritualità mariana” en LENOIR, F. y MASQUELIER, Y. T., *La religione: La storia. Cristianesimo e Islam*. Volumen 2. Turín: Tipografico Editrice Torinese. 2001. (Primera edición en francés en 1997) p. 426.

<sup>787</sup> “Los reformadores protestantes llegaron todavía más lejos, al describir como precristianas muchas de las prácticas de la Iglesia católica, comparando –por ejemplo- el culto a la Virgen María con el que se dirigía a Venus y describiendo a los santos como los sucesores de los dioses y de los héroes paganos, de quienes habían tomado sus funciones de curar la enfermedad y de protección contra los peligros.” BURKE, P., *La cultura popular en la Europa Moderna*. 1991 [1978] pp. 298-299.

<sup>788</sup> Abd-El-Jalil nos presenta una selección de los mismos en: ABD-EL-JALIL, J., “El Islam ante la Virgen María” 1951. p. 5.

<sup>789</sup> Vid: ANDRÉS, J. de, *Opera chiamata confusione della setta Machumetana... tradotta in italiano per Domenico de Gaztelu...* Stampata in Spagna ne la città di Seviglia [Sevilla]: s.n., 1540. Capítulo 11. p. 60 y ss.

*Immaculate Conception from Islam.*”<sup>790</sup> Así pues, las representaciones inmaculistas que plagaban los conventos<sup>791</sup> e iglesias valencianas, a las que dedicaremos un capítulo, fueron un elemento de acercamiento entre dos posturas contrapuestas, musulmana y católica.

El problema con el que nos encontramos para el análisis de la figura de María entre los musulmanes es la perversión ideológica de ciertas fuentes antimoriscas que, durante algún tiempo, han impedido encontrar estos nexos de unión. Algunos de los apologistas de la expulsión no cayeron en este error, ya citamos el caso de Guadalajara y Xavier que hablaba de la devoción mariana morisca; pero, en el polo opuesto encontramos a Pérez de Chinchón, que en su *Antialcorano* dedica todo el sermón 25 a demostrar como el Corán alaba a la Virgen, aunque, como es habitual en él, no reprime al final una crítica a la figura de la mujer y a la promiscuidad en el mundo árabe, para demostrar la supremacía cristiana y cómo vivían errados en muchos aspectos:

“De todo lo dicho hermanos míos saquemos esta razón después de Jesu Christo la persona más sancta y bendita es nuestra señora la virgen María, lo qual se aprueba assí [...] no hos parece que tenemos razón los christianos, y vosotros también de honrar y servir y amar a nuestra señora la sacratísima virgen María como a persona tan sancta como a madre de dios, como a señora nuestra, de la qual y por la qual nos vino tanto bien como nuestro señor Jesu Christo salvador y redemptor nuestro. Gran razón tenemos de lo hazer; y por esto holgamos el día que fue concebida, y el día que nació [...] Una cosa sola diré y con ésta acabo que yerran mucho los moros que osan comparar a axa la muger de Mahoma con la virgen María; y dizen que axa tuvo nueve excellencias muy grandes y están en el alcorán libro tercero azora sexta alea XXVI [...] Mirad qué putas eran las mugeres de mahoma que ninguna de quinze que tuvo llegó virgen a thalamo sino la señora axa, y aún esta por ventura llevó virgo postizo”<sup>792</sup>

<sup>790</sup> DANIEL, N., *Islam and the West. The making of an Image*. Edimburgo: Edimburgo University Press. 1960. p. 175.

<sup>791</sup> Vid: CATALÁ MARTÍ, J. I., “Los iconos marianos valencianos en el grabado” en *Oriente en Occidente. Antiguos iconos valencianos*. Catálogo de la exposición comisariada por Nuria Blaya en el Centre Cultural Bancaixa. Valencia: Fundació Bancaixa. 2000. También ALEJOS MORAN, A., “Iconografía mariana en monasterios femeninos valencianos” en *Archivo de Arte Valenciano*. Número 78. Valencia: Real Academia de Bellas Artes de San Carlos. 1992. (pp. 52- 61)

<sup>792</sup> PÉREZ DE CHINCHÓN, B., *Antialcorano y Diálogos Christianos*. 2000. p. 357 y ss.

Aún más conflictivo es el texto de Bleda, que volviendo al tema de la virginidad y la promiscuidad reprueba la actitud morisca, señalando unos ataques hacia los conventos de Santas Vírgenes, de los cuales no hemos podido encontrar más constatación documental que sus palabras, por lo que nos lleva a indicar que todo ello proviene de un odio hacia los moriscos que le lleva a tergiversar la realidad con el fin de llegar a conseguir su objetivo: la justificación de una expulsión que tal vez no debió llevarse a cabo.<sup>793</sup>

Concluyendo con la visión de la figura de María, afirmar que se encuentran más puntos de conexión entre moriscos y católicos que con los protestantes. María fue un nexo de unión de ambas religiones y, por ello, como señalamos, una manera de acercamiento en la predicación. De hecho, las representaciones marianas fueron de las pocas que se salvaron de sufrir actos iconoclastas.<sup>794</sup> Por tanto, tan “sólo” el problema de su divinidad les aparta, siendo este el punto en que la teología católica y los predicadores se centraron para conseguir aculturar a la minoría, ya que otros, más conflictivos, al menos ante protestantes, como el tema de la Inmaculada no suponía un elemento problemático.

---

<sup>793</sup> “Mas hizosele evidencia a su Católica Magestad, que este remedio no era de provecho, por su grande malicia, y obstinación. Porque los Moriscos a imitación de las arañas el pasto saludable le convertían en veneno y ponçoña: y se tenía experiencia de los que vivían entre Christianos mas avía de trescientos años, en Segorve, Xativa, Alzira, Gandia, Avila, que eran peores: porque todo lo que veyan de mal ejemplo en las costumbres de los Christianos, lo imitaban, y todo lo bueno lo aborrecían escandalizándose de que huviesse hombres honestos, abominaban de la virginidad, y de los conventos de las Santas Vírgenes.” BLEDA, J., *Coronica de los moros de España*. 1618. p. 758.

<sup>794</sup> En el libro sobre la expulsión de los moriscos de Corral y Rojas podemos encontrar un ejemplo de ello. Nos cuenta como en Navarres, rompieron todos los objetos de culto destrozando también un cuadro que representaba la Asunción de María, pero respetando el rostro de ésta: “En una pintura de la asumpcion de Nuestra Señora se veían los apóstoles con puñaladas y cuchilladas en las caras, mas la de la bendita Virgen entera y sin señal alguna” CORRAL Y ROJAS, A. del, *Relación del rebelión y expulsión de los moriscos del Reyno de Valencia*. Valladolid: Imprenta de Diego Fernández de Córdoba y Oviedo. 1613. Fol 40v.

### 3.6.3. La imagen en el mundo islámico

La teoría islámica sobre la imagen es también bastante compleja. A pesar de los estudios nacidos al respecto<sup>795</sup> aún queda mucho que decir. Es conocido el talante iconofóbico de los musulmanes, aunque menos citadas son las posibles fuentes del mismo. Parte de esta aversión a la imagen proviene de la noción metafísica de Dios, tal y como opina Besançon.<sup>796</sup> Curiosamente, al contrario que sucede en la *Biblia*, el *Corán* es bastante menos explícito en cuanto a este aspecto. La mayor parte las encontramos en los *hadiths*<sup>797</sup> y en las *fatwas*<sup>798</sup> que insisten en cómo no son lícitas las representaciones artísticas, y menos cuando el tema sea Dios, ya que este no se

<sup>795</sup> Destacamos la recopilación de estudios realizada por Clément: CLÉMENT, J. F., *L'image dans le monde arabe*. París: CNRS Éditions. 1995.

<sup>796</sup> “En el Islam la imagen se vuelve inconcebible a causa de la noción metafísica de Dios. Basta un acto de sumisión (Islam) a ese Dios para que la asociación (*shirk*) a Dios de cualquier noción exterior a su esencia, de cualquier persona (como para los cristianos), *a fortiori* de cualquier materia, se entienda, con horror, como un atentado a la unidad, un regreso al politeísmo. La idea misma de Dios descarta su representación, idea contenida en la surata CXII, confesión de fe por excelencia del Islam: ‘Di: ¡Él, Dios, es Uno! ¡Dios! ¡El Impenetrable! No engendra, no ha sido engendrado; ¡nadie es igual a él!’” BESANÇON, A., *La imagen prohibida. Una historia intelectual de la iconoclastia*. Madrid: Siruela. 2003. (Primera edición en francés de 1994) p. 105.

<sup>797</sup> Barrucand se ha encargado de señalar en qué textos de estos *hadiths* podemos encontrar una crítica a las imágenes: “*Toutefois, bon nombre de hadiths expriment vigoureusement une attitude profondément iconophobe. Les thèmes qui y reviennent le plus fréquemment sont : -le rideau de ‘A’isha, qui déplut au Prophète et qu’elle du enlever ; -le refus des anges d’entrer dans une maison où il y a des images ; Gabriel refusant de faire la visite annoncée au Prophète avant que la rideau à images dans sa maison ne fût enlevé ; - la condamnation, le Jour du Jugement dernier des fabricants d’images qui reçoivent l’ordre divin d’insuffler la vie à leurs créations et qui sont alors incapables de l’exécuter ; -le sacrilège de vouloir égaler Dieu créateur ; - les malédictions de vouloir égaler Dieu créateur ; -les malédictions terribles énoncées à l’égard des fabricants d’images ; -l’interdiction faite par Mahomet de tolérer des images dans le ‘bait’ ; - l’ordre donné par Mahomet à ‘Umar d’effacer les images dans la Ka’ba ; - Mahomet condamnant les chrétiens en Éthiopie qui auraient construit des monuments funéraires décorés d’images.*” BARRUCAND, M., “Les fonctions de l’image dans la société islamique du Moyen-âge” en BAUGÉ, G. Y CLÉMENT, J. F., *L'image dans le monde arabe*. 1995. pp. 59-60.

<sup>798</sup> En este caso fue Clément el que buscó entre las *fatwas* aquellas que hablaran de la imagen y su concepción en el mundo musulmán: “*Voici le texte célèbre de la fatwâ de Nawaâwî au XIIIe siècle. ‘Les grandes autorités de notre école et des autres tiennent que la peinture d’une image de tout être vivant est strictement défendue et constitue l’un des péchés capitaux parce qu’elle est menacée par les punitions (lors du Jugement dernier), ainsi qu’il est mentionné dans les traditions, qu’elle soit pour un usage domestique ou non. Ainsi la fabrication en est interdite en toute circonstance, parce qu’elle implique une copie de l’activité créatrice de Dieu, qu’elle soit sur une robe, un tapis, une monnaie, l’or, l’argent ou le cuivre, sur un plat ou sur un mur ; d’autre part, la peinture d’un arbre ou d’une selle de chameau ou d’autres objets qui n’ont pas de vie n’est pas interdite. Telle est la décision en ce qui concerne la fabrication elle-même.*” CLÉMENT, J. F., “L’image dans le monde arabe: interdit et possibilités” en BAUGÉ, G. Y CLÉMENT, J. F., *L'image dans le monde arabe*. 1995. p. 20.

encarnó para no perder su pureza, por lo que aún menos lícito sería el convertirse en un “trozo de madera”<sup>799</sup> o de yeso,<sup>800</sup> tal y como lo vieron ellos mismos.

Al igual que sucede con los protestantes, para ellos el texto es lo más importante y no necesitamos de la imagen para recordarlo, tal y como defienden los propios católicos desde el Papa Gregorio I. De hecho, opinan que este factor, el de la representación artística de la divinidad, unido al tema de la Trinidad es la razón por la cual los cristianos se separaron del camino correcto.<sup>801</sup>

Tal vez el problema provenga, también, de la falta de diferenciación en los escritos musulmanes entre el término de adorar a una estatua y a rendir reverencia a lo que en ella se representa,<sup>802</sup> de ahí que tilden a los cristianos como idólatras, tal y como los define un morisco en un proceso inquisitorial toledano.<sup>803</sup> Por ello, los cristianos, a la hora de intentar convencerles sobre dicha falsedad y pretender que rindan culto a las imágenes emplean todos los argumentos a su alcance. Hernando de Talavera, en su *Católica impugnación*, un librito de 1487 nacido por las críticas de un judío a la fe cristiana pero cuyas teorías también fueron empleadas con los musulmanes afirmó que:

---

<sup>799</sup> Por citar dos ejemplos ilustrativos, en el proceso de Miguel Vencuay encontramos que afirma “que los cristianos reverenciando la cruz adoraban un palo” Inquisición. Libro 937. *Relación de causas de fe desde el año 1587 hasta el año de 1595*. fol. 22. (AHN). Y el segundo de ellos, el de Geronimo Michini, morisco de Oliva que decía que “quemados fuesen los cristianos que adoraban un pedazo de palo”. Inquisición. Libro 934. *Libro segundo de meritos de reos penitenciados por la Inquisición de Valencia desde el año de mil y quinientos y ochenta y uno hasta el de mil y quinientos y noventa y siete*. fol. 408. (AHN)

<sup>800</sup> Habitualmente se habla de imágenes de madera, pero en algún caso muy inusual se hace referencia también al yeso, como ocurrió en el del morisco Modarlet de Massalavés, que dijo: “los cristianos se arrodillan delante de un madero que dizen crucifixo, y de una figura de yeso, para que es bueno el madero sino para derles en la cabeça?” Inquisición. Legajo 806. Número 2. Relación de la visita por el Inquisidor Cornet. 1606. fol. 7. (AHN)

<sup>801</sup> “From the Muslims point of view, Christians are a privileged association of people who have become diverted from the right way, Muhammad called the Christian deviators because he thought they adored three gods as well as images.” DANIEL, N., *Islam and the West. The making of an Image*. 1960. p. 84.

<sup>802</sup> “For a start, Islam did not conceive the difference between adoring a statue and adoring something beyond it: both were considered idolatry.” ECHEVARRIA, A., *The Fortress of Faith. The attitude towards Muslims in Fifteenth Century Spain*. 1999. p. 163.

<sup>803</sup> Cardaillac recoge este proceso en sus estudios. En ése, el morisco toledano afirmó: “que éramos los christianos tan idólatras como los antiguos y que sólo había diferencia en que ellos llamaban dioses a los bultos y figuras que hacían y los cristianos los llamaban sanctos” Además, se asombra por consiguiente de la ceguera de estas gentes “que adoraban los lienços rotos y otros materiales con que se hacían, pegados con engrudo.” CARDAILLAC, L., *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico: 1492-1640*. 1979. p. 254.

“Debía mirar su maliciosa necedad que la Iglesia cristiana, de judíos y gentiles bautizados y hechos un pueblo de Jesucristo ayuntada, no adora a aquellas imágenes, agora sean de pincel, agora de bulto, quier sean de palo, quier de piedra, quier de algún metal, ni adoran las personas, que por esas son ideadas, imaginadas y representadas, como las adoraban los paganos idólatras y necios gentiles. Ca las tenían por dioses y ponían en ellas toda su esperanza, como fuesen demonios o hijos de hombres muy pecadores; mas adorámoslas, si así se puede decir, o porque mejor lo diga, tenemos y honramos las imágenes porque nos reducen a la memoria y nos representan a aquellas personas y cosas, cuyas imaginaciones son, y nos recuerdan de ellas. Y a tales personas honramos en aquellas imágenes, si son ángeles o santos hombres, como a criaturas y servidores dignos y muy fieles de nuestro Señor Dios. Los cuales Él quiso y quiere que fuesen y sean medianeros e intercesores entre Él y nos. Y que reciban de su inmensa majestad esta honra como otras, que por su intercesión y por sus manos recibimos nos y alcancemos las cosas que su misericordia nos quiere otorgar y dar, porque en esta manera reluce más su infinita bondad, comunicando a sus siervos algo de su poder y voluntad. [...] De lo cual todo se coge y resulta que no somos idólatras, como los gentiles y aun como los judíos muchas veces y muchos tiempos lo fueron. Ni adoramos las imágenes, ni a los santos que representan por sí mismo, como ellos hacían, mas adoramos y honramos en ellos a Dios verdadero al cual derechamente sirvieron, y de cuyo don y gracia les vino que fuesen tan santos y que así mereciesen en él y por él se honrados; y por esta razón les hacen templos en que sea nuestro Señor servido y adorado en aquellos sus santos. [...] Y si este hombre muy insipiente hubiese por experiencia gustado algo de ello afirmaríala lo que yo aquí afirmo y no podría ni querría al decir: sino que las imágenes son muy provechosas al pueblo cristiano; y si algunas personas, con simpleza, las atribuyen la virtud que no tienen, y otras sienten con ellas alguna distracción o alguna carnal tentación, no se quita por eso que no sean provechosas a los más de los cristianos, que es verdad, que usan bien de ellas; y por la simpleza y necedad, o por la impaciencia o liviandad de pocos, no se debe quitar el provecho conocido de los muchos y la honra y servicio que nuestro Señor Dios de ellos recibe.”<sup>804</sup>

En su texto continúa argumentando que incluso Dios fue el que defendió la utilización de imágenes para el culto<sup>805</sup> y cómo era necesario poseer imágenes de

<sup>804</sup> HERNANDO DE TALAVERA, *Católica impugnación*. Estudio preliminar de Francisco Márquez, edición y notas de Francisco Martín Hernández. Barcelona: Juan Flors. 1961. pp. 139-202.

<sup>805</sup> “Pues digo, concluyendo, que, como ese mismo Dios que estas imágenes todas y figuras y memoriales mandó y consentió hacer, haya defendido las imágenes, así en el templo, como fuera de él, y como ni Dios verdadero, ni ningún hombre bueno deba ser contrario a sí mismo, parece claramente que no vedó del todo las imágenes y figuras, mas que vedó solamente que nos las honremos como dioses. Y esta causa y razón da ese mismo nuestro Señor en el texto, donde quier que pone este mandamiento, así que cesante la tal adoración cesa la prohibición, y por eso no son

santos en casa para acrecentar la devoción.<sup>806</sup> Esta obligación se repite también en otros lugares, más cercanos a nosotros, como en el obispado de Segorbe. Feliciano de Figueroa (1599-1609), en las *Constituciones* de su diócesis, obligó a que: “Tengan [los moriscos] una cruz e imágenes de santos, en sus aposentos, todo el año, con mucha decencia y veneración.”<sup>807</sup> Tal vez, esta obligación, además de ser un intento de aculturación y de potenciación de la fe, proceda también de las apreciaciones de su predecesor en el cargo, Martín de Salvatierra (1583-1591), que en el recorrido que realizara por su diócesis notara la falta de imágenes y representaciones artísticas en sus poblados:

“Item, es notorio en toda España que ningun lugar de moriscos a hecho hermita ni cruz ni humilladero alguno en sus pueblos y lugares donde moran, y es notorio el aborrecimiento que tienen con las figuras e imágenes pues no se hallara haver echo alguna en las iglesias ni tenerlas en sus casas, y lo mesmo se dice del agua bendita, y de las cofradías, y de las indulgencias y bulas de la cruzada, y religión, frailes ni monjas, pues es cosa sin duda que no se hallara morisco alguno hombre ni muger que goce de ninguna de las dichas devociones ni aya sido ni era confrade del Santísimo Sacramento ni de la sangre de xpo ni de otra ninguna cofradía de sanctos ni aya tomado ni tome bula de la cruzada.”<sup>808</sup>

Estas obligaciones provocaron entre los moriscos un malestar. Si accedían, debían renunciar a su fe, por lo que enviaron una carta al muftí de Orán, hacia 1504, preguntando cómo debían de actuar ante las presiones cristianas. Éste les contestó

---

defendidas al pueblo cristiano, antes otorgadas como cosa muy provechosa para le despertar a devoción, y como a puebli avisado, que no adora a ninguna de ellas, salvo a la de nuestro Redentor, Jesucristo, o a la que figura y representa a la esencia divinal o a cualquier de las personas de la Santísima Trinidad, o a la figura de la santa cruz, en que obró el misterio de nuestra redención; y aún éstas no son adoradas por sí mismas, como si tovesen en sí alguna divinidad, mas por respecto de aquel Dios verdadero, uno y trino, cuyas imágenes son y a quien es debida toda adoración.” *Ibidem*. pp. 140-145.

<sup>806</sup> “Pues concluyamos, que no fue yerro, mas muy bien ordenado que los fieles cristianos tovesen y tengan en sus casas algunas imágenes de la pasión de nuestro Redentor Jesucristo o de su bendita Madre, nuestra Señora, la Virgen María o de algún santo o santa, que los provoquen a devoción, y que santifiquen y guarden aquella casa; ca es cierto que los demonios han miedo y son refrenados de entrar y tentar y dañar así osadamente a donde las tales imágenes son tenidas en reverencia y tratadas con devoción, como se lee esencialmente de la imagen de mi glorioso padre San Hierónimo.” *Ibidem*. p. 202.

<sup>807</sup> Cfr. SABORIT BADENES, P., “El obispo Figueroa y la evangelización de los moriscos” en *Anales Valentinus. Revista de filosofía y teología*. 1996. p. 435.

<sup>808</sup> Cfr. GARCÍA ARENAL, M., *Los moriscos*. 1975. p. 162.

que: “si a la hora de la oración se os obligase a ir a adorar los ídolos cristianos, formaréis intención de hacer la *tacbir del alihram*, y de cumplir vuestra oración; y vuestra mirada se dirigirá hacia los ídolos cuando los cristianos lo hagan; mas vuestra intención se encaminará a Dios, aunque no estéis situados de cara hacia la alquibla, a la manera que hacen oración los que en la guerra se hallan frente al enemigo.”<sup>809</sup> Es decir, debían sustituir la imagen cristiana por una idea musulmana en su mente, con el fin de no traicionar sus costumbres.

Estas obligaciones a veces tenían su contrapartida, ya que los moriscos, siguiendo su instinto de supervivencia, unido a la ratificación de sus dogmas, fueron capaces de seguir la norma pero tergiversándola a fin de mofarse de la figura del crucificado. Un caso claro nos las relata el visitador inquisitorial de Gandia en 1580 cuando entra en la casa de un morisco, Miguel Mascón y “en una pared vieron que estaba un papel pegado con pasta, y en el lado mas real un crucifijo labrado y los pies arriba y por ser la casa de moriscos y respública voz y ama viben como moros. Les abia dado sospecha que por irrisión abian puesto de aquella manera el crucifijo y tambien por la muger de la dicha casa se abia turbado que le abia dicho que estaba asin aquella figura”<sup>810</sup>

A este hecho de burla, podemos añadir otros casos polémicos. Por ejemplo, Benítez Sánchez Blanco nos narra el caso de una criada morisca que compró imágenes para su casa, tal y como dictaba la normativa episcopal, y es reprendida por su amo y maltratada,<sup>811</sup> lo que nos lleva a cuestionarnos en cuánto fueron efectivas estas obligaciones, cuando sólo era una religión, en muchos casos, de fachada. O, también, de qué serviría la predicación acompañada de piezas de arte si en su interior seguían las recomendaciones del muftí de Orán. Aún así, no podemos renunciar al

<sup>809</sup> *Ibidem.* pp. 44-45.

<sup>810</sup> Inquisición. Legajo 806. Número 5. Visita echa en la Villa de Gandia con todos los lugares cercanos, Valle de Alfánje y Varonil de Veniarjo y Palma. 1580. (AHN)

<sup>811</sup> “En especial irritaban a Alatar las imágenes, como podía esperarse de un buen musulmán. Esta vez es Isabel la criada, quien refiere lo que les sucedió a ella y a Joanico con su amo una vez que compraron una estampa del crucifijo. Le explicaron a Alatar que tenían la esperanza de que el crucificado, que tenía los brazos abiertos, les llevara al paraíso, a lo que aquél respondió irritado que eran unos necios, que aquel crucifijo era de papel y no tenía ningún poder para llevar a nadie al paraíso. En otra ocasión, Joanico se llevó una tanda de palos por haber comprado una estampa de la Virgen del Rosario, y mientras le pegaba, su amo repetía que gastaba el dinero en comprar papeles que no servían para nada.” CONTRERAS, J., PULIDO, I. y BENÍTEZ, R., *Judíos y moriscos: Herejes*. Barcelona : Random House Mondadori. 2005 p. 180.

hecho de que se desarrollara una producción artística con tal fin y que esto supuso, al menos, cierta desilamización, ya que, como afirma Clément, este hecho es un síntoma evidente de cristianización.<sup>812</sup> Y aún más interesante, llegar a pensar que alguno de ellos importarían esta costumbre a su propia religión, decididamente iconofoba. Nos referimos a un caso inquisitorial curioso, tal vez error del denunciante, en el que hemos encontrado una acusación a una musulmana, Catalina Martínez Buxa, viuda de Miguel Sebastián, por tener “un bulto vestido de colorado y que era la figura de Mahoma.”<sup>813</sup> Ya señalamos como el tratadista Prades acusó a los musulmanes de idólatras, y este podría ser otro caso en el que el acusante se confunde y utiliza cualquier elemento para enjuiciar a la acusada, pero, sirva este curioso ejemplo como conclusión al tema. Nos queda en nuestro pensamiento una pregunta latente ¿crearon los moriscos su propia iconografía? Creemos que no, ya que un solo caso no es suficiente, pero quede aquí señalado este posible hecho que esperemos resolver en futuras investigaciones.

### 3.6.4. La identidad morisca

Hemos anotado hasta aquí algunas características propias de la religión musulmana, sobre todo aquellas que atañen al arte o a la iconografía del mismo. Todos estos puntos no tendrían sustento sin otra idea fundamental, la de la existencia de una identidad morisca que los caracterizó y les cohesionó. Ser morisco, en las palabras de García Arenal, dependía exclusivamente de la voluntad de serlo, de sentirse así y de ser percibido como tal por los otros.<sup>814</sup>

---

<sup>812</sup> “*S’il en était ainsi, et si l’islam condamnerait réellement l’image, il n’y aurait plus un seul musulman sur terre depuis longtemps car le développement des images serait le critère le plus rigoureux de la désislamisation, critère au demeurant quantifiable.*” CLÉMENT, J. F., “L’image dans le monde arabe: interdit et possibilités.” 1995. p. 11.

<sup>813</sup> Inquisición. Libro 936. *Relaciones de causas de fe desde el año 1550 hasta el año 1580*. fol. 352. (AHN)

<sup>814</sup> GARCÍA ARENAL, M., “El problema morisco: propuestas de discusión” en *Al-Qantara*. 1992. p. 496.

Es necesario recordar que el Islam no es sólo un sistema de pensamiento o religión, sino para ellos era una manera de vivir, la razón misma de su existencia, su ley. Por ello defendían a ultranza sus dogmas. No podían resignarse a abandonar su tradición y cultura por mucho que fueran obligados.<sup>815</sup> Cardaillac lo compara con una sociedad clandestina, secreta.<sup>816</sup> La herencia cultural se produce gracias a la fuerte solidaridad de sus miembros, ya que, a sabiendas que de mantenerse aislados rápidamente perderían su identidad, para impedirlo se apiñaban en comunidades homogéneas, como ocurrió en pueblos de Aragón, Valencia y Granada, donde todo el vecindario era morisco, a excepción del cura y del sacristán; o en aquellas zonas prácticamente inaccesibles a los cristianos como las Alpujarras, cuyos habitantes, regidos por el alfaquí, mantenían impunemente a raya al sacerdote católico.<sup>817</sup>

Esta clandestinidad podía ser llevada a cabo gracias a dos factores. El primero, y más importante, el apoyo de los propios nobles que los cobijaban en sus tierras. Elhers, por ejemplo, nos detalla el caso de los moriscos de Buñol que siguieron con sus ritos apoyados por su protector.<sup>818</sup> De hecho si se bautizaban de

---

<sup>815</sup> Esta es una de las razones por las que Ignacio de las Casas afirma que no quieren convertirse: “Si se pregunta a los que les parece tan inhumano remedio factible por qué juzgan que se deve hazer assí, responderá que porque fueron como emos dicho, forçados y Dios no quiere coraçones forçados y porque por tenellos forçados y Dios no se convierten y cometen gravísimos felictos y peccados de sacrilégios y apostasias y agora fingen ser christianos y nos engañan y entonces los que abraçassen la ley evangélica sería de veras y conoceriamos los que son christianos y los que no.” CASAS, I. de las, *De los moriscos de España (1605- 1607)*. fol. 37v.

<sup>816</sup> “El bautismo recibido por los moriscos hace de ellos legalmente unos cristianos de pleno derecho, por lo menos en las obligaciones. En este sentido, se trata de un conflicto no sólo religioso sino también social. Pero este conflicto no puede salir a la superficie. Los moriscos se organizan en la clandestinidad. Se ha dicho con certeza que cada familia era una sociedad secreta. Lo que quieren es seguir haciendo ‘su vida de moros’, conservando sus costumbres ancestrales, impugnadas, de Islam. Intentan cada vez que les es posible conservar su organización religiosa, política y social.” CADARILLAC, L., “El enfrentamiento entre moriscos y cristianos” en *Crónica Nova. Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*. 1992. p. 31.

<sup>817</sup> Para mayor información sobre este aspecto vid: VINCENT, B., “La cultura morisca” en *Los moriscos*. Barcelona: Historia 16. p. 26. y ss.

<sup>818</sup> “On a typical Friday night in Buñol, a dry-farming town twenty-five miles west of the capital city, the moriscos converged on the home of their Islamic teacher and worship leader. Like New Christians across Valencia, the moriscos of Buñol worshipped in private space, although in their case the isolation of their community allowed them a wider range of possibilities. The powerful Mercader family, lords of Buñol from the fifteenth to the nineteenth centuries, did not actively prohibit Islamic practices among their vassals. Virtually all of the residents of this area were moriscos, a fact borne out of by the near-total depopulation of Buñol after the expulsion of 1609.” ELHERS, B., *Between Christians and Moriscos: Juan de Ribera and Religión Reforma in Valencia. 1548- 1614*. 2006. p. 30.

modo voluntario era para ser defendidos por su señor.<sup>819</sup> Éstos les dejaban edificar mezquitas en su territorio<sup>820</sup> o no prohibía las ceremonias mahometanas,<sup>821</sup> razón por la cual algunos de ellos son condenados por este hecho<sup>822</sup> y los inquisidores insistieron en controlar dicha implicación nobiliaria.<sup>823</sup>

El segundo condicionante, está relacionado con uno de los aspectos más característicos de la teología morisca, que no es otro que el de la *taqiya*, o disimulo.

---

<sup>819</sup> En el proceso inquisitorial de don Sancho de Cardona podemos leer sobre este tema: “yendo por el camino para con un morisco de aquella tierra, este tambien y mossen alonso y el Rector [...] le dixo al morisco queremos yr a vuestra tierra a bautizar no holgareys dello que ha doze años que no us bautizays. Respondio el morisco si señor, de muy buena voluntad, hablad con Miguel Fenollar, [...] y bautizemos porque este hombre nos defienda” Inquisición. Legajo 550. Número 4. Proceso contra Don Sancho de Cardona. 1569. (AHN)

<sup>820</sup> En el mismo proceso citado, encontramos esta referencia: “visitando aquella vall de Guadalest [...] los moriscos querian edificar aquella mezquita y que diese licencia para que la pudiesen hazer porque después de edificada serviria de yglesia y aun asi vio este declarante la mezquita muy bien adobada [...] este declarante la vio después toda reedificada y cubierta y con unos portales que son porchadas para quando llueve recogerse la gente y hecha mezquita con unas pilas grandes para lavarse [...] Item que la falsa devocion que los dichos moriscos tenian al dicho lugar por la dicha causa les hizo procurar que el dicho don Sancho de Cardona diese la dicha licencia para edificar la dicha mezquita la qual les dio incurriendo las censuras que los sacros canones pone a los que erigen templos de infieles” *Ibidem*. Es decir, con la excusa de construir una Iglesia, engañan a las autoridades, con el beneplácito del noble, y edifican una mezquita en la que llevar a cabo sus ritos.

<sup>821</sup> “Y que lo mismo hizo el emperador quando hizo bautizar y convertir los moros deste Reyno por esso le hizieron emperador. En aquellas valles de Guadalest que son del almirante biven los moros en su secta [...] que entrado este Reyno hazen sus cerimonias y guardan sus pascuas públicamente y todos grandes [...] jazen todas las cerimonias de moros sin revelarse ni temer a nadie y que este lo que sabe y lo dize por descargo de su conciencia. [...]” *Ibidem*.

<sup>822</sup> Para concluir el caso que tomamos de ejemplo, veamos la resolución final del mismo: “Dias ha que en este Sancto Officio esta entendido por diversas vías los que los señores de vasallos moriscos favorecen a los dichos convertidos de moros para que lo que se ha de hazer en su instruction y reformation sea por forma aparente y no con la existencia que el buen suceso del negocio requiere y aunque algunas vezes ayamos scripto avs. Ss. Sobrillo como va creciendo siempre este siniestro proposito y en especial en particular en don Sancho de Cardona Almirante de arazon el qual o solo esta notado de artas cosas muy sospechosas de mala cristiandad pero aun de manifiestas santorias en estos destos moriscos que no solo tocan al servicio de Dios nuestro señor pero aun descubren no buen pecho quanto a lo que un hombre de las prendas deste cavallero debe a la fidelidad de su maestad porque muestra desear inquietar su servicio y el pacífico estado de sus reynos y señorios atruque de mantener a estos citados que bivan en su reprobada secta nos ha parecido enviar a vs. ss. Las informaciones que en este sancto Oficio ay contra el y avisar a vs. ss. de la mala opinión que del tenemos y de que nos parece que son cosas que tienen necesidad de remedio de la mano de dios nuestro Señor de la de su magestad y de vs. ss. De manera que los malos intentos destos no procedan adelante con reprimir el que este ha descubierto. Guarde nuestro señor las muy ilustres personas de vs. ss. Con acrescentamiento de mayores estados para su sancto servicio de valencia a XIV de mayo de MDLXXIV” *Ibidem*.

<sup>823</sup> En 1567 el Inquisidor Manrique escribe: “los señores de los dichos moriscos, como consta por los fueros de dichas cortes en que se defiende claramente que su intento fue el de que los moriscos se esten en su vida de moros y que ellos los puedan favorecer sin que aya quien los castigue cosa cierta de doler y digna de necessario remedio por que es cierto que los ordinaries nunca castigan cavalleros ni aun moriscos por defenderlos los dichos cavalleros los quales siempre tuvieron las manos libres” Inquisición. Libro 911. *Libro primero de las cartas originales del Tribunal de Valencia al Consejo Supremo*. 1551-1568. fol. 769. (AHN)

Nacido de la propia fatwa del muftí de Orán de 1504, y relacionada con el hecho citado de rendir un culto externo pero no verdadero, fue la herramienta utilizada por los musulmanes para “sobrevivir” con una doble moral. Es decir, se permitía seguir los cultos cristianos siempre y cuando se tuviera conocimiento de que no eran los verdaderos, pero así evitaban ser condenados por la Iglesia. Por tanto, resultó posiblemente un mecanismo de auto-defensa, no solamente jurídica y doctrinal, sino una sutil fórmula de salubridad psíquica, por cuanto permitió la convivencia de los musulmanes practicantes con un entorno no sólo hostil, sino que en términos de coherencia legal islámica inaceptable para los parámetros a los que el Islam andaluz se había habituado tras un largo periodo de hegemonía política.<sup>824</sup>

Por todo lo expuesto, podemos decir que los musulmanes actuaron con una oposición radical en el fondo (no quieren por nada del mundo ser cristianos), pero sin choques estridentes, dada la debilidad de la acción evangelizadora de la Iglesia (ignorancia general del clero, incomunicabilidad lingüística, poca mella de las creencias cristianas en la fe islámica, etc.) Todo ello unido a la enseñanza coránica del respeto al cristianismo y a sus ministros.

De este modo, debido a estas dos características, el Islam hispánico se conformó, siguiendo las palabras de Ruzafa Garcia, como sociedades marginadas y excluidas, que vivían en un fuerte asilamiento exterior y en un obvio proceso de alienación interna que les llevará al enquistamiento cultural y, en definitiva, a la

---

<sup>824</sup> El concepto de *taqiya* es bastante complejo, para su análisis vid: RUBIERA MATA, M. J., “Los moriscos como criptomusulmanes y la *taqiyya*” en *Actas del Simposio internacional de mudejarismo. Mudéjares y moriscos. Cambios sociales y culturales*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares. 2004. BALAÑÀ, P., “De dominadors a dominats: la nostàlgia dels Moriscos (segles XII- XVII)” en *Expulsions i Exilis (Espulsioni ed esilii in Spagna)*. Roma: Associació ‘Catalans a Roma’. 1996. p. 23 y ss. HARVEY, L. P., “Una referencia explícita a la legalidad de la práctica de la *Taqiya* por los moriscos” en *Sharq- al- Alandalus*. Números 12. Alicante: Universidad de Alicante e Instituto de Estudios Turolenses: Centro de Estudios Mudéjares. 1995. GARCÍA CRUZ, J. F., “El *disimulo* religioso en el ámbito doctrinal y legal islámico” en *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*. 1999. Volumen 2. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares. Instituto de Estudios Turlenses. 2002. Hemos de tener en cuenta que esta práctica no solucionó del todo el problema. Para los musulmanes era, en parte, una deshonra el sentirse en inferioridad de condiciones, de ahí que el hecho de ser considerados “criptomusulmanes” no fue acatado por todos igual hecho que nos impide conocer a ciencia cierta, el nivel de islamización de cada uno de los colectivos, ya que fue una decisión bastante personal.

“esclerosis como grupo social.”<sup>825</sup> Si bien es cierto que no se integraron como los judíos, creemos que las apreciaciones de Ruzafa son exageradas. Más bien podemos decir que adaptaron su religión a una nueva forma de pensamiento que no era ni completamente cristiana (ni querían serlo), ni tampoco musulmana, debido a este disimulo y a una leve tendencia de asimilación de costumbres por la convivencia con el mundo católico. De ahí que autores como Vincent usen la metáfora tan acertada del “río morisco”, un río que corre entre dos laderas, la cristiana y la musulmana, todo ello debido a las circunstancias sociales en las que tuvieron que vivir. Rechazados primero por los cristianos por no asimilarse y, después, en su expulsión, por los musulmanes ya que tenían una religión un tanto “pervertida” y particular.<sup>826</sup>

No creemos que debamos reducir este intento de estudiar la identidad morisca en relación a su religión en un cúmulo de diferencias entre ambas facciones, ya que esto no nos aportaría nada. Pero sí que es interesante realizar algunas anotaciones de cómo la definición de morisco o de cristiano se produjo, en cierta manera, por la identificación con su opuesto. García Arenal defiende cómo cada grupo necesita del otro para afirmarse a sí mismo.<sup>827</sup> Otros autores como Perceval

---

<sup>825</sup> RUZAFÁ GARCÍA, M., “Los mudéjares valencianos en los umbrales de la modernidad y de la conversión. (1470-1530)” en *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*. 1999. Volumen 1. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares. Instituto de Estudios Turlenses. 2002. p. 232. Este enquistamiento, para autores como Dedieu es el que ayuda a conservar su ritmo propio de vida y a mantener su religión: “Se puede considerar que el Islam español sobrevivió, a pesar de la conversión oficial de sus fieles al cristianismo, en las zonas donde pudo mantener intactas estas defensas que nos parecen a nosotros exteriores, donde pudo reconstruir, dentro de la sociedad cristiana y a través de una manipulación de las relaciones de poder, la esfera aislante y protectora de una microsociedad islámica enquistada en un mundo globalmente hostil y conservar así su ritmo de vida propio; y que, al revés, desapareció donde estas defensas cayeron bajo los golpes que le asestaron, Iglesia y poderes políticos cristianos.” DEDIEU, J. P., “Entre religión y política: los moriscos” en *Manuscripts. Revista de Història Moderna*. Número 12. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona. 1994. p. 64.

<sup>826</sup> Para conocer la postura de Vincent, vid: VINCENT, B., “El río morisco” en MIRANDA, J. (Coord.), *La expulsión de los moriscos*. Valencia: Bancaja. 1998. Del mismo autor: *El río morisco*. Valencia: Servei de Publicacions de la Universitat de València. 2006; edición ampliada del primer artículo. Por citar otro investigador que habla de estas prácticas que conforman un nuevo Islam, citar las palabras de Elhers al respecto: “*Decades after their forced baptism, the moriscos had not converted to Christianity in the fullest sense of the term. Rather, they had constructed a form of Islam that –even if it did not conform in all ways to orthodox practices in Muslim lands– continued to be defined in opposition to Christianity. When Ribera first visited his morisco parishes, he did not encounter a people on the path to assimilation; rather, the moriscos comprised a nation apart, clinging to the beliefs and practices of their ancestors.*” ELHERS, B., *Between Christians and Moriscos: Juan de Ribera and Religión Reforma in Valencia. 1548- 1614*. 2006. p. 34.

<sup>827</sup> “Porque se necesita al Otro para definirse a sí mismo. Por tanto, habría que considerar si la sociedad española de los primeros siglos de la modernidad hubiera permitido la asimilación, es decir, la desaparición de la diferencia de otra manera que por expulsión. La aplicación de los ‘estatutos de

son mucho más gráficos y extremistas, al afirmar que la relación entre ambas culturas es similar a la de la prostituta de Babilonia, es decir, que si no existiera el cliente, no existiría la prostituta, del mismo modo, que no es posible entender al morisco sin la comunidad cristiana que lo somete, lo explota, bautiza, estudia, unifica o expulsa.<sup>828</sup> Los moriscos eran considerados como un grupo apóstata, infiel, que podría estar en relación con herejes y enemigos de la monarquía española; que practicaba una religión llena de supersticiones. Mientras, los musulmanes veían a los cristianos como el pueblo sometedor que no les dejaba vivir su religión en paz. De hecho, estos conocían mucho mejor la teología cristiana que sus “opuestos” la islámica. Los temas de la Trinidad, María o Cristo, que hemos señalado, son atacados por parte de los musulmanes siguiendo los argumentos bíblicos, mostrando la inteligencia del pueblo sometido. De ahí que, ante la imposibilidad de una lucha de tú a tú, los cristianos volvieran a la tradición medieval de denigrarlos,<sup>829</sup> a representarlos como el mal que debía de ser evitado. Esta “monstrualización” es un síntoma de la no aceptación. De ahí que se le represente, junto con el judío, como seres feos por sus vicios, su asociación con las fuerzas del mal. No hay más que ver, por ejemplo, la figura de los musulmanes pisoteados por Santiago Matamoros en el Retablo de Algemés, o incluso antes en el que realizara Paolo da San Leocadio en la Parroquial de Sant Jaume de Villareal en 1512 para entenderlo.<sup>830</sup> Tanto es así que

---

limpieza de sangre’ (el propio nombre es todo un programa) demuestra que no sólo estaba en juego la aculturación, o como decía Braudel, la aceptación de la cultura hispano-cristiana ni la ortodoxia religiosa” GARCÍA ARENAL, M., “El problema morisco: propuestas de discusión.” 1992. p. 497.

<sup>828</sup> PERCEVAL J. M., *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía española durante los siglos XVI y XVII*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses. 1997. p. 42.

<sup>829</sup> Esta imagen denigrante de origen medieval puede verse en las ideas expuestas por Strickland: “*In fact, many of them were accessible not only to private, educated patrons but also to a broad social spectrum, including in some cases the very objects of denigration, who would have had regular occasion to view monumental sculpture, stained glass, and other forms of public art. It is there fore safe to assume that the negative messages about enemies of Christendom conveyed in medieval works of art were received by nearly everyone. Such negative views of non-Christians were by no means confined to works of visual art but were disseminated in other forms, such as public sermons and plays, which did not require literacy on the part of their listeners and viewers. [...] Church-sponsored propaganda campaign designed to denigrate and discredit both non-Christians and their respective religions.*” STRICKLAND, D. H., *Saracens, Demons and Jews. Making monsters in Medieval Art*. Princeton- Oxford: Princeton University Press. 2003. p. 13.

<sup>830</sup> Perceval, además de en el libro citado anteriormente, en otros artículos explica cuál fue la visión cristiana del mundo musulmán, principalmente en: PERCEVAL, J. M., “Todos son uno: La invención del morisco que nunca existió” en MIRANDA, J. (coord.), *La expulsión de los moriscos*. 1998. También Burshatin nos explica cuál fue la consideración morisca partiendo del *Cantar del Mio Cid* y del *Quijote*. Vid: BURSHATIN, I., “El imaginario morisco y la Inquisición” en *Images des morisques dans la littérature et les arts. Actes du VIII Symposium International d’Etudes Morisques*.

ellos mismos se consideraban infravalorados y menospreciados por los cristianos viejos, síntoma de que no fueron, para nada ajenos a la polémica.<sup>831</sup>

Otro factor a tener en cuenta es que no podemos hablar de un solo “morisco”. No existe una tipología estándar de ellos, sino diversas atendiendo a su nivel de conversión<sup>832</sup> o localización geográfica, de ahí que su descripción y clasificación sea bastante complicada. Por un lado, y siendo muy sintéticos, tendríamos los de Castilla, cuyo nivel de integración fue bastante mayor que el del resto de España. Por otra, los granadinos, que pronto comenzaron a aproximarse, tras la revuelta de las Alpujarras, al Reino de Valencia. Otros serían los aragoneses y catalanes,<sup>833</sup> que si bien mantenían el árabe y las costumbres islámicas mejor que los castellanos, no llegaron a ser como los valencianos, los menos aculturados y más anclados a la ortodoxia.<sup>834</sup> Tanto es así que autores como Braudel opinan que

---

Zaghuan: Publications de la Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information. 1999.

<sup>831</sup> López Baralt estudia qué imagen tenían los moriscos de sí mismos, y concluye que: “la imagen principal que tenían de sí mismos era la de ‘lloradores.’ Pero también se percibieron como escritores ultrajados y, por ello mismo, violentos, y admitieron una y otra vez su indignación al tener que usar un lenguaje ajeno para dirimir su desgracia.” LÓPEZ-BARALT, L., “¿Qué imagen tenían los moriscos de sí mismos?” en *Images des morisques dans la littérature et les arts*. 1999. p. 160.

<sup>832</sup> En este aspecto Perceval incluye varias categorías: “sincretistas, variopintos, filoprotestantes, indecisos entre las dos leyes y partidarios de la común revelación salvadora de las tres religiones (doctrina que la inquisición consideraba, a su vez, de lo más islámico)” PERCEVAL J. M., *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía española durante los siglos XVI y XVII*. 1997. p. 98.

<sup>833</sup> El caso de los moriscos catalanes es bastante particular, eran escasos (unos 5.000, situados a orillas del Bajo Ebro) y representaban una prolongación del núcleo aragonés, estando más próximos a la asimilación, por lo que, en buena parte, y gracias a las gestiones del obispo de Tortosa, consiguieron permanecer en sus hogares. Vid: DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., “Notas para una sociología de los moriscos españoles” en *Miscelánea de Estudios Árabes y hebráicos*. Volumen XI. Granada: Universidad de Granada. 1962. pp. 39- 54.

<sup>834</sup> El Alaoui hace un estudio pormenorizado de dichas tipologías basándose en los escritos de Ignacio de las Casas en: EL ALAOUI, Y., *Jésuites, Morisques et Indiens. Étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605- 1607)*. 2006. p. 126 y ss. También Lapeyre, en su geografía morisca atiende a estos aspectos (LAPEYRE, H., *Geografía de la España morisca*. Valencia: Diputació Provincial de Valencia. 1986.) Incluso autores como Bernabé Pons encuentran diferencias lingüísticas importantes: “De cualquier forma, y a la espera de más estudios concretos que ayuden a establecer un cuadro más exacto por territorios, puede ser afirmado que en el siglo XVI la situación lingüística general de la comunidad mudéjar hispana es de pérdida casi total de la lengua árabe en la zona castellana, navarra y aragonesa, y mantenimiento del árabe (con zonas bilingües) en las zonas valenciana y granadina. Es ésta una situación lingüística que perdurará durante toda la época morisca hasta el mismo momento de la expulsión y que ha de ser muy tenida en cuenta a la hora de abordar cualquier aspecto en torno a la posible asimilación de la comunidad morisca a la sociedad cristiana.” BERNABÉ PONS, L. F., “La asimilación cultural de los musulmanes de España: lengua y literatura de mudéjares y moriscos” en *Chrétiens et musulmans à la Renaissance. Actes du 37e colloque international du CESR*. 1994. París: Honoré Champion Éditeur. 1998. p. 319.

aquellas apreciaciones realizadas sobre el Reino de Granada, no tienen utilidad en el mundo valenciano y viceversa.<sup>835</sup> Incluso se afirma que dentro de nuestro territorio podríamos distinguir más tipologías atendiendo a los mismos factores.<sup>836</sup>

De lo dicho se desprende que todos coinciden que los valencianos eran los más moros de todos,<sup>837</sup> y este es un factor que no debemos olvidar. Estudiar las campañas evangelizadoras realizadas es importante, pero muchas veces olvidamos que los receptores de las mismas eran seres humanos con unas particularidades que los diferenciaban de sus similares. Un estudio comparativo entre los métodos utilizados es fundamental, pero también remarcar este factor: si fallaron todas las iniciativas no fue sólo por la poca atención demostrada por algunos párrocos, su poca preparación o la protección señorial sino por una actitud bastante hostil de la facción “valenciana” de los musulmanes, su rechazo a la conversión y una estructura “secreta” que les cohesionaba y ayudaba a mantener esa identidad a la cual hemos dedicado este epígrafe.

### 3.6.5. Moriscos y protestantes

“No podemos, pues, estudiar el problema morisco sin interrogarnos sobre las relaciones que hayan podido existir entre moriscos y protestantes; en

---

<sup>835</sup> “El problema morisco, en Granada –el más grave de todos, sin comparación- no se presenta, pues, con las mismas características que en otras partes. Esta diversidad conduce, por sí sola, a un fraccionamiento del problema morisco; lo que vale para Granada no vale para Valencia; lo que es verdad en Valencia, es erróneo en Zaragoza, y así sucesivamente.” BRAUDEL, F., *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. México: Fondo de Cultura Económica. 1953. 2 Volúmenes. (Primera edición en francés de 1949) Volumen 1. p. 629.

<sup>836</sup> “S’oblida sovint, però, que les moriscos no formaven un bloc homogeni ni geogràficament ni socialment. Una tercera part almenys vivia a les hortes de la Safor, la Costera, la Ribera, l’Horta i la Plana; és a dir; al llarg de la franja litoral. Però també n’hi havia una part important disseminada per les planes dels grans rius: del Millars, el Palància o el Túria en el nord, i del Vinalopó i el Segura en el sud” FURIÓ, A., *Història de País Valencià*. 1995. p. 307.

<sup>837</sup> Por citar uno de estos comentarios: “*The Moriscos of Valencia remained the most Muslim of all the Moriscos in Spain, due to their date of conversion, isolated village life and undisturbed social structure. Yet their beliefs and expressions of Islam could not have remained unaffected by the Christian environment. More probable was the on-going blend of Muslim and Christian practices due to a predominant Christian environment.*” TULLER, J. B., *Good and Faithful Christians: Moriscos and Catholicism in Early Modern Spain*. 1997. p. 82

particular este estudio debería permitirnos precisar si la polémica de los moriscos es verdaderamente anticristiana o únicamente anticatólica.”<sup>838</sup>

Hemos querido comenzar este epígrafe con las palabras de Cardaillac. Hace ya bastantes años, este autor nos presentó dos artículos muy interesantes sobre la relación que pudo haber entre los moriscos y protestantes en territorio hispánico. Sus investigaciones iban encaminadas a demostrar una comunicación bilateral que pudo servir para la difusión de algunas ideas, la posible unión contra un enemigo común – el catolicismo- y la importancia de estos factores dentro del entramado sociocultural europeo.<sup>839</sup>

Esta identificación entre los dos grandes grupos disidentes fue ya realizada en el mismo siglo XVI tanto en procesos inquisitoriales moriscos como luteranos.<sup>840</sup> Por ejemplo, en el celebrado contra Cosme Abenamir, en 1556, se relaciona la figura de Mahoma con la de Lutero.<sup>841</sup> Aún más interesante fue la acusación a Joan Pagés, francés, donde por la deshonra realizada ante Dios y los santos, se le acusa de moro o luterano, ya que presentaba analogías con ambas religiones, si bien practicaba la segunda de ellas.<sup>842</sup>

---

<sup>838</sup> CARDAILLAC, L., *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico: 1492-1640*. 1979. p. 119.

<sup>839</sup> Además del artículo citado anteriormente, vid: CARDAILLAC, L., “Morisques et protestants” en *Al Andalus*. Número 36. Madrid: Escuela de Estudios Árabes. 1971.

<sup>840</sup> Este hecho podemos hacerlo extensible no sólo a la Inquisición, sino, relacionado con ella, también a la quema de libros, tal y como nos indica Thomas: “En primera instancia, la quema de libros prohibidos protestantes recordaba la quema de escritos judaicos o musulmanes. Como se ha dicho anteriormente, en los edictos de gracia y generales se enumeraban aquellas categorías cuyos miembros debían ser considerados como parias socioreligiosos. Es cierto que las quemadas de libros y los edictos contra el protestantismo fueron comunes a todos los países católicos de la Europa moderna, pero en España ambos procedimientos obligaban inconscientemente a la gente a asociar la nueva heterodoxia con el judaísmo y el mahometismo y desplazaban de un golpe el odio popular hacia corrientes de religiosidad recién surgidas.” THOMAS, W., *La represión del protestantismo en España. 1517- 1648*. Lovaina: Leuven University Press. 2001. pp. 94-95.

<sup>841</sup> “Este declarante les dio ciertas razones dondales a entender que su ley era mala y que mahoma fue como martin luterano y los susodichos disputavan con este testigo dandole a entender que su secta de mahomanes mejor que la ley de los cristianos.” Inquisición. Legajo 548. Número 2. Proceso contra Cosme Abenamir, cristiano nuevo de moro. 1556. (AHN). Este proceso fue estudiado con atención por Yassine, si bien en su exposición no recalca este factor citado. Vid: YASSINE BAHRI, R., “Analyse psychologique d’un cas exemplaire” en *Métiers, vie religieuse et problématiques d’histoire morisque*. Zaghouan : Publications du Centre d’Etudes et de Recherches Ottomanes, Morisques, de Documentation et d’Information. 1990.

<sup>842</sup> “Recuerdan que era offensa de nuestro señor dios y ella dir ha testigo dixo al dirhonrado que soys moro o luterano, que dezis esas palabras.” Inquisición. 557. Número 15. Proceso contra Joan Pagés, francés. 1581. (AHN)

Debemos tener en cuenta que estas relaciones son muy importantes a la hora de estudiar las acciones emprendidas desde la monarquía y arzobispado para la evangelización musulmana y luterana. Es cierto que la aproximación a ellas no se realiza de modo similar. La postura católica ante el protestantismo no es de ataque, se sienten superiores y sólo deben defender la entrada de ideas heréticas, ya que el “enemigo” no habitaba entre ellos, sino que venía de fuera. Al contrario, con los musulmanes todo cambia, en primer lugar porque residen en el mismo territorio, y en segundo porque en este caso sí que podemos hablar de un ataque a sus creencias, que pudo empezar en el mismo hecho de prohibirles usar sus vestiduras típicas, hablar algarabía y eliminar sus ceremonias mahométicas. El católico no se defiende ante un musulmán sino que trata de borrar sus costumbres para imponer las propias. Creemos que esta aclaración es importante para comenzar este pequeño recorrido por las relaciones existentes entre ambos grupos heréticos o apóstatas. Son considerados similares, como hemos visto, por ejemplo, en los procesos de inquisición, pero a la hora de ser “reprimidos” no podemos hablar de una misma política al respecto.

Retomando el hilo iniciado con los textos inquisitoriales, señalar que no sólo fue este organismo el encargado de trazar ciertos paralelismos, otras autoridades del momento, como Ignacio de las Casas o el Patriarca Ribera se encargaron de realizarlos. El primero de ellos veía a estas dos culturas como un contramodelo a la sociedad cristiana,<sup>843</sup> idea compartida en cierto modo por el segundo que los unió como el enemigo a vencer.<sup>844</sup> Todas estas ideas fueron recogidas por Jayme Bleda en su tratado apologético antimorisco. El capítulo 34 de su obra es clave en dicha

---

<sup>843</sup> El Alaoui estudia este hecho en los textos del jesuita, afirmando: “*En quelque sorte, las Casas présentait les Morisques, et même les protestants, comme un contre-modèle de la société vieille chrétienne. Les morisques, mauvais chrétiens et les Protestants, hérétiques, pratiquaient l'entraide et la charité comme de vrais chrétiens tandis que les vieux-chrétiens, catholiques, apostoliques et romains, s'éloignaient par leur comportement de l'idéal de société chrétienne.*” EL ALAOUI, Y., *Jésuites, Morisques et Indiens. Étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605- 1607)*. 2006. p. 94.

<sup>844</sup> En este caso fue Elhers el que se encargó de recoger esta idea: “*In this manner Ribera conflated the menace of Protestant abroad with the threat of moriscos within Spain, appealing to the concept of godly monarchy to call for decisive action. If this were not enough to make his point, Ribera concluded with a somewhat liberal translation of an Old Testament passage: 'Never trust your enemy...Do not put him next to you, nor elevate him to a place of honor, because he will certainly steal what is yours and take your seat of honor, and at last you will realize the truth of my words, and torment yourself to no avail, for not having taken my counsel.'*” ELHERS, B., *Between Christians and Moriscos: Juan de Ribera and Religión Reforma in Valencia. 1548- 1614*. 2006. p. 128.

identificación, tal y como indica su título: “De la conveniencia que ay entre las sectas de Mahoma y de Luthero, Calvino, y los demas hereges de nuestros tiempos, y la estrecha amistad que professan.”<sup>845</sup> En él compara el modo de actuar de ambas herejías,<sup>846</sup> difunde la falsa idea de la negación del culto a la Virgen y Santos por parte del luteranismo como nexos con los moriscos<sup>847</sup> y se encomienda a Dios para poder superar la grave crisis religiosa que suponen estas dos “sectas” anticatólicas.<sup>848</sup>

Esta idea de protestantes y musulmanes como el mal ante el que debe hacer frente el catolicismo atravesó nuestras fronteras, como demuestra el tratado de Botero, de 1598, sobre el buen gobierno las naciones;<sup>849</sup> en este caso, tal vez, llevado por la identificación de Lutero con el Turco, uniéndose, por tanto, religión y seguridad política en esta defensa.<sup>850</sup>

---

<sup>845</sup> BLEDA, J., *Coronica de los moros de España*. 1618. p. 106 y ss.

<sup>846</sup> “Primero sembraron sus heregias, luego movieron las discordias, dissensiones, alborotos, sediciones, rebelliones, y finalmente con guerras civiles turbaron la paz de la Iglesia, y la destruyeron, y assolaron.” *Ibidem*. p. 106.

<sup>847</sup> “Quitó Mahoma la veneracion, y reverencia a todos los santos, martyres, virgines, confessores, y aun a los Apostoles, y a Nuestra Señora la Virgen Sacratissima Maria. Lo mismo hizo Luthero, y todos los otro hereges nombrados, diziendo como impios ignorantes, que reverenciarlos, o invocarlos, es idolatría, es hazerlos dioses: todas estas blasphemias escribieron en la apología de la confession Augustana.” *Ibidem*. p. 108.

<sup>848</sup> “En Alemania de seys millones que ay de gente, los cinco son hereges: Flandes, Hungria, Polonia, Estiria, Carintia, o Austria estavan oprimidas de hereges: y España que es el rincón mas Católico tan llena destes apostatas Mahometanos, y de los Christianos nuevos convertidos de Iudios, o Marranos de Portugal, de cuya fe se tenia casi la misma opinión que de los Moriscos; y con lagrimas concluyo, exortandome a que encomendassemos a Dios nuestro Señor, se apiadasse en tan calamitosos tiempos de su Iglesia.” *Ibidem*. p. 972.

<sup>849</sup> “Tra gl’infedeli, i più alieni dalla fede cristiana sono i maomettani, perché la carne alla quale inclina affato la lor setta, ripugna allo spirito dell’Evangelio. Per la medesima ragione, tra gli eretici i più lontani dalla verità sono quelli che si fanno discepoli di un certo Calvino. Costoro, dovunque vanno, portano la guerra, in luogo della pace annunziataci dagli angeli e predicataci da Cristo, ed è estrema pazzia il fidarsi di costoro in materia di Stato, perché si come l’esperienza ci ha dimostrato, dove si conosceranno potere, faranno rumore, metteranno mano all’arme e, sotto il nome di una religione fodrata d’empietà e di malignità, eseguiranno col fuoco e col ferro il loro mal talento; e perché non hanno ragione di dottrina, non autorità di Santi, difenderanno la lor setta con l’armi a guisa de’ Turchi” BOTERO, G., *La Ragion di Stato*. Edición y notas a cargo de Chiara Continisio. Roma: Donzelli. 1997. [1598] p. 113.

<sup>850</sup> Según Sánchez Montes esta relación entre el Turco y Lutero, nació de las propias palabras del líder protestante: “El mismo Lutero da pie a esta identificación. De él son las palabras que siguen: ‘¿Qué mal hace el turco. A fin de cuentas conquistas un país pero deja que todos sigan con sus creencias. Diez veces peor que los turcos es el régimen del papa’ o ‘Luchar contra el turco es luchar contra Dios, que se valga de este medio para castigar nuestros pecados.’ SÁNCHEZ MONTES, J., *Franceses, protestantes, turcos. Los españoles ante la política internacional de Carlos V*. Edición facsímil con estudio preliminar de Juan Luis Castellano. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada. 1995. p. XXXIX.

Podemos entender que en un periodo tan tenso como fueron los siglos XVI y XVII intentarían, ante cualquier atisbo de inseguridad social, buscar una relación entre los enemigos. Ciertamente, no andaban del todo desencaminados los tratadistas y clérigos de la Edad Moderna, ya que entre ambos colectivos sí que se puede documentar que hubiera una relación. Debemos tener en cuenta que, tras la expulsión de los granadinos de su reino de origen se convirtieron en un pueblo nómada. Conocido es el caso de los moriscos algunos de ellos junto con los aragoneses y valencianos que recorrieron las tierras de norte a sur estableciendo una sólida red de contactos con los territorios musulmanes de África del Norte o con los turcos, y también con los protestantes franceses, a cuya cabeza estaba el príncipe de Bearne. De hecho, sabemos que algunos de ellos se encomendaron como súbditos de la monarquía francesa, tal y como demuestra un texto encontrado de un morisco de Segorbe, Hamete Musrif que en 1602 se declaró servidor de la ‘Sacrée, Royale Majesté’ de Enrique IV en nombre de tagarinos y valencianos,<sup>851</sup> hecho que fue crucial para que éste les acogiera tras ser expulsados y ayudara a su conversión al protestantismo.<sup>852</sup>

Ambos compartían el mismo interés, como dijimos, el tratar de aislar el poder católico, el de crear una inestabilidad en su seno con el fin de poder difundir sus costumbres e ideas. Compartían no sólo el odio hacia la figura del papado y su perversión de la Sagrada Escritura,<sup>853</sup> si no que también negaban la eucaristía y la

---

<sup>851</sup> Esta referencia la podemos encontrar en: MÁRQUEZ VILLANUEVA, F., *El problema morisco (desde otras laderas)*. 1998. p. 157. También Cardaillac se refiere a esta ayuda demandada por los moriscos valencianos al monarca francés a cambio de servirle en: CARDAILLAC, L., “Morisques et protestants” en *Al Andalus* 1977. pp. 43-45. DOMÍNGUEZ ORTÍZ, A. y VINCENT, B., *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*. Madrid. 1978.

<sup>852</sup> En textos inquisitoriales hemos podido encontrar palabras de apoyo a la unión entre política entre protestantes y musulmanes, el francés Juan Uxeta, sombrerero de Segorbe afirmó que: “el rey Francisco de Francia avia tenido Razon de aprovecharse de turcos contra el rey de España” Inquisición. Libro 937. *Relación de causas de fe desde el año 1587 hasta el año de 1595*. fol. 47. (AHN) A todo ello deberíamos añadir un último documento que salió a la luz en el Congreso Internacional: “Los Moriscos: Historia de una minoría”, celebrado en Granada del 13 al 16 de mayo de 2009, a cargo de Juan Manuel Carretero Zamora, en su ponencia titulada: *Los moriscos y la Monarquía francesa*. Nos habló de un texto encontrado en la Biblioteca del Arsenal de París, una carta enviada a un consejero de Enrique IV, llamado Delafoix, para obtener la aprobación ante una revuelta sublevatoria en Valencia con la ayuda de los vascones y franceses que había en dicha ciudad, citando, además, como las ciudades de Gandía o Denia se encontraban entre las más debilitadas por el alto número de moriscos. Esperamos a la publicación de las actas de dicho Congreso para poder realizar un análisis más detenido del texto.

<sup>853</sup> Sobre este interés antipapista compartido por ambos vid: VALERO CUADRA, P., “Lutero y el Islam en tiempos de Carlos V” en *Carlos V: los moriscos y el Islam*. Alicante: Universidad de

transubstanciación.<sup>854</sup> Reprobaban los ayunos, los sacramentos del bautismo y de la confesión, la existencia del purgatorio, las procesiones y flagelaciones, las bulas, indulgencias y jubileos, la misa y el agua bendita. De hecho, tal y como defiende Cardaillac, los moriscos estaban al tanto de las doctrinas luteranas que iban introduciéndose, de modo clandestino, en la Península.<sup>855</sup>

Uno de los aspectos de mayor interés, será conocer cuáles fueron estos escritos conocidos por los musulmanes. Los más difundidos fueron los de Cipriano de Valera. Ya hablamos en epígrafes anteriores de la importancia que supusieron en el mundo de las ideas hispánico la difusión que hiciera dicho luterano de los textos de Calvino. Los musulmanes comparten con él, por ejemplo, la citada idea de la corrupción de los textos por parte del papado.<sup>856</sup> Pero lo que más nos interesa es la identificación en el tema de las imágenes.

Es curioso como el propio Valera afirmara que el motivo por el cual no se convirtieran los musulmanes y judíos al cristianismo era por la obligación a rendir culto a las mismas.<sup>857</sup> Las doctrinas protestantes y musulmanas concedían mayor

---

Alicante y la Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V. 2001. Sobre la corrupción de textos, fue Cardaillac, en su estudio de los manuscritos árabes de la Biblioteca Nacional de Madrid, el que más nos ha hablado, valga este fragmento como ejemplo: “Este interés de los moriscos por los protestantes se pretende también polémico en el sentido que para ellos es una manera de aislar a la Iglesia Católica. El autor moriscos del ms. 9655 indica que los musulmanes están muy próximos a los protestantes por su búsqueda de la verdad en el texto íntegro de las Escrituras y por su rechazo de composiciones papísticas” CARDAILLAC, L., *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico: 1492-1640*. 1979. [1977] p. 120.

<sup>854</sup> Los moriscos no creían en la Eucaristía, ya que: “Por una parte, decir como los cristianos que Dios está en la hostia ‘es cosa de burla, que no es así, porque Dios no está en la tierra sino en el cielo’. Si no fuera escandaloso sería divertido pensar que Dios baja del cielo tantas veces durante el día como veces pronuncia el clérigo las palabras de consagración en la misa ¡Qué ir y venir! Siendo Dios por naturaleza ‘el que no tiene tamaño’, ¿cómo imponerle una forma, un lugar? Es por consiguiente inconcebible que se desplace: Es ynposible en Dios el nombre de yr o benir, porque el que biene y ba muda sitio y Dios no cabe en él que esté en un sitio y se mude dél.” *Ibidem*. p. 293.

<sup>855</sup> “*Les Morisques étaient donc au courant des doctrines protestantes, grâce aux nombreux livres qui rentraient clandestinement en Espagne. Il est intéressant de constater, même s’il ne s’agit là que d’une simple coïncidence, que les points de pénétration des œuvres de Luther en Espagne (Valence, Aragon, Grenade, Castille) sont des provinces où vivent de nombreux Morisques.*” CARDAILLAC, L., “Morisques et protestants” en *Al Andalus*. 1971. p. 34.

<sup>856</sup> “*Les Morisques utiliseront l’œuvre de Valera surtout dans leurs attaques contre la Papauté, à qui ils reprocheront essentiellement trois choses : d’avoir corrompu l’Écriture, d’être à l’origine du Credo, c’est à dire de disposer à sa guise des articles du Dogme, et d’avoir créé de toutes pièces les diverses formes du culte, et en particulier la messe.*” *Ibidem*. p. 39.

<sup>857</sup> “Muchos de los moros, turcos y judíos se convertirían a Cristo si no fuese por la ofensa y escándalo de las imágenes que están en los templos.” Cfr. CARDAILLAC, L., *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico: 1492-1640*. 1979. [1977] p. 128.

valor a la palabra que al texto, si en las iglesias de los primeros de ellos pueden llegar a verse reproducciones de los diez mandamientos, colocados en ambos lados del arco del presbiterio; o en un “retablo del catecismo” compuesto por los Mandamientos, el Padrenuestro y el Credo; en las mezquitas encontramos decoración epigráfica con versos del Corán.<sup>858</sup> Ni Valera ni los musulmanes saben dónde puede haber surgido esta mentalidad católica de adorar y reverenciar “trozos de madera o de yeso”. En el epígrafe anterior señalábamos algunos textos inquisitoriales islámicos donde se hablaba de este hecho. En el caso protestante nos encontramos lo mismo. Bernardo de Vidosa, por ejemplo, fue condenado por reprobar la veneración a las imágenes<sup>859</sup> o, aún más flagrante el caso de Pedro Burgués que declaró lícito el destruirlas.<sup>860</sup> De ahí que Thomas señale que la primera impresión que los cristianos viejos tuvieron de la doctrina luterana fue la de reconocer las analogías con el mahometismo al que tanto odiaban, creyendo que era muy dudoso que hiciesen una distinción. Por ello afirma que “aunque el protestante destruía las cruces al lado del camino por rechazar la adoración de las imágenes y el musulmán lo hacía por negar la crucifixión de Cristo, para el cristiano viejo el resultado era lo mismo: ambos habían destruido las cruces. ¿Para qué averiguar si la iconoclastia del uno era más justificable que el del otro?”<sup>861</sup>

No va, para nada, desencaminado Thomas, cuando hemos podido encontrar, de nuevo, en los documentos inquisitoriales cierta alusión a dicho aspecto. Nos referimos al caso del proceso del luterano Joan Pagés que en 1582 fue acusado de afirmar que el crucifijo era un trozo de madera<sup>862</sup> y por este hecho se recuerda que

---

<sup>858</sup> En un proceso inquisitorial valenciano encontramos también referencias a estas palabras pintadas en los lugares de oración musulmán. Nos referimos al caso de Juan Benaçan, cristiano nuevo de Segorbe, que fue descubierto realizando ritos mahométicos y en cuya casa habían “unas esteras muy labradas y en ellas pintadas una hamça que son los cinco mandamientos de Mahoma”. Inquisición. Libro 938. Relación de causas de fe desde el año 1596 hasta el año de 1608. fol. 488. (AHN)

<sup>859</sup> “Item que el susodicho queriendo quitar y negando la veneración y reverencia que se debe a las imagines de los sanctos, aprobando la secta luterana aduciendo que las imagines de los sanctos son ydolos y que no se an de adornar, lo qual todo creyo por spacio de un año” Inquisición. Legajo 531. Número 31. Proceso contra Bernardo de Vidosa. 1568. (AHN)

<sup>860</sup> “veia quebrar las ymagenes y derrivar las Iglesias y las cosas que rrovavan las davan a este para que las llevase [...] Dijo que le parecio bien el derrivar de las Iglesias y el quebrar de las ymagenes” Inquisición. Legajo 530. Primera caja. Número 6. Proceso contra Pedro Burgués. 1572. (AHN)

<sup>861</sup> THOMAS, W., *La represión del protestantismo en España. 1517- 1648*. 2001. p. 104.

<sup>862</sup> “Una persona de nacion francesa amonestada que en la Semana Sancta fuesse a adorar la cruz y crucifixo como los otros fieles le adoraban y dixesse que que abia de adorar un pedazo de madera y siento reprehendido torno a dezir qual era criado de dios [...] que el crucifixo era hecho por manos de

ello “era offensa de nuestro señor dios y que el testigo ha dixo al dirhonrado que soys moro o luterano, que dezis esas palabras.”<sup>863</sup> Ciertamente, este tipo de crítica a la imagen sólo podía venir de una de estas dos facciones, que vemos, de nuevo, como vuelven a unirse, aspecto que desarrollaremos en el capítulo dedicado a la iconoclastia musulmana y protestante.

Volviendo al tema de los textos conocidos por uno u otro bando, es importante tener constancia que no sólo los moriscos leían textos de Valera o de otros luteranos, sino que también se dio un camino inverso. Segesvary nos ha demostrado cómo tras la publicación del Corán en traducción latina de Theodor Bibliander en 1543, los reformadores comenzaron a estudiar las doctrinas islámicas con el fin de buscar similitudes con sus escritos. De hecho, este mismo autor defiende que Lutero se interesó por ellos de un modo especial.<sup>864</sup>

Otro asunto sería aclarar si este acercamiento mutuo fue altruista o se intentaba conseguir alguna ventaja, como vimos en el caso político, también en el ámbito religioso. Segesvary, al igual que Cardaillac,<sup>865</sup> opina que sí, que todo ello procede de un interés claro de arrinconar, como dijimos, a los católicos. De hecho señala como los protestantes también realizaron una crítica bastante severa contra los musulmanes, asemejándolos con la figura del Anticristo.<sup>866</sup>

---

hombres y que el era mejor que el crucifixo [...] abia creido que no se abia de confesar ni adorar las ymagenes” Inquisición. 557. Primera caja. Número 15. Proceso contra Joan Pagés, francés. 1581. (AHN)

<sup>863</sup> *Ibidem*.

<sup>864</sup> “*Parmi les autres Réformateurs, Luther porta un intérêt particulier à l’islam. Pour connaître les dogmes de cette religion, la vie et les coutumes quotidiennes des musulmans et, surtout, la vie et les activités du Prophète, il puisa dans quelques-unes des sources les plus connues à l’époque, la ‘Cribatio Alcorani’ de Nicolas de Cues et la ‘Disputatio contra Sarracenos et Alchorani’ de Ricoldo da Monte Croce [...] Luther ne connut pas le Coran avant le mardi gras de 1552 quand il obtint un manuscrit contenant la traduction latine du Livres sacré de musulmans, faite par Robert de Ketene ; il le parcourut avec d’autant plus d’intérêt qu’il était avide d’obtenir d’une source authentique des informations sur l’Islam.*” SEGESVARY, V., *L’Islam et la Réforme. Etude sur l’attitude des réformateurs zurichois envers l’Islam (1510- 1550)*. Lausanne: Editions l’Age d’Homme. 1978. p. 93.

<sup>865</sup> CARDAILLAC, L., “Morisques et protestants” en *Al Andalus*. 1971. p. 41.

<sup>866</sup> “*Dans la lutte acharnée qui opposait les camps protestant et catholique romain, il était devenu habituel de s’accuser mutuellement de complicité ou de ressemblance avec la religion islamique. C’est ainsi que les quatre-vingt-quinze thèses de Luther furent condamnées le 15 avril 1521 par la Sorbonne qui les qualifia d’aussi perverses que le Coran ; de même Charles Quint compara Luther à Mahomet en soulignant leur fausse doctrine et leur attaque contre la Respublica (sic) Christiana [...] Du côté protestant, les parallèles tracés entre Mahomet et le pape, les Turcs et les ‘papistes’ furent innombrables autant dans les œuvres de Luther, de Mélanchton que dans celles d’autres Réformateurs ; des ouvrages entiers furent consacrés à la comparaison de ces deux adversaires de la*

Hay que tener en cuenta, por tanto, un factor esencial, que no es otro que los protestantes intentaban reformar la Iglesia (si bien de una forma violenta, no desde el interior, como hiciera Erasmo), mientras que los musulmanes querían destruirla. Si durante todo siglo XVI los polemistas musulmanes se sirvieron de los argumentos protestantes contra Roma, no fue por aprobar la doctrina protestante, sino para demostrar la división interna del cristianismo.<sup>867</sup>

De todas maneras y concluyendo con este aspecto, no podemos negar que en el campo doctrinal reúnen semejanzas incuestionables, la negación de la transubstanciación o la figura de los santos son un claro ejemplo; pero, sobre todo, debe interesarnos su aproximación al mundo de la imagen. Conociendo estas doctrinas podemos entender porqué hubieron brotes iconoclastas o cómo se difundieron ciertas ideas por parte de los católicos utilizando el soporte visual como medio fundamental en sus prédicas. Valgan estas páginas como una visión somera de la teología morisca y su relación con el protestantismo; así como una introducción a los capítulos sucesivos en los que profundizaremos en cómo podemos identificar estos planteamientos en la iconografía moderna valenciana.

---

*nouvelle foi ; ainsi le 'Beyder Antichrist, des Constantinopolitanischen und Rhömischen, einstimmig und gleichförmig Lehr, Glauben und Religion' d'Andreas Musculus.*" SEGESVARY, V., *L'Islam et la Réforme. Etude sur l'attitude des réformateurs zurichoïses envers l'Islam (1510- 1550)*. 1978. p. 95.

<sup>867</sup> Thomas nos presenta un pequeño inventario de diferencias y semejanzas entre ambas actitudes advirtiéndonos que no nos quedemos en la epidermis del problema y en las semejanzas aparentes, sino que tratemos de ahondar en dichos aspectos. Vid: THOMAS, W., *La represión del protestantismo en España. 1517- 1648*. 2001. p. 105.



## **4. POLÍTICA, RELIGIÓN Y ARTE. LOS PROTAGONISTAS DEL CAMBIO SOCIAL .**

### **4.1. MONARQUÍA Y ARZOBISPADO. UNIONES Y FISURAS EN LA EVANGELIZACIÓN VALENCIANA.**

“Id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar cuanto yo os he mandado.” (Mat. 28: 19-20)

#### **4.1.1 Consideraciones previas**

Quisiéramos comenzar, además de con la cita evangélica que hubo de ser el centro de la ideología de las campañas de catequización cristiana, realizando una aclaración. Habitualmente, cuando se habla de los procesos evangelizadores del siglo XVI e inicios del XVII se hace hincapié en todos aquellos que se crearon *ex profeso* para el adoctrinamiento morisco, o para la reafirmación de unos dogmas ante la amenaza de incursión protestante. Así pues, estos estudios se centraron en explicar qué campañas se organizaron desde la corona o el arzobispado para tener bajo control la posible inestabilidad social. Ante esta tendencia de investigación, creemos que debemos reflexionar en voz alta preguntándonos hasta qué punto realmente se produjo un cambio en la labor de los predicadores, rectores, monjes o sacerdotes a la hora de llevar a cabo su trabajo. En las siguientes páginas mostraremos los intentos por parte de los poderes citados para la unificación y pacificación religiosa pero partiendo de una premisa que creemos que es fundamental, que es nuestra opinión de que no hubo un cambio sustancial, ni tan sólo que alguna de las prédicas fuera en árabe, en el modo de aproximarse al fiel. A pesar de la insistencia por parte de las autoridades eclesiásticas o civiles, tal y como vemos en los *Advertimientos* de Jerónimo de Corella, de realizar una evangelización diversa a cristianos y moros,<sup>868</sup>

---

<sup>868</sup> Corella habla de una predicación “especial” para ellos, para que las enseñanzas tengan su fruto: “Y para que esto se haga una instrucción con mucho acuerdo juntamente con un catecismo acomodado a ellos, porque el modo que se tiene de predicar y enseñar la doctrina en las iglesias de los Christianos,

no podemos obviar que el clero, como veremos, no estaba, salvo raras excepciones como Ignacio de las Casas, preparado para utilizar dos registros distintos: uno dirigido a los cristianos viejos, y otro para los moriscos o las minorías no asimiladas. Los escritos eran los mismos, los catecismos también e incluso el arte. Evangelizar no es sólo convertir sino enseñar a vivir en la fe, en las costumbres cristianas, las cuales habían sido corrompidas tras un largo periodo sin gobierno arzobispal debido al absentismo de los prelados. Por ello queremos aclarar que cuando nos refiramos a la palabra “evangelización”, en ningún momento lo hacemos identificándola sólo con los moriscos, sino con cualquier cristiano nuevo o viejo que hubiera en el territorio.

De todas maneras, si queremos buscar el inicio de una intensificación en las prédicas debemos partir del propio caso morisco, más concretamente de las conversiones forzosas que se realizaron en Valencia entre 1522 y 1526, siguiendo, en cierto modo, las perpetradas a inicios de siglo en Granada.<sup>869</sup> En nuestro caso podríamos decir que, en teoría, los poderes religiosos y políticos se deberían de haber beneficiado de la experiencia andaluza para no caer en los mismos errores y que el bautismo fuera efectivo, pero realmente no fue así y conllevó los mismos problemas que en dicho territorio.

#### 4.1.2. Los bautismos forzosos y el inicio de la polémica.

Carreres Zacarés recoge el momento de la publicación del edicto de bautismo en Valencia: *“En lo dit 1525, vespra de St. Donis, se publica en la present ciutat de Valencia un mandato del Emperador y Rey Nre. Sr. ab lo qual manava que tots los moros del Regne de Valencia dins de huit dies se tornassen christians y es*

---

será para los Moriscos de ningún provecho.” Mss. 11262/11. CORELLA, J., *Advertimientos sobre la conversión de los moriscos de Valencia*. 1542. Biblioteca Nacional de Madrid (BNM)

<sup>869</sup> Para un estudio detallado de estas conversiones vid: GALÁN SÁNCHEZ, A., “Las conversiones al cristianismo de los musulmanes de la Corona de Castilla: Una visión teológico-política” en *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudéjarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*. 1999. Volumen 2. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares. Instituto de Estudios Turolenses. 2002.

*bajetassen*.”<sup>870</sup> Este texto, junto con otros tantos emanados por la corona,<sup>871</sup> siguió la normativa dictaminada por Roma con la Bula del Papa Clement VII de 1524.

Como nos indica Benitez Sánchez Blanco,<sup>872</sup> existió una gradación de comportamientos por parte de los clérigos en la realización de los bautismos, si bien fuera predominante aquella más vía violenta llevaba a cabo por los agermanados, sobre todo en las zonas de Gandia, Oliva y en la Marina,<sup>873</sup> así como en Cocentaina, en que el bautismo se realizó en presencia de las tropas. Lea recoge algunos de los actos violentos ocurridos en este proceso en la Valldigna, territorio cercano a Gandía, donde, curiosamente, además de la violencia se utilizó la imagen con fin sacralizador y legalizador de las conversiones.<sup>874</sup> Frente a esto, en otros lugares, como la Vall de

<sup>870</sup> CARRERES ZACARÉS, S., *Libre de memories de diversos sucesos e fets memorables e de coses senyalades de la ciutat e Regne de Valencia (1308- 1644)*. 1935. p. 803.

<sup>871</sup> No reproduciremos aquí toda esta documentación, ya que sólo nos interesa desarrollar la idea de un bautismo forzoso que influyó en la actitud evangelizadora, pero recomendamos al respecto, tanto en el caso granadino como valenciano la consulta de: BORONAT BARRACHINA, P., *Los moriscos españoles y su expulsión*. 1901. BENITEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R., “¿Cristianos o bautizados? La trayectoria inicial de los moriscos valencianos. 1521-1525.” En *Estudis: Revista de Historia Moderna*. Número 26. Valencia: Universitat de València. 2000. Del mismo autor: *Heroicas decisiones. La Monarquía Católica y los moriscos valencianos*. 2001. También: “Granada y Valencia. ¿Uno o múltiples problemas moriscos?” en BARRIOS AGUILERA, M. y GALÁN SÁNCHEZ, A., *La historia del Reino de Granada a debate. Viejos y nuevos temas. Perspectivas de estudio*. Málaga: Servicio de Publicaciones. Centro de ediciones de la Diputación Provincial de Málaga. 2004. CARO BAROJA, J., *Los Moriscos del Reino de Granada*. 1985. DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. y VINCENT, B., *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*. Madrid: Alianza. 1978. GOÑI GAZTAMBIDE, J., “La polémica sobre el bautismo de los moriscos a principios del siglo XVI” en *Anuario de Historia de la Iglesia*. Número 16. Pamplona: Universidad de Navarra. 2007. MARCH, J. M., “Sobre la Conversión de los moros del reino de Granada. Nuevo documento” en *Razón y Fe*. Tomo 79. Madrid. 1927. VINCENT, B., *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*. Granada: Diputación Provincial de Granada. 1978. Del mismo autor: “De la conversión a la expulsión” en *Los moriscos*. Barcelona: Historia 16. 1977.

<sup>872</sup> BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R., “Carlos V, la Inquisición y la conversión de los moriscos valencianos” en *Actas del Congreso Internacional: Carlos V. Europeísmo y Universalidad. Población, economía y sociedad*. Coordinado por J. L. Castellano Castellano y Francisco Sánchez-Montes. Volumen IV. Granada: Universidad de Granada. Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V. 2000. p. 56.

<sup>873</sup> El caso de Gandia ha sido estudiado por Císcar y Cárcel: “*El tercer moment de la repressió antimudèjar ve protagonitzat per Vicent Peris. Despres de la victòria de Gandia, Peris es dedica a incursions amb bateigs més o menys forzosos a Xàtiva, Gandia, Oliva i marquesat de Dénia [...] Paral·lelament a les activitats de Peris, el cèlebre aventurer agermanat, el capità Bocanegra, bajetà forçosament a Villalonga uns 4.000 agarens i els féu pagar 15 sous per cada casa*” GARCÍA CÁRCEL, R. y CISCAR PALLARES, E., *Moriscos y agermanats*. Valencia: Editorial l’Estel. 1974. pp. 123-124. Añadir que sólo en Gandia se realizaron bautismos comunitarios, en el sentido de no aplicar el rito de forma individual a cada neófito.

<sup>874</sup> “En Valldigna, los hombres de Alcira llegaron con dos frailes portando crucifijos y proclamaron que todos los moros tenían que hacerse cristianos o morir; saquearon el monasterio y el castillo, donde se habían guardado los enseres de valor como medida de seguridad, dieron muerte a varios de los moros que habían buscado refugio en la montaña de Toro y concedieron al resto un plazo de dos horas (después ampliado a ocho o diez días) para que escogieran entre el bautismo o la muerte [...] hubo

Albaida y la Ribera, los mudéjares acudieron a la pila bautismal después de negociaciones y, en general,<sup>875</sup> sin violencia física ni presencia de soldados. Una situación intermedia se vivió en Xátiva donde se negoció bajo la presión de la multitudinaria armada.

Algunas veces, incluso se pidió dinero a cambio de infringir la ley bautismal y protegerlos ante los posibles ataques en pos de una libertad religiosa que tiene su origen en el mundo medieval.<sup>876</sup> Por este hecho, junto con la obligatoriedad de la conversión, se planteó si fue verdadera y correcta y no sólo una estrategia política.<sup>877</sup> Carlos V ya en 1525 convocó una Junta para tratar estos temas, cuyo voto unánime fue a favor de la validez de los bautismos. Para sustentar tal dictamen, se concluyó que la violencia empleada por los agermanados no fue absoluta sino condicional. Esta resolución, que encontraba justificación en la teología de la época, apuntaba a razonamientos de índole jurídico-canónica y sacramental, lo que, en la práctica, permitía a Carlos V encarar el primer escollo de la conversión sin el embarazo de una reunión de Cortes con este punto en la agenda. Además, se generaba en el Reino

---

también un intento de convertir las mezquitas en iglesias. En unos pocos lugares se llegó a consagrarlas; en otros se colgó, o simplemente se fijó en la puerta, un grabado que representaba la imagen de Cristo o de la Virgen María.” LEA, H. Ch., *Los moriscos españoles. Su conversión y expulsión*. 1990. [1968] p. 138.

<sup>875</sup> Elhers nos muestra un caso, basándose en Lea, sobre la Villa de Alzira en la que podemos poner en duda que siempre fuera de modo pacífico: “Poco tiempo antes que fuese la conversión de los moros en la villa de Alzira este testigo hoyó como los Capitanes de la germanía yuan diciendo por la villa que si los moros no se hazían xpianos que los havían a degollar y quitarles lo que tenían.” ELHERS, B., *Between Christians and Moriscos: Juan de Ribera and Religion Reforma in Valencia. 1548- 1614*. 2006. p. 165.

<sup>876</sup> Este planteamiento para Benítez Sánchez Blanco, es claramente de origen medieval: “La política morisca de la monarquía es también un factor clave de la supervivencia del grupo. Sigue la línea política medieval de proteger a la minoría, resguardándola, incluso, del cumplimiento de las propias leyes, a cambio de dinero, con lo que contribuye a hacer creer a los moriscos que perdura el principio islámico de pago por libertad religiosa.” BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R., “Las relaciones entre moriscos-cristianos viejos: entre la asimilación y el rechazo” en MESTRE SANCHIS, A. y GIMÉNEZ LÓPEZ, E. (Eds.), *Disidencias y Exilios en la España Moderna. Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*. 1996. Alicante: Caja de Ahorros del Mediterráneo, Universidad de Alicante y Asociación Española de Historia Moderna. 1997. p. 340.

<sup>877</sup> Esta posible maniobra política fue criticada por Pedro de Valencia: “Y quando una cosa se hace por conveniencia política, y por comodidades, o intentos humanos quererla cubrir con nombre de piedad, celo, y religión, es astucia que ofende mucho a la divina simplicidad, y bondad.” VALENCIA, P. de, *Tratado acerca de los moriscos de España*. Edición y estudio preliminar de Joaquín Gil Sanjuán. Málaga: Editorial Alkazara. 1997.

de Valencia un grupo de nuevos convertidos de moros, lo que permitía augurar avances futuros en la conversión general.<sup>878</sup>

En eso mismo se basaron los apologistas antimusulmanes para defender que el bautismo era verdadero, y por tanto debían de ser condenados por la Inquisición al no cumplir su ley, un claro ejemplo lo tenemos en las palabras de Guadalajara y Xavier:

“Y no es bastante excusa dezir: que les baptizaron por fuerça en tiempo de las Comunidades [...] pero muchos de los que le recibieron por fuerça consintieron en alguna manera, y assi fueron realmente bautizados y quedaron obligados a guardar las leyes de la Iglesia. Quanto mas que de las veynte partes de los Moriscos que oy viven, las diez y nueve han recibido el bautismo siendo niños, y assi sin duda ninguna (como consta por determinación de la Iglesia) pueden ser forçados a guardar la Fe de Iesu Christo, como nosotros los Christianos viejos, ni más ni menos”<sup>879</sup>

Toda esta búsqueda de la ortodoxia de la fe, a través de bautismos forzosos, además de ser una estrategia política de un grupo beligerante, como el de los agermanados, también correspondió al interés monárquico de mantener la unidad religiosa del territorio, el cual se encontraba en peligro por los inicios del protestantismo y la inestabilidad provocada con los musulmanes falsamente convertidos. Carlos V siguió las teorías de Erasmo,<sup>880</sup> en las cuales fue educado, en

---

<sup>878</sup> Para mayor información vid: PARDO MOLERO, J F., “De mudéjares a moriscos. La conversión forzada” en *Entre tierra y fe. Los musulmanes en el reino cristiano de Valencia (1238-1609)*. Catálogo 2009. Este mismo problema también se dio en iberoamérica con la conversión de los indios: “*Nella Florida invece ci fu il pericolo di batesimi prematuri. I pochi missionari del territorio incontrarono negli indigeni agresti e bellicosi decisa ostilità. Con l’ansia di raggiungere lo scopo del loro ministero, riuscirono ad amministrare il batesimo a una ridotta porzione di infermi, ma si sopravvissuti rinnegarono la fede, essendo mancato l’ambiente più che l’adeguata preparazione, perché dopo che i missionari, espulsi dagli stessi indigeni, si allontanarono, ai convertiti recenti mancarono i mezzi per arginare l’influsso pagano del loro ambiente nativo.*” SCADUTO, M., *L’opera di Francesco di Borgia. 1565- 1572*. Roma: Edizioni ‘La Civiltà Cattolica’. 1992. p. 114.

<sup>879</sup> GUADALAJARA Y XAVIER, M. de, *Memorable expulsión y Vistísimo destierro de los moriscos de España*. 1613. fol. 76.

<sup>880</sup> “Con vosotros me encaro, oh! Príncipes!, de cuyo querer dependen en gran parte los negocios de los mortales; que mezclados con estos mismos mortales lleváis la imagen del Príncipe Cristo: reconocido la voz de vuestro Rey, que os llama a la paz, y pensad que el mundo todo, cansado de males tan prolijos, os eleva la misma petición [...] Por lo que a los príncipes atañe, más a gusto será su reinado, si mandan a vasallos religiosos y felices, reinando más con las leyes que con las armas, mayor y más verdadera será la dignidad de los próceres, para los sacerdotes será más tranquilo su ministerio; para el pueblo más abundosa la quietud y la abundancia más quieta y el nombre de Cristo

las que pedía a los monarcas que defendieran la religión contra los “enemigos de la cruz”, término que, curiosamente, también fue utilizado para definir a Mahoma.<sup>881</sup>

Esta preocupación fue continuada por Felipe II,<sup>882</sup> Felipe III<sup>883</sup> y el resto de sus sucesores, llegando a convertirse en una obsesión, que como señaló Ortega y Gasset “quisimos ser espada de Dios en la tierra, lo que naturalmente fue querer demasiado.”<sup>884</sup>

---

más temeroso para los enemigos de la cruz.” ERASMO DE ROTTERDAM, *Querrela de la Paz*. Barcelona: Ediciones Orbis. 1964. [1516] pp. 140-142.

<sup>881</sup> Thomson opina que esta actitud contra los musulmanes debía entenderse, como hemos señalado en el texto, como una búsqueda de la unidad de fe en sus territorios ante los problemas moriscos y protestantes: “*Having officially established the validity of forced baptism, the only impediment facing Charles V in his desire to establish uniformity of faith throughout his dominions and especially in Spain, was the fact that he had solemnly promised not to persecute the surviving Muslims. This promise was even more of an embarrassment to Charles on account of his recent commitment to suppressing the movement of the new Reformist Church under Martin Luther.*” THOMSON, A., *Blood on the Cross. Islam in Spain in the Light of Christian persecution through the ages*. 1989. p. 264.

<sup>882</sup> Por citar un ejemplo claro, Rodríguez Aledón recoge una de las palabras más significativas al respecto nacidas del propio monarca, en el momento en que se dirigió a su hermana Margarita, después de haber aceptado el perdón a los confederados rebeldes de Flandes en 1566 y tras el cese de la actividad inquisitorial en aquellos territorios: “Antes que permitir ningún desvarío en materia de religión, o tocante al servicio de Dios, prefiero perder todos mis dominios y cien vidas, si las tuviese, porque no quiero ser nunca rey de herejes.” RAMÍREZ ALEDÓN, G., “La erección de nuevas sedes episcopales en el reinado de Felipe II: el caso de la ciudad de Xàtiva (Reino de Valencia)” en *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*. Alicante: Universidad de Alicante. Número 17. 1998-1999. Texto que demuestra a la perfección cuan importante era la defensa de la fe para el monarca español.

<sup>883</sup> Como nos explica detalladamente Seguí Cantos, una de las principales preocupaciones del monarca fue el conocimiento del estado religioso de su territorio, de ahí que dedicara gran parte de su apretada agenda en tierras valencianas a visitar diversos establecimientos religiosos y rectorías con el fin de conocer su funcionamiento y cómo reforzarlas en defensa de la ortodoxia y la religión católica. Vid: SEGUÍ CANTOS, J., “Presencia de la Orden de Predicadores en la vida social y cultural de la Valencia del siglo XVI” en *Archivo Dominicano*. Número 17. Salamanca: Instituto Histórico Dominicano de Salamanca. 1996.

<sup>884</sup> Cfr. QUINTIN ALDEA, A. L., “Iglesia y estado en la España del siglo XVII” en *Miscelanea de Comillas*. Número 36. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas. 1961. p. 172. En este artículo, además de citar a Ortega, Quintin nos traza una línea cronológica de las razones que llevaron a los españoles a defender la fe y que, al final, acabaron con su imperio, valgan estos fragmentos como ejemplo: “Dos razones aducían los españoles para extremar la defensa de la Religión. La primera, el haber quedado inmune de todo contagio herético, hecho de que eran conscientes y se sentían orgullosos. No se podía esperar otra cosa ‘desta nación, decía el Conde Duque, que habiendo de ser la que en todas ocasiones defiende la Iglesia Católica, siendo hoy el pilar temporal más inmaculado de ella’ [...] La segunda, el ser el Rey de España el mayorazgo entre los príncipes católicos. Este título singular, cimentado en el hecho de poseer una inmensa extensión de los territorios de la Cristiandad, en la herencia espiritual sobrevenida especialmente desde Carlos V a la Casa de Austria, cuyo jefe nato era el Rey de España, y en la participación preponderante de España en la Contrarreforma, imponía al Rey Católico en la opinión española una obligación mayor que a los demás príncipes cristianos de defender la Iglesia y consiguientemente de amonestar al Romano Pontífice en los asuntos pertinentes a la política de la Cristiandad [...] El español de la primera mitad del siglo XVII estaba embarcado en los viejos ideales de sus abuelos y los vivía intensamente con la firme persuasión de ser el campeón de la ortodoxia y el defensor nato de la Iglesia. Y esto lo creía, no como un hecho casual,

#### 4.1.3. El origen medieval de la política evangelizadora

Esta ansia por la búsqueda de la ortodoxia y el control del territorio no sólo políticamente, sino también a nivel religioso, como estandartes de la lucha contra el protestantismo y el Islam proviene, como señalamos, ya del medioevo.<sup>885</sup> Este hecho es fundamental para entender las características generales y el desarrollo de las campañas evangelizadoras.

El precedente más claro podemos encontrarlo en la ideología de uno de nuestros monarcas más ilustres, Alfonso X El Sabio (Toledo, 1221 - Sevilla, 1284), que en sus *Cántigas* dedicó unas pocas palabras a cómo se debía predicar a los musulmanes:

“Por buenas palabras, e convenibles predicaciones deuen trabajar los Christianos de convertir a los Moros, para fazerles creer la nuestra fe, e aducirlos a ella, e non por fuerça, ni por premia: ca si la voluntad de nuestro señor fuesse la de aducir a ella, e de gela fazer creer por fuerça, él los apremiaría, si quisiesse, que ha acabado poderio de lo fazer, más el no se paga del servicio quel fazen los omes a miedo, mas de aquel que se faze de grado, e sin premia ninguna: a pues él no los quiere apremiar, ni fazer fuerça, por esto defendemos, que ninguno los apremie, ni les faga fuerça sobre esta raçon.”<sup>886</sup>

Vemos como el monarca ya instaba a un acercamiento no forzado, como sucedió en los primeros bautismos obligatorios, sino con buena voluntad e

---

sino como una llamada de la Providencia, que, en sus designios misteriosos, quería valerse de España para las mayores empresas de defender y propagar la fe católica. Lo mismo que en tiempo de San Agustín se consideraba el Imperio Romano de Constantino y de Teodosio el Grande como el baluarte de la fe y de la civilización cristiana, ahora también se pensaba –sueño de Cruzada o ilusión quijotesca– que la Corona de España con sus inmensos dominios, la mayor parte del mundo católico, había recibido la misión providencial de conservar intacta la vieja tradición católica y de ensanchar el mundo de los creyentes.” *Ibidem*. pp. 156-158.

<sup>885</sup> A pesar de ser conscientes del hecho que, como afirmó Segesvary, medioevo y renacimiento son dos mundos distintos [“*La Renaissance n’est pas le Moyen Age ; cette époque a vu se forger une connaissance plus adéquate du monde musulman et de sa religion grâce aux voyages et aux contacts missionnaires.*” SEGESVARY, V., *L’Islam et la Réforme. Etude sur l’attitude des réformateurs zurichois envers l’Islam (1510- 1550)*. 1978. p. 7], creemos necesario recurrir al pasado para justificar la política misional moderna.

<sup>886</sup> Cfr. PERCEVAL J. M., *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía española durante los siglos XVI y XVII*. 1997. pp. 88-89.

intentando, de buenas maneras, convencerles de que la fe cristiana es la verdadera. De hecho, él no hacía más que seguir los mandatos que casi un siglo antes, en 1192, el Papa Celestino III (Giacinto di Pietro di Bobone; Roma, 1106-id., 1198) pidiera al Arzobispo de Toledo, el de predicar mediante el amor,<sup>887</sup> lo mismo que exhortara Pedro el Venerable (c. 1092-Cluny, 1156) en sus escritos, convertir: “*no con fa [tan] sovint la nostra gent, amb les armes, no amb la força, ans amb la raó, no amb odi sinó amb amor.*”<sup>888</sup>

Estas primeras campañas de aproximación pacífica fueron llevadas a cabo, principalmente, por las órdenes religiosas, los frailes predicadores: franciscanos y dominicos,<sup>889</sup> aquellos que fueron definidos por Burke como anfibios entre el mundo de la alta cultura y el pueblo;<sup>890</sup> y por ello más aptos para una predicación efectiva.

La congregación franciscana fue en el siglo XIII cuando introdujo diversos cambios que les aproximaron al estilo misional cisterciense. Predicaron a los musulmanes como un pueblo que debía de ser asimilado dentro del cristianismo ya que sus almas necesitaban la salvación y en la secta de Mahoma no la encontrarían. Nunca estuvieron a favor de los bautismos forzados, por lo que la evangelización era el modo perfecto para conseguir una conversión efectiva; buscando siempre una relación directa del auditorio con el predicador y la educación por medio de sermones. Todo ello lo combinaron con una defensa militar de Tierra Santa, que concuerda bien poco con esta intención evangelizadora citada, tanto fue así que con

---

<sup>887</sup> BURNS, R. I., *Moros, cristians i jueus en el Regne croat de València. Societats en simbiosi*. Valencia: Biblioteca d'Estudis i investigacions. 1987. (Primera edición en inglés de 1984) p. 129.

<sup>888</sup> Cfr. *Ibidem*. p. 130.

<sup>889</sup> “*In the early years of their existence, the Franciscan and Dominican orders dedicated considerable energy to the furthering of Saracen conversion. The memory of Francis's attempts to go to the Saracens and of Dominic's plan to do so was still fresh. The Aragonese conquest of Majorca (1229- 35) and the kingdom of Valencia (1229- 45) and the Castilian push to Cordova (1236) and Seville (1248) made large Muslim populations accessible to Catholic missionizing while the spectacle of an erstwhile ruler of Muslim Valencia becoming Catholic and assisting the crusaders of Jaume I of Aragon in the conquest of his former possessions boded well for further conversions.*” KEDAR, B. Z., *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims*. Princeton New Jersey: Princeton University Press. 1984. p. 136.

<sup>890</sup> “Los frailes eran como los anfibios, vivían de dos culturas, como hombres universitarios y como hombres de plaza. A menudo recibían enseñanzas de filosofía escolástica y teología, y generalmente incluían algunos elementos de la gran tradición en sus sermones.” BURKE, P., *La cultura popular en la Europa Moderna*. 1991. [1978] p. 121.

Gregorio IX (Anagni, c. 1170-Roma, 1241), en 1238 consiguieron la indulgencia que se hubiera otorgado a los cruzados en el IV Concilio Laterano (1215-1216).<sup>891</sup>

Una de las figuras fundamentales en nuestro territorio, perteneciente a esta orden, fue Ramon Llull. Como ya señaláramos en el capítulo de los catecismos, sus teorías de aproximación al mundo musulmán fueron fundamentales durante el medievo y el mundo moderno. No quisiéramos aquí profundizar en todas sus doctrinas, sino remarcar cómo ya indicó que la ignorancia era el mayor problema para una conversión, ya que el desconocimiento del “adversario” impedía un acercamiento coherente a él y obtener el fin deseado. De hecho, para evitar este problema fundó una de las más famosas escuelas de idiomas y cultura musulmana en su Mallorca natal, conocida como la de la Trinidad, nombre significativo, ya que, como dijimos, es uno de los dogmas más criticados por el mundo árabe. Ésta fue apoyada económicamente por el todavía joven infante Jaume [que años después fuera en el monarca aragonés Jaume II (Valencia, 1267–Barcelona, 1327)] en Miramar, en 1274, dotándola con 500 florines de oro anuales, y confirmada por el Papa Juan XXI (Lisboa, c. 1220-Viterbo, 1277), el 1276. Como hemos señalado, la intención principal era la de crear una escuela para que los futuros misioneros pudieran aprender las lenguas de los pueblos a evangelizar, para posteriormente enviarlos a las mezquitas y sinagogas de Mallorca, viajes al Norte de Africa, Chipre o Asia Menor a cumplir su cometido.

Esta idea de crear escuelas de filosofía y lengua árabe para formación del clero, también fue compartida por los dominicos, que incluso contrataron a profesores musulmanes para ejercer las labores docentes. Sabemos que en 1259 el capítulo general de Valencienes encargaba al prior provincial de la Provincia Dominicana de España que pusiera en el convento de Barcelona o en otro cenobio un estudio general de árabe, al que pudiera acudir cualquier dominico de cualquier

---

<sup>891</sup> Vid: ECHEVARRIA, A., *The Fortress of Faith. The attitude towards Muslims in Fifteenth Century Spain*. 1999. p. 202. Sweetman también nos habla de como se unieron a los cruzados con el fin de evangelizar: “*The Franciscans also took their share in the new approach to Islam. In his own lifetime St. Francis of Assisi accompanied the crusaders with the pacific intention of trying to find an opportunity to preach the Christian gospel of Love to the Saracens.*” SWEETMAN, J. W., *Islam and Christian Theology. A study of the Interpretation of Theological Ideas in the Two Religions*. 4 volúmenes. Cambridge: James Clarck. Library of Ecclesiastical History. 2002. Volumen 1 parte 2. p. 94.

provincia de la Orden, pidiendo primero licencia al maestro general. Poco más tarde se puso escuela de hebreo en el convento de Barcelona y otra de árabe en el de Valencia. Fue Diago, en su historia de la Orden de Predicadores el que nos ofreciera este dato,<sup>892</sup> así como de la creación en 1291 de una Cátedra de hebreo y árabe en Xàtiva.<sup>893</sup> De estas primeras escuelas dominicas creadas en la geografía hispánica salieron personalidades tan importantes como San Raimundo de Peñafort (Peñafort, 1175-Barcelona, 1275).

Este santo fue fundamental en el apostolado de la orden, sobre todo desde su cargo de general dominico en 1238. La conversión de los moros le apasionó y canalizó sus energías en este sentido. Se centró en evangelizar los territorios de Túnez, Murcia y la recientemente conquistada Valencia. Desde la casa conventual de Barcelona, condujo todo un programa de adoctrinamiento hacia judíos y moros basado en la palabra y la educación.<sup>894</sup> Su obra fue secundada por otro personaje fundamental en este cometido, Ramon Martí (c. 1230-1286) quien escribiera en 1257 su *Explanatio simboli apostolorum*, que junto con la *Summa contra errores Alcoranorum* (1260) y su *Pugio fidei adversus mauros et judaeus* (1280) se convirtieron en unos textos sólidos para las misiones islámicas dominicanas y la labor docente en sus escuelas, tal y como nos detalla minuciosamente H. J. Hames.<sup>895</sup>

---

<sup>892</sup> “En este Capitulo que fue el segundo de la Provincia, se hizo mandamiento que los Piores denunciasen en sus conventos y procurasen inducir los frayles al estudio de las lenguas [...] no son las lenguas de que aquí se trata sino la Hebrea, la Araviga, por ser solas ellas necesarias para emplearse los frayles de la Orden en predicar a los muchos Moros y Indios que entonces avia en España.” DIAGO, F., *Historia de la Provincia de Aragón de la Orden de Predicadores, desde su origen y principio hasta el año de mil y seyscientos*. 1599. p. 4.

<sup>893</sup> *Ibidem*. p. 4.

<sup>894</sup> Para conocer más datos sobre la vida de este santo y su relación con órdenes tan importantes como la de los mercedarios vid: ZURIAGA SENENT, V. F., *La imagen devocional en la orden de Nuestra Señora de la Merced, tradición, formación, continuidad y variantes*. 2005 y BURNS, R. I., *Moros, cristians i jueus en el Regne croat de València. Societats en simbiosi*. 1987. [1984] p. 145 y ss. La relación que hubo entre mercedarios y dominicos es fundamental para entender porqué estas dos órdenes, en el siglo XVI, se propusieron, junto a los franciscanos a continuar la labor de conversión y evangelización morisca, de ahí que Carlos Asenjo las remarque como las tres órdenes fundamentales en este proceso dentro de la diócesis de Guadix, que como señalamos, estuvo conmandada por Pérez de Ayala, futuro arzobispo de Valencia: “Frailes franciscanos, dominicos y de la merced, entre otros, se van asentando en el territorio de nuestros obispados para empezar una intensa labor de proselitismo sobre los moriscos al mismo tiempo que procuran servir de referencias doctrinales a la población de cristianos viejos, todo ello mediante campañas de actuación popular, apertura de incipientes centros de enseñanza o adoctrinamiento, de exteriorización del culto católico mediante procesiones, especialmente la del Corpus Christi.” PÉREZ DE AYALA, M., *Sínodo de la Diócesis de Guadix y de Baza*. Edición facsímil con estudio preliminar de Carlos Asenjo Sedano. 1994. p. XXXII.

<sup>895</sup> HAMES, H. J., *The Art of Conversion. Christianity & Kabbalah in the Thirteenth Century*. Leiden-Boston- Köln: Brill. 2000.

Así pues, las principales figuras de la Orden de Predicadores, encaminaron su magisterio a la conversión no sólo del musulmán en territorio hispánico, sino más allá de nuestras fronteras, con campañas en Túnez y el Norte de África. Este fermento es fundamental para entender el interés de otro de las grandes personalidades medievales que fue modelo en la predicación del Quinientos, hablamos, como no, de San Vicente Ferrer (Imagen 23). Este santo retomó las teorías de los autores anteriormente citados y comenzó a clamar contra la situación del clero de su época, simoníaco y concubinario además de las deficiencias del mismo en la predicación de la palabra de Dios, que repercutía de modo negativo en la evangelización de los moriscos. Como expresó Fuster, San Vicente criticó que en Valencia capital se predicara pero no así en los “villorrios del campo.”<sup>896</sup>



Imagen 23. Fernando Yáñez de la Almedina. *San Antonino de Florencia y San Vicente Ferrer* c. 1515 Óleo sobre tabla. Museo de Bellas Artes. Valencia.

<sup>896</sup> FUSTER, J., *Poetas, moriscos y curas*. Madrid: Editorial Ciencia Nueva S. L. 1969. p. 113.

Sería imposible dedicarnos a analizar exhaustivamente la labor del dominico citado pero no podemos obviarla por dos razones.<sup>897</sup> La primera porque fue un referente claro, como dijimos, de las campañas de predicación de nuestro periodo. Como nos cuentan sus biógrafos, gran cantidad de musulmanes se convirtieron oyendo sus sermones.<sup>898</sup> Y la segunda, porque la mayor parte de sus prédicas iban acompañadas por imágenes, lo cual es importante para entender el papel del arte en el proceso adoctrinador.<sup>899</sup> De hecho, creemos que la inclusión de una escena de la vida de este santo predicando en las paredes que decoraron el Colegio del Corpus Christi, ejecutadas al fresco por Bartolomé Matarana (c. 1545-1606)<sup>900</sup> entre 1597 y 1605, con el tema de la *Predicació de sant Vicent a Perpinyà* no es casual, como estudió ya Daniel Benito (Imagen 24),<sup>901</sup> este asunto podría servir de claro *exemplum* a los estudiantes de dicha institución, futuros predicadores, recordándoles la importancia de la actividad misionera; que al igual que dicho santo consiguió

---

<sup>897</sup> CÁTEDRA GARCÍA, P., *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media, San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412): estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inédito*. Valladolid: Consejería de Cultura y Turismo. 1994. ESPONCERA CERDÁN, A., *San Vicente Ferrer : vida y escritos*. Madrid: Edibesa. 2005. GENOVÉS, V., *San Vicente Ferrer en la política de su tiempo*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos. 1943.

<sup>898</sup> Principalmente nos basamos en una de sus primeras biografías, la de Pietro Ranzano, quien escribiera: *Sancti Vincentii Ferrarii ... Opera omnia: indicibus locupletior. Studio ac diligentia fratrum predicatorum Regii Valentini Conventus*. Valentiae: in Aedibus Archiepiscopalibus, typis Iacobi de Bordazar & Artazu. 1693-1695

<sup>899</sup> Como resalta García Marsilla, “*Sant Vicent ja insistia en aquesta dimensió mnemònica i ètica de les icones religioses, i aconsellava al seu auditori: ‘quan tu veus la ymaga del crucifixi deus reduir a memòria: Oo!, axí fo crucificat mon senyor Jesuchrist; o la de la verge Maria: Oo!, així fou una verge que parlí lo Fill de Déu omnipotent.*” GARCÍA MARSILLA, J. V., “Imatges a la llar. Cultura material i cultura visual a la València dels segles XIV i XV” en *Recerques, Història, Economia i Cultura*. Número 43. Barcelona: Associació Recerques, Història, Economia i Cultura. 2001. p. 170.

<sup>900</sup> Pintor de origen genovés conocido principalmente por los frescos que realiza para la Iglesia del Colegio del Corpus Christi gracias a los consejos que Sariñena da al Patriarca a la hora de seleccionar un pintor para realizar tan gran obra y en una técnica que no se le daba bien a los artistas españoles. Su primera etapa en nuestro país sería en la zona castellana, más en concreto en Cuenca. Sabemos que se encontraba ya en Valencia el 11 de marzo de 1574 y que también tendría amplios conocimientos en arquitectura, que le ayudarían a la hora de trazar el Retablo Mayor de la Capilla del Colegio, debido íntegramente a su mano. Relizó diversos modelos para dicho retablo que fueron materializados por el entallador Francisco Pérez. Pocos datos más conservamos de este pintor que tras las obras de dicho retablo desaparece de la documentación oficial. Vid: BENITO DOMÈNECH, F., *Pinturas y pintores del Real Colegio del Corpus Christi*. 1980. p. 68 y ss. IBÁÑEZ MARTÍNEZ, P., “La primera etapa española de Bartolomé Matarana” en *Goya. Revista de Arte*. Número 231. Madrid: Fundación Lázaro Galdiano.

<sup>901</sup> BENITO GOERLICH, D., “Parets que ensenyen. Els cicles pictòrics murals del Col·legi de Corpus Christi” en *Domus Speciosa*. Catálogo de la exposición comisariada por Daniel Benito Goerlich en la Universitat de Valencia. Mayo- Junio 2006, Valencia, Universitat de València, 2006, (pp. 61- 131) pp. 104- 106.

mediante su esfuerzo y prédicas la conversión de judíos y musulmanes, ellos deberían esforzarse en obtener lo mismo con los moriscos que les rodeaban.<sup>902</sup>



Imagen 24. Bartolomé de Matarana. *Predicació de Sant Vicent a Perpinyà*. 1597. Fresco. Colegio del Patriarca. Valencia.

Además, también el éxito de sus prédicas – a la vez fracaso porque no se trató de una conversión definitiva- fue recogido por los apologistas de la expulsión, narrando como los monarcas anteriores tuvieron que deportar a algunos musulmanes para evitar que la mies sembrada por el dominico no se malvara por aquellos que no siguieron sus doctrinas. Valga el caso del escrito de Guadalajara y Xavier al respecto:

“Con las instancias del Papa Benedicto, y predicación de S. Vicente Ferrer se avian convertido muchos millares de Iudios y Moros en tiempo de los Reyes de Aragon don Iuan el primero, don Martin y don Fernando el Quarto. Para que estos no se pervirtieran procurava el Santo con los Governadores y Señores de aquellas tierras de los Nuevos Convertidos, en que sacaran dellas los obstinados: mas haziendose esto con flojedad y lentos

---

<sup>902</sup> De este aspecto ya hablamos en FRANCO LLOPIS, B., “Evangelización, arte y conflictividad social: la conversión morisca en la vertiente mediterránea” en *Actes del VI Congrès d’Història Moderna de Catalunya*. 2008. [En imprenta]

passos, començaron los convertidos bolver a su bomito (como lo afirma Paramo) cerca de diez y siete mil personas.”<sup>903</sup>

Así pues, franciscanos y dominicos fueron el origen de todo el proceso evangelizador medieval que continuó durante la Edad Moderna. De este periodo proceden los primeros “mapas de conversiones”<sup>904</sup> y, como dijimos, personalidades como San Vicente Ferrer, continuaron sirviendo de ejemplo tras su muerte, era el modelo a seguir por el éxito de su empresa y su obstinación en el servicio a Dios. Un acercamiento pacífico que debiera servirles después de las primeras barbaries cometidas contra los musulmanes con sus conversiones forzadas de dudosa validez.<sup>905</sup>

#### **4.1.4. Hernando de Talavera y el Obispado de Granada como modelo para las primeras campañas valencianas**

En capítulos anteriores expresamos como es un grave error pensar que todos los moriscos fueron iguales ya que, dependiendo de su procedencia, poseían unas características propias que ocasionaron que la aproximación por parte del poder religioso y político fuera un tanto diverso. Por ello, puede extrañar que nos refiramos a las campañas andaluzas como ejemplo de las valencianas. Los moriscos granadinos

---

<sup>903</sup> GUADALAJARA Y XAVIER, M. de, *Memorable expulsión y Vistísimo destierro de los moriscos de España*. 1613. fol. 47.

<sup>904</sup> Es curioso el caso estudiado por Strickland, de cómo en los Beatos medievales incluyeron mapas que pretendían comparar las misiones de los primeros apóstoles con la de las órdenes mendicantes que se dedicaron a la conversión de los musulmanes: “*I have already noted the growing importance during the thirteenth century of conversion activity mandated by the papacy and carried out largely by the mendicant orders. [...] The most important artistic testimonies to this idea are the world maps, originally conceived as illustrations of Christ’s mission to the apostles. This is why on the Spanish Beatus maps, so-called because they are included in tenth- through thirteenth-century copies of the commentary on the Apocalypse composed by Beatus of Liébana.*” STRICKLAND, D. H., *Saracens, Demons and Jews. Making monsters in Medieval Art*. Princeton- Oxford: Princeton University Press. 2003. p. 58.

<sup>905</sup> Para un estudio más detallado del modo de predicar medieval a los musulmanes *vid*: BARCELÓ, M., “ ‘...Per Sarraïns a preïcar’ o l’art de predicar a audiències cautives” en *El debat cultural als segles XIII i XIV. Actes de les Primeres Jornades de Filosofia Catalana*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona. 1989.

poseían, por definición –si bien no siempre fue así-, un nivel intelectual un tanto mayor que los valencianos.<sup>906</sup> Muchos de ellos procedían de las élites culturales que sobrevivieron a la conquista del último bastión de Al-Andalus.<sup>907</sup> De todas maneras, y partiendo de esta advertencia, creemos que es muy útil entender cómo se desarrollaron las primeras campañas a inicios del Quinientos en dicho territorio, para conocer cómo pudieron afectar a las realizadas en Valencia, ya que debemos tener en cuenta dos factores: la gran cantidad de moriscos granadinos que, tras la represión, se escondieron en tierras valencianas;<sup>908</sup> así como que al realizarse dos décadas antes que las levantinas pudieron servir, y de hecho sirvieron, como referente a la hora de plantearlas.

El inicio de todo el proceso podríamos situarlo en la propia conquista de la ciudad, así como en las *Capitulaciones*<sup>909</sup> firmadas por los Reyes Católicos de concordia con los musulmanes, donde, entre otros aspectos, incitaron a los moriscos a entregarse libre y espontáneamente, cumpliendo como buenos y leales vasallos con sus reyes y señores naturales; no se les obligaba a convertirse al catolicismo, no pudiendo, por ello, ser molestados por sus costumbres; ni estuvieron, en principio, obligados a llevar marca distintiva de por vida, al contrario que los judíos. Es decir,

---

<sup>906</sup> Quisiéramos anotar que no nos proponemos, en ningún momento, generalizar, ya que esta apreciación desdibuja todas las sfumaturas posibles. Moriscos ricos y pobres, así como cultos e incultos habría en ambos territorios, pero aún así, no podemos renunciar a marcar esta distinción a grandes rasgos, para simplificarles un problema que, todavía hoy, no está completamente solucionado, como es el de la diversidad social del morisco y su estatus social-cultural dependiendo de su procedencia.

<sup>907</sup> Soria Mesa ha sido el que mejor ha estudiado el papel de la antigua oligarquía nazarí en la conformación del nuevo Reino cristiano de Granada. Entre sus publicaciones quisiéramos destacar la siguiente: SORIA MESA, E., “De la conquista a la asimilación. La integración de la aristocracia nazarí en la oligarquía granadina. Siglos XV- XVII” en *Áreas*. Número 14. Murcia: Universidad de Murcia. 1992.

<sup>908</sup> Vid: SALVADOR ESTEBAN, E., *Felipe II y los moriscos valencianos. Las repercusiones de la Revuelta granadina (1568- 1570)*. Valladolid: Universidad de Valladolid. 1987. También Seguí Cantos habla al respecto: “En los meses del nombramiento del Patriarca –poco después de la crisis andaluza de 1568-, los moriscos granadinos se infiltraban por Valencia y Aragón, comprometiéndose a extender los rescoldos del movimiento alpujarreño, apoyados por algunos nobles valencianos que se interesaban por tener contentos a los moriscos porque eran su principal mano de obra en su propiedades.” SEGUÍ CANTOS, J., “El Patriarca Ribera y las instituciones políticas valencianas” en *Estudis. Revista de Historia Moderna*. . 2005. p. 104.

<sup>909</sup> Muy útil para conocer el contenido y la conformación de estas capitulaciones es el estudio de Garrido Atienza al respecto: *Las Capitulaciones para la entrega de Granada*. Edición facsímil con estudio preliminar de José Enrique López de Coca Castañar. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada. 1992.

se les ofreció una normativa bastante laxa y una libertad amplia para conseguir la concordia.

A pesar de no obligarlos a la conversión,<sup>910</sup> sí que comenzaron toda una serie de campañas para incitarlos a ella, capitaneadas, principalmente, por fray Hernando de Talavera. De este personaje ya hablamos en capítulos anteriores, sobre todo de su obra *Católica impugnación*. Señalar que dicho jerónimo, antes de ocupar la mitra de Granada en 1493 –convirtiéndose en el primer prelado de dicho territorio–, fue obispo de Ávila y confesor-consejero de Isabel la Católica (desde 1474), de ahí que fuera propuesto para el cargo en la reciente creada diócesis granadina, debido a la confianza que inspiraba en los monarcas, ya que, anteriormente, participó activamente en la política castellana así como en la supervisión de los votos de Juana la Beltraneja (Madrid, 1462–Lisboa, 1530), heredera de Enrique IV (Valladolid, 1425–Madrid, 1474), para que no pudiesen ser revocados, reavivando la guerra civil que llevó a Isabel a ser reina.

El cometido de Talavera fue, pues, el de realizar una transición no traumática hacia el presente –y futuro- cristiano de la diócesis,<sup>911</sup> ya que en este caso evangelizar suponía un intento de asentar un sistema cultural dominante en el que las precisiones religiosas comportaban necesariamente implantar unas exigencias de control social determinado por el disciplinamiento de personas y grupos. Y disciplinar suponía, a su vez, realizar una tarea compleja en la que la cohesión social

---

<sup>910</sup> March nos aportó ciertas cartas interesantes sobre la intención de Isabel de no aplicar una conversión forzosa, ya en 1500, como la que escribiera al propio fray Hernando de Talavera el 18 de febrero de tal año, que a continuación transcribimos: “Ya sabéis como por cuento al Rey mi Señor e a mi hecha relación que algunos nos decían que nuestra voluntad era de vos facer tornar cristianos por fuerza, vos habimos embiado una nuestra carta para la cual vos ambiamos a asegurar e certificar cómo nuestra voluntad nunca fue, ni es de facer tornar cristianos por fuerza, antes siempre habemos tenido e tenemos voluntad que seáis guardados y mantenidos por justicia, y de vos guardar las capitulaciones que con vosotros mandamos asentar.” Cfr. MARCH, J. M., “Sobre la Conversión de los moros del reino de Granada. Nuevo documento” en *Razón y Fe*. Tomo 79. Madrid. 1927. p. 339.

<sup>911</sup> Además de ello se encargó de otros asuntos, como la reorganización financiera, como señala Pastore: “Talavera è allora un prelado della prima Chiesa, un nuovo apostolo chiamato a convertire le genti, ma anche un accorto uomo di corte, che sa mediare nei più spinosi affari di governo e sapientemente guidare il cuore e le scelte di Isabella. Accanto all’asceta riprende forma l’uomo di governo e il consigliere di Isabella, l’ideatore di una radicale riforma finanziaria. E una serie de piccoli indizi, disseminati nel corso della monografia, sembrano quasi sbalzare l’immagine agiografica verso un contesto più marcatamente politico, permettendo di ritrovare una catena di rapporti e un comune sentire nei confronti del problema conversos e della nuova Inquisizione.” PASTORE, S., *Il Vangelo e la Spada. L’Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460- 1598)*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura. 2003. p. 103. También sobre la labor política del prelado vid: DOMÍNGUEZ BORDONA, J., “Algunas precioseiones sobre fray Hernando de Talavera” en *Boletín de la Academia de Historia*. Número 145. Madrid: Academia de Historia. 1959.

conviviese con la diferencia. En resumen, cristianizar equivalía a socializar y, por ello, aquel proceso era tanto religioso como político, dependiendo así de las máximas autoridades eclesiásticas y civiles.<sup>912</sup>

La política evangelizadora de Talavera, se ha considerado deudora del pasado medieval mencionado con anterioridad y de las nuevas ideas de signo paulino que tanta importancia tuvieron en la teología erasmista.<sup>913</sup> Una teología del acto evangélico basada en la amabilidad. Partía de la necesidad de predicarlos todos los domingos con palabras dulces y amables sin emplear insultos y asperezas que los alejen. Para ello no debía de insultar sus mayores dogmas, ni dilapidar en exceso la figura de Mahoma y su secta, para no exasperarlos, aunque esto no excluyese que se pudiese demostrar la falsedad de sus doctrinas. En definitiva, tratar de buscar la simpatía hacia el cristianismo y una postura proclive a la conversión sincera sobre todo en estas aquellos que eran poco aptos para discriminar razonamientos sutiles.<sup>914</sup>

---

<sup>912</sup> Sobre esta relación político-religiosa *vid*: CONTRERAS, J., “Procesos culturales hegemónicos: De religión y religiosidad. (Reflexión sobre el hecho religioso. La España del Antiguo Régimen)” en *La monarquía de Felipe II a debate*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V. 2000.

<sup>913</sup> “Inmerso en la doctrina de San Pablo, Talavera persiguió el objetivo inalcanzable de ‘reducir su Iglesia al estado de la primitiva’. La mayoría de los rasgos que caracterizan la religiosidad de los erasmistas y la piedad franciscana aparecen en su concepto de una cristiandad purificada de corrupción terrenal y empapada de directivas místicas y evangélicas. Pero, sobre todo Talavera está imbuido de lullismo en cuanto a toda la ideología de Lull respecto a la necesidad de convertir a los musulmanes ‘por razones necesarias’ en las que resplandezca persuasivamente la verdad en el indispensable testimonio de un ‘comportamiento amoroso’. Las ideas de Talavera de ganarse a los musulmanes de Granada haciendo resplandecer la superioridad del Evangelio no por el vencimiento de las armas sino por el convencimiento de la palabra y por el ejemplo personal son ideas eminentemente lullianas.” GARCÍA ARENAL, M. “Los moriscos granadinos en Castilla: los problemas de una emigración forzosa” en MIRANDA, J. (coord.), *La expulsión de los moriscos*. Valencia: Bancaja. 1998. p. 171. A todo ello, Felipe Pereda opina que habría que unirle la influencia que tuvo en sus predicaciones las teorías dominicanas de Riccoldo de Montecroce (1242-1320) con su *Improbato Alcorani*. Vid: PEREDA ESPESO, F., *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*. 2007. p. 266.

<sup>914</sup> Esta aproximación debe de ser cautelosa, ya que, como nos indica Otero, las doctrinas cristianas eran muy difícilmente acogidas entre la población islámica: “La predicación del Evangelio de Cristo escandaliza al musulmán creyente en un nivel muy hondo, subyacente incluso al de los contenidos de dicho Evangelio. Es bien sabido que las suras de El Corán predicadas tras la Hégira enuncian de modo explícito que la fe cristiana es inaceptable como tal a causa de una hipotética manipulación del mensaje de Jesús, mediante la cual, entre los contenidos del Evangelio se habría incluido, de modo arbitrario (en contra de la auténtica predicación de Jesús), la creencia en la divinidad de Cristo y en la Trinidad de Dios.” ODERO, J. M., “Evangelización e Islam” en *Actas del XXI Simposio Internacional de Teología: Dos mil Años de Evangelización. Los Grandes Ciclos Evangelizadores*. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra. 2001. p. 421.

Tanto fue así que Talavera, siguiendo los postulados lullianos sobre la necesidad de conocer las doctrinas islámicas para convertir, se entrevistó con los alfaquíes para conocer su punto de vista, comía con ellos, les incitaba amablemente a convertirse y buscaba una convivencia pacífica, tal y como nos expresó el propio Padre Sigüenza:

“Andando una vez visitando su arzobispado llegó a un lugar de las Alpujarras y estando predicándoles, vio uno de los moros más principales que allí se hallaron que salía de la boca del santo una llama tan grande que le pasaba de la cabeza; y duró esto todo el tiempo que duró el sermón [...] Luego que se convirtieron, acostumbraba a convidar a los principales de ellos, porque comiendo a su mesa aprendiesen las costumbres de los cristianos, así en la manera de sentarse (usan ellos comer recostados, costumbre de todo Oriente, y aun de los romanos, como se ve en sus triclinios), como en la manera de los manjares. Vistió muchos de ellos al traje nuestro, dándoles capuces, que entonces usaban en España y sayos [...] procuraba cuanto podía olvidasen sus costumbres y aprendiesen las nuestras, para que olvidados de sus ritos, les fuesen pareciendo mejor los de los cristianos y así abrazasen la Fe.”<sup>915</sup>

Tanto interés mostraron los musulmanes por sus teorías, que Janer opina de modo un tanto desorbitado para la realidad granadina del momento, que incluso fue

---

<sup>915</sup> SIGÜENZA, J., *Historia de la Orden de San Jerónimo*. Edición actualizada y corregida por Ángel Weruaga Prieto. Salamanca: Junta de Castilla y León. 2000. Capítulo XXXIV, p. 330. Este hecho también es destacado por Pastore, dicha evangelización activa y próxima al musulmán: “*L’esperimento portato avanti dall’arcivescovo nei sei anni di piena e autonoma gestione dell’arcidiocesi, prima dell’intervento del nuovo confessore reale Francisco de Cisneros e dei tentativi di introduzione dell’Inquisizione spagnola, sembrò consistere in un lento e meditato avvicinamento alla cultura araba. Talavera si circondò di alfaquíes (sic) che gli permettessero di conoscere a fondo la mentalità religiosa musulmana e pose ogni suo sforzo nel creare un clero capace d’insegnare il cristianesimo in arabo, lingua a cui arrivò a dare anche carattere liturgico. A Granata fondò uno dei primi seminari per sacerdoti e commissionò al geronimiano Pedro de Alcalà il primo catechismo per nuovi convertiti musulmani, cui fece seguire una grammatica araba e un vocabolario rimasti per lungo tempo fondamentali.*” PASTORE, S., *Il Vangelo e la Spada. L’Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460- 1598)*. 2003. p. 110. Este razonamiento lo acompaña con un extracto del memorial de Nuñez Muley, que nos demuestra claramente las amistades que fue trabando Talavera en la mitra y cómo las aprovechaba en beneficio de la comunidad cristiana y la conversión: “El arzobispo santo tenía muchos alfaquíes amigos, y aun asalariados, para que le informasen de los ritos de los moros, y si viera que lo eran las zambras, es cierto que las quitara, ó á lo menos no se preciara tanto dellas, porque holgaba que acompañasen el Santísimo Sacramento en las procesiones del dia de Corpus Christi, y de otras solemnidades, donde concurrían todos los pueblos á porfia unos de otros, cual mejor zambra sacaba, y en la Alpujarra, andando en la visita, cuando decía misa cantada, en lugar de órganos, que no los había, respondían las zambras, y le acompañaban de su posada á la iglesia.” Cfr. *Ibidem*. p. 110.

considerado santo para ellos, su bondad y su capacidad de raciocinio pacífico fueron todo un ejemplo de predicación efectiva y verdadera.<sup>916</sup>

Otra de las acciones emprendidas por el prelado que fueron fundamentales ,no sólo en la predicación castellana sino también en la conformación del ideario misional moderno, fue el de la creación de escuelas, ya no para predicadores, como vimos en el caso de las órdenes mendicantes medievales, sino para moriscos con el fin de instruirlos desde niños en la fe cristiana. Al opinar que las confesiones forzosas eran desaconsejables, la herramienta fundamental debía de ser la educación, y en ello centró sus esfuerzos.<sup>917</sup> Pero no sólo buscó un lugar para la creación de centros de enseñanza, sino que creó prensas donde imprimir los libros utilizados para dicho fin, tal y como hicieron los jesuitas más de 40 años después.<sup>918</sup>

---

<sup>916</sup> “Estableciéronse casas de doctrinas, adonde acudían de buen grado los moros para oír las predicaciones del Evangelio, y en ellas inspiraba Talavera á los numerosos neófitos sentimientos muy diversos de los que proclama el código del falso Profeta. Y el fruto que brotaba de tan piadosas semillas era de gran valor, no solo para la paz del reino granadino, sino para el Estado todo y para los fines ulteriores de buen gobierno que podían abrigar los Reyes Católicos. Los musulmanes se convertían al Cristianismo movidos por la elocuencia y enaltecidas virtudes del anciano arzobispo, llamándole el grande Alfaquí, el Santo; y los mismos doctores de la ley que entablaban con él conferencias dogmáticas, lejos de irritarse contra actos tan ofensivos á sus creencias musulmicas, mostrábanse sumisos y agradecidos, deseosos siempre de nuevas pláticas. He aquí cómo, cumpliendo santamente con sus deberes de pastor y de apóstol, llamaba y recogía el arzobispo al gremio de la Iglesia aquellas ovejas descarriadas sumidas en la ignorancia y el fanatismo, dotes únicas del populacho sarraceno. Mayores frutos reportaban aún los generosos esfuerzos del piadoso Talavera; pues no habiendo para los moros cosa más estimada, más veneranda ni más grata que el nombre del magnánimo prelado, convirtiéronse espontáneamente al Cristianismo millares de infieles con un entusiasmo y devoción dignos de los primeros tiempos de la Iglesia.” JANER, F., *Condición social de los moriscos de España*. 1987. [1857] pp. 20-21.

<sup>917</sup> Para el estudio del origen de los colegios granadinos y su posterior evolución ya bajo el empuje de otras órdenes como la jesuita vid: GARCÍA ARENAL, M., “Moriscos e indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización” en *Crónica Nova*. Número 20. Granada: Departamento de Historia Moderna de la Universidad de Granada. 1992. LÓPEZ, M. A., “El Colegio de los niños moriscos de Granada (1526-1576)” en *Miscelánea de Estudios Árabes y hebráicos*. Número 25. Granada: Universidad de Granada. 1976. ÁLVAREZ RODRIGUEZ, J. R., “La Casa de Doctrina del Albaicín. Labor apostólica de la Compañía de Jesús con los moriscos” en *Cuadernos de la Alhambra*. Números 19 y 20. Granada: Patronato de la Alhambra. 1983-1984. CALERO PALACIOS, M. C., *La enseñanza y educación en Granada bajo los Reyes Austrias*. Granada: Diputación provincial de Granada. 1978.

<sup>918</sup> También ha sido Pastore una de las investigadoras que más hincapié ha prestado a este hecho: “L’obiettivo più alto rimaneva comunque quello di rendere disponibili le Scritture ai fedeli grandini e agli ex musulmani convertiti. Talavera era stato un convinto sostenitore dell’importanza della stampa. Quando ancora era priore del convento del Prado di Valladolid, aveva voluto fondare una delle prime stamperie della penisola. A Granada volle chiamare tre importanti stampatori polacchi, ‘los tres hermanos alemanes’, per dare avvio a una consistente campagna di diffusione di testi per la catechizzazione dei nuovi convertiti e per la crescita spirituale di tutti i fedeli. Negli ultimi anni del Quattrocento aveva stampato delle traduzioni in volgare del nuovo Testamento e dei Salmi per i moriscos del regno di Granada. Pare che avesse addirittura chiesto di poter avviare una traduzione in arabo della Bibbia, ma che Cisneros vi si fosse opposto nel modo più assoluto.” PASTORE, S., *Un’eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbadismo e inquisizione (1449- 1559)*. 2004. p. 197.

Pero es otro aspecto de su metodología misional el que nos interesa, basado, principalmente en el empleo del arte para conseguir la conversión. Hemos comentado en capítulos anteriores como el pueblo musulmán era mayoritariamente iconofobo, presentaba una aversión bastante importante a la imagen, pero Talavera, de nuevo con su talante pacífico, trató de aproximarlos al culto de las mismas. Ya vimos como en su *Católica impugnación* explicó a sus coetáneos como no rendían los cristianos idolatría a las representaciones artísticas, sino un culto correcto y comedido. En este mismo libro, obligaba a los cristianos a poseerlas en sus casas.<sup>919</sup> Pero no sólo lo dictaminó en dicha obra, sino también en los diversos memoriales escritos para los moradores del Albaicín donde les mandó lo siguiente:

“Que tengáis en vuestras casas, en lugares honestos y limpios, algunas imágenes de Nuestro Señor o de la santa cruz o de nuestra señora la Virgen María o de algún santo o santa y que, cerca de aquella imagen, tengáis colgada la candela bendita que vos bendicen el día de Nuestra Señora, que se dice Santa María Candelaria, y, de la otra parte, el ramo bendito que vos bendicen el día de Ramos: todo esto susodicho pertenece al servicio de Dios Nuestro Señor y a la buena guarda de nuestra fe católica.”<sup>920</sup>

Para conseguir este fin, el de llenar de imágenes las casas de moriscos y cristianos, tal y como obligarán también en Valencia diversos obispos, se valió de diversas estrategias.<sup>921</sup> La primera de ellas era la de ir entregando estampas de papel

<sup>919</sup> “Iten, porque es cosa razonable que las cosas de los fieles cristianos sean munidas y guardadas de la memoria de la pasión de nuestro Redentor Jesucristo y de su bendita Madre, queremos y ordenamos que cada fiel cristiano tenga en la casa de su morada alguna imagen pintada de la cruz, en que nuestro Señor Jesucristo padeció y algunas imágenes pintadas de nuestra Señora o de algunos santos o santas, que provoquen y despierten a los que allí moran a haber devoción.” HERNANDO DE TALAVERA, *Católica impugnación*. Estudio preliminar de Francisco Márquez, edición y notas de Francisco Martín Hernández. Barcelona: Juan Flors. 1961. Este texto también ha sido citado por Pereda en *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*. 2007. p. 30.

<sup>920</sup> Cfr. GALLEGO BURÍN, A. y GÁMIR SANDOVAL, A., *Los moriscos del Reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*. 1968. pp. 161-162. Este texto también es citado en: PEREDA ESPESO, F., *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*. 2007. p. 276 y en PLAZAOLA, J. “El arte sagrado” en BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, B. (Coord), *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1997. p. 865.

<sup>921</sup> Pereda se lamenta de la poca atención prestada a este hecho dentro de los estudios sobre la política evangelizadora del Arzobispo de Granada: “La política lingüística de Talavera ha llamado la atención de los historiadores, sin embargo, estos mismos han pasado de puntillas delante de la utilización de otro instrumento que Talavera puso al servicio de su campaña evangelizadora, y al que, por lo que nos cuentan las fuentes, parece haber dedicado no poca atención: las imágenes impresas. Lamentablemente, este material no ha llegado hasta nosotros, sin embargo, las distintas biografías del arzobispo escritas a lo largo del siglo XVI insisten de forma unánime en la importancia que Talavera

entre los feligreses, tal y como nos indicó el Padre Sigüenza en su *Historia de la Orden de San Jerónimo*.<sup>922</sup> Y la segunda, más compleja, dependió de su relación con la propia reina Isabel la Católica. Este hecho, hasta ahora bastante desconocido, ha sido estudiado con profundidad por Pereda,<sup>923</sup> por lo que no nos detendremos en su análisis, sino sólo lo trataremos de modo tangencial como precedente del uso de imágenes en la evangelización y cómo es difícil hallar una actitud paralelo, o al menos similar, en el mundo valenciano.

Pereda nos explica cómo en Granada, Talavera, con la ayuda de la citada reina, puso en marcha una política de difusión de la imagen a través de la fabricación semi-industrial y distribución entre las nuevas parroquias de moriscos del reino de esculturas de temática, principalmente, mariana; tratando de superar, con este soporte visual, las barreras lingüísticas que separaban a sus sacerdotes de los mudéjares a quienes deberían intentar conducir pacíficamente hasta el bautismo, hecho que ha podido documentar el citado investigador gracias a la meticulosa contabilidad de la reina y gracias a la documentación personal de la monarca con el principal imaginero responsable de la fabricación. Éste fue Ruberto Alemán, quien aprendió la técnica seriada en los Países Bajos.

El trinomio Alemán, la reina Isabel y Talavera fue importantísimo para la difusión de una espiritualidad eminentemente mariana, ya que, como expresó el mismo Pereda, “es importante llamar la atención sobre el hecho de que entre las imágenes que fueron a parar a estas parroquias no había ningún crucificado de gran

---

daba a la distribución de estampas, e incluso al tipo de uso que se tenía que hacer de ellas.” PEREDA ESPESO, F., *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*. 2007. p. 269.

<sup>922</sup> “Cuando iba a visitar esta gente llevaba imágenes de papel, de aquellas estampas viejas que entonces se tenían por buenas; dábales a unos y a otros. Enseñábamos en cuánta reverencia las habían de tener, y por ser punto tan vedado en su Corán tener imágenes, deciales cuán engañados estaban en aquello y qué consideración habían de tener en esta adoración, mostrándoles cómo no se comete en ella ninguna idolatría, pues son para levantar el corazón y despertar la memoria de aquello que representan, y adorar en ellas lo representado, que es Dios, su Madre y sus santos.” SIGÜENZA, J., *Historia de la Orden de San Jerónimo*. Edición actualizada y corregida por Ángel Weruaga Prieto. 2000. Capítulo XXXIV. p. 332.

<sup>923</sup> PEREDA ESPESO, F., *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*. 2007.

tamaño, sólo santos, santas y Vírgenes.”<sup>924</sup> Devoción que ratificó Jerónimo Münzer (1494-95) en sus escritos realizados en la capital granadina.<sup>925</sup>

Este interés continuó años después con otros obispos de la misma diócesis o de la vecina Guadix, con la construcción de grandes obras artísticas que deslumbraron y sometieron a los moriscos.<sup>926</sup>

Desgraciadamente, esta labor tan importante que llevara a cabo Talavera fue interrumpida por Cisneros. Éste no era partidario de una aproximación psicológica a los moriscos, conocerles y convertirles de modo pacífico, sino que comenzó a emplear modos mucho más violentos.<sup>927</sup> De hecho, destituyó al arzobispo y comenzó a sembrar el terror entre los musulmanes con su actitud intransigente, teniendo un efecto nefasto en las campañas, tal y como señala García Arenal, ya que supuso ser el levantamiento de las Alpujarras<sup>928</sup> y de los procesos de aculturación más virulentos,<sup>929</sup> los cuales fueron origen de aquellos denominados “contrarreformistas”, cronológicamente hablando, como los impuestos por el Arzobispo Pedro de Castro que ocupó la sede granadina entre 1589 y 1610,<sup>930</sup> lo que propició que se

---

<sup>924</sup> *Ibidem.* p. 306.

<sup>925</sup> Cfr. “Cumplen estrictamente con la ley de las limosnas y del ayuno, desde una hora antes de la salida del lucero de la mañana hasta la caída de la tarde. Recomiendan también las oraciones, de las cuales son muy observantes. Tienen en mucha veneración a la Virgen María, a Santa Catalina, a san Juan, y les imponen a sus hijos estos nombres.” *Ibidem.* 344.

<sup>926</sup> “Por lo cual, en nuestros obispados, lo mismo don Gaspar de Ávalos que don Antonio de Águila, optan por una estrategia visual, arquitectónica, para deslumbrar y someter a los moriscos. Y así, dando muestras de un camino ya irreversible, acometen la empresa de acabar con la demolición de la que quedaba de las mezquitas, aunque estuviesen purificadas y dedicadas al culto cristiano, para sobre sus solares desarrollar un ambicioso programa de arquitectura católica, mediante la construcción de templos ostentosos y magníficos que psicológicamente hicieran ver a los moriscos la grandeza del Dios de la cristianos al mismo tiempo que la derrota y hundimiento del efímero edificio levantado por Mahoma.” PÉREZ DE AYALA, M., *Sínodo de la Diócesis de Guadix y de Baza*. Edición facsímil con estudio preliminar de Carlos Asenjo Sedano. 1994. p. XLI.

<sup>927</sup> Además de esta actitud intransigente, se caracterizó por impulsar la labor franciscana en esta tarea evangelizadora, que desde el medioevo había sido insignificante. Vid. CALERO PALACIOS, M. C., “Nuevos datos sobre el adoctrinamiento de los moriscos. Actuación de Fray Jorge de Benavides en las Alpujarras” en *L'expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià. Congrés Internacional del 380é aniversari de l'Expulsió dels moriscos. 1990*. Barcelona: Generalitat de Catalunya. 1994.

<sup>928</sup> GARCÍA ARENAL, M., “Moriscos e indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización” en *Crónica Nova*. 1992. p. 168.

<sup>929</sup> Sobre este proceso vid: BURKE, P., “A question of Acculturation?” en *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura. Atti del Convegno Internazionale di Studi. Firenze 26- 30 Giugno. 1980*. Florencia: Leo Olschki Editore. 1982. p. 202.

<sup>930</sup> “El arzobispo Pedro de Castro, el último de los censores, activo debelador de una Granada que juzgaba demasiado islámica [...] su paradigma contrarreformista, de vigorosa factura pedagógica, se

radicalizaran las vejaciones ante los moriscos por la intransigencia del poder civil y eclesiástico.

Esta oscilación entre radicalismo y permisión fue también una constante en la diócesis valentina, no sólo por las relaciones de ida y vuelta entre las dos zonas geográficas,<sup>931</sup> sino porque los planteamientos no cambiaron mucho: el problema era similar y las soluciones no fueron muy dispares.<sup>932</sup>

#### 4.1.5. Las primeras campañas misionales valencianas

---

orientara a la reafirmación del cristianismo granadino y a su primacía hispana, borrando toda huella de la 'dominación' musulmana. Castro se nos aparece así como heredero consecuente de una línea aculturadora que enlaza con los grandes hitos represores del siglo XVI: Congregación de la Capilla Real de 1526, Sínodo de Guadix de 1554 y Concilio Provincial de Granada de 1565, y sus tributarias directísimas Junta de Madrid de 1566 y pragmática de primero de enero de 1567... a la vez que nexa con los apologistas de la expulsión definitiva, incluido el Patriarca Ribera." BARRIOS AGUILERA, M., "Los moriscos granadinos. Entre la evangelización pacífica y la represión" en *Actas del Congreso Internacional: Carlos V. Europeísmo y Universalidad. Población, economía y sociedad*. Coord. Por J. L. Castellano y F. Sánchez Montes. Volumen IV. Granada: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V. 2000. pp. 21-22.

<sup>931</sup> Ya señalamos el hecho de la migración de moriscos granadinos a Valencia, pero también se produjo el efecto contrario, esta vez en el caso de los predicadores, por citar dos de ellos, Fray Antonio de Guevara, que perteneció a la Inquisición valenciana en 1525 y posteriormente fue destinado a Granada [vid: BARRIOS AGUILERA, M., "Los moriscos granadinos. Entre la evangelización pacífica y la represión" en *Actas del Congreso Internacional: Carlos V. Europeísmo y Universalidad. Población, economía y sociedad*. 2000. p. 28.] o incluso anterior el de Juan de Andrés, que en su *Opera chiamata confusiones della setta Machumetana...* nos explica cómo fue mandado a Granada a evangelizar tras su éxito en Valencia: "*Nel anno 1487, predicando ne la chiesa maggior di Valenza [...] onde per la notitia ch'io haveva della setta Machometana non per quella come perversa e cattiva, ma per la santa legge di Christo conserguirsi il fine di salvatione [...] e con aiuto dell'alto signore io converti prima in questo regno di Valenza e guidai àgine di savatione molte anime d'infideli Mori, che perdute n'andavano à lo inferno in poter di Lucifero. Di lui fui chiamato per gli piu catholici Prencipi il Re Don Fernando, e la Reina Dogna Isabella perchao andasse à predicare in Granata alli mori di quel regno.*" ANDRÉS, J. de, *Opera chiamata confusione della setta Machumetana... tradotta in italiano per Domenico de Gaztelu...* Stampata in Spagna ne la città di Seviglia [Sevilla]: s.n., 1540. fol. 4 v.

<sup>932</sup> Para Perceval, esta dicotomía esconde una misma finalidad, tal y como lo explica centrándose en el binomio Bleda-Pedro de Valencia: "La diferencia entre un humanista asimilador, como Pedro de Valencia, y un xenófobo extirpador, como Jaime Bleda, es de talante y criterio, no del fondo de la cuestión, de la finalidad práctica que ambos persiguen: el deseo de llegar a una sociedad única, con una sola costumbre una única lengua y el triunfo de la 'verdadera' religión [...] El asimilador es un etnocida, que desea por medios dulces o menos dulces la desaparición, la muerte de la diferencia. El extirpador es un genocida que une la diferencia y el diferente pretendiendo que ambos desaparezcan para siempre." PERCEVAL, J. M., "Todos son uno: La invención del morisco que nunca existió" en MIRANDA, J. (Coord.), *La expulsión de los moriscos*. Valencia: Bancaja. 1998. p. 19.

Seis fueron las campañas llevadas en nuestro territorio para la evangelización de los moriscos. Si bien los investigadores que han tratado el tema coinciden en el número de las mismas, no así lo hicieron completamente en la cronología. Para Benlloch Poveda, éstas se desarrollaron en 1526, 1537-1547, 1567, 1576-1587, 1599 y 1609.<sup>933</sup> Para Vincent y Domínguez Ortiz comenzaron antes, el 20 de octubre de 1525, siendo la segunda ya en 1526, la tercera en 1567, la cuarta en 1587, y las dos últimas en la misma cronología que hemos citado. Así pues, las diferencias radican en las primeras así como en la omisión de la llevada a cabo entre 1537 al 1547.<sup>934</sup> Por su parte, para El Alaoui poseen una cronología bastante distinta. La primera de ellas, según este investigador, se inició en 1527 con la acción de fray Bartolomé de los Ángeles (1514-c.1590), franciscano de origen musulmán, conecedor del árabe que fue condenado por diversos excesos en 1529. La segunda, dirigida por el inquisidor Alonso de Manrique, cardenal y arzobispo de Sevilla, en la que se crearon 190 rectorías, tuvo lugar en 1533. La siguiente, la data en 1543 bajo la dirección de Antonio Ramírez de Haro y la ayuda, de nuevo, de Bartolomé de los Ángeles. La cuarta de 1555 con Santo Tomás de Villanueva al frente de la diócesis, y la quinta y sexta bajo la protección del Patriarca Ribera en 1587 y 1599.<sup>935</sup>

De todas estas posibilidades extraemos la conclusión de que se dio una primera oleada tras los bautismos forzosos (1525-1526) originados en las Germanías y que, posteriormente, cada diez o quince años se repitió un nuevo impulso con la intención de resolver un problema que al final no tuvo solución. Creemos que El Alaoui obvia la última, de 1606, que se realizó a la desesperada para evitar la expulsión pero es bastante conciso en el resto. No quisiéramos detenernos en este hecho, ya que, en esencia, no influye en nuestro cometido, que en este caso se trata de mostrar cuáles fueron las diversas actitudes de los obispos y reyes para solventar la disidencia religiosa morisca. Nos interesa más la cuestión de cómo se realizaron que la fecha exacta de las mismas, si bien en las diversas cronologías expuestas se

---

<sup>933</sup> BENLLOCH POVEDA, A., “Tres idiomas para una reforma y un cuarto para la conversión. Evangelización de los moriscos valencianos en el siglo XVI” en *Anales valentinos. Revista de filosofía y teología*. 1996. p. 356.

<sup>934</sup> DOMÍNGUEZ ORTÍZ, A. y VINCENT, B., *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*. 1978. pp. 96-97.

<sup>935</sup> EL ALAOUI, Y., *Jésuites, Morisques et Indiens. Étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605- 1607)*. 2006. p. 150.

aprecia cierta similitud que nos orientó a la hora de analizar dichas campañas localizándolas dentro de la acción de cada uno de los obispos de la diócesis.

Un hecho que sí que debemos tener en cuenta es que los primeros impulsos evangelizadores no partieron tanto del arzobispado como de la corona. Es necesario recordar que hasta al subida a la mitra de Santo Tomás de Villanueva en 1545, nuestra región había sufrido un largo absentismo episcopal. Anotamos como Pérez de Chinchón en su *Antialcorano* apeló al Arzobispo Erard de la Marck (ocupó el cargo entre 1520 y 1538) sobre necesidad de una participación activa en la resolución de dicha tensión, ya que desde su posición lejana de la diócesis no era consciente del verdadero alcance del problema. Fue el propio monarca Carlos V el que comenzó a incitar, como nos indica el *Llibre d'antiquitats de la Seu de València*, el inicio de la evangelización con el envío del obispo de Guadix, Juan de Salamanca y Antonio de Guevara a nuestras tierras<sup>936</sup> así como con el ofrecimiento de unos beneficios fiscales a los nuevamente convertidos.<sup>937</sup>

El mayor problema que se encontró al inicio, y que siguió latente en todo el siglo, además de la propia resistencia morisca, fue el de la poca ayuda por parte de los nobles en el largo proceso. A ellos les interesaba la posición inestable del morisco para amenazarles con eliminarles la protección si no le rendían pleitesía,<sup>938</sup>

---

<sup>936</sup> “*El deu de maig MDXXV, vingueren de la cort de l'emperador y rey nostre senoyr don Karlos, de Catella, Quatre enquesidors per a reformar los moros que havien batejat en la Germania, qui vivien com a moros. Y eren lo senyo bisbe de Guadix, frare Johan de Salamanca, frare Anthon de Guevara y hun canonge de Toledo, preycadors del rey. E la tercera dominica post octavas Pasche Resurrectionis lo bisbe de Guadix prehicà en la presente Seu; y no en la trona, mas en hun cadafalet que li feren, arrimat a les rexes, entre la trona del sermó y la porta de la capella. Y damunt lo cadafalet posaren la cadira bisbal ab hun coixí y lo sital blanch. Y, fet lo sermó, legaren los poders y efecte per què eren vengues en la trona del sermó. E d'aquí, XV jorns après, anaren a Alzira y a la Vall, Gandia, y Oliva y Consentayna, Albayda, y Xàtiva, Alberich y Alcocer, y totes aquelles contornades hon hi havia moros batejats, y així.ls reformaren a poch a poch.*” *Llibre de Antiquitats de la Seu de València*. Estudio y edición crítica de Joaquim Martí Mestre. Volumen I. Valencia- Barcelona: Institut Universitari de Filologia Valenciana- Publicacions de l'Abadia de Montserrat. 1994. p. 97.

<sup>937</sup> “*Realizing that securing the baptism of his subjects would require compromise, Charles struck a deal with a group of twelve Muslim leaders. The king granted their communities all of the franchises, exemptions, and liberties of other Christians in exchange for assurances of help in converting their people and a cash donation of fifty thousand ducats. Under this treaty, ratified in 1526, the Holy Office promised to demonstrate leniency with respect to various minor Islamic practices (such as burial rites) for forty years and to permit the use of Muslim dress and language for ten years*” ELHERS, B., *Between Christians and Moriscos: Juan de Ribera and Religión Reforma in Valencia. 1548- 1614*. 2005. p. 16.

<sup>938</sup> Entre toda la bibliografía que trata este hecho, remarcamos: HALPERIN DONGHI, T., “Un conflicto nacional: moriscos y cristianos viejos en Valencia” en *Cuadernos de Historia de España*.

apoyándoles incluso en la reedificación de mezquitas, tal y como vimos en el epígrafe dedicado a la identidad morisca. Aún así, tenemos algunos casos especiales en los que los nobles participaron activamente en el proceso, como demuestra la carta de Alonso de Manrique al citado Antonio de Guevara el 28 de julio de 1525.<sup>939</sup>

Para un mejor control, como ya se señaló, se recurrió al sistema de rectorías, es decir, a la creación de un mayor número de parroquias.<sup>940</sup> Si bien el mayor impulso en este sentido se dio con el Patriarca, su origen procede ya de 1525 con la reorganización del territorio realizada por el monarca. Estas tenían al frente un rector, a modo de párroco, que se ocupaba de adoctrinar y formar a los moriscos en las verdades de la nueva fe adquirida tras el bautismo. Muchas de ellas, con el paso del tiempo, fueron perdiendo fuerza por el fracaso de la campaña de evangelización y la falta de medios económicos y humanos para dedicarse a esa tarea, a pesar de haber nacido con una normativa clara, emanada por Jorge de Austria (Gante ? 1504 ? – Lieja, 1557) en sus *Ordinacions* de 1540, donde obligaba:

*“Primerament que los dits Rectors Curats hajen de fer en les Rectories residència personal, y que nos puguen absentar de aquelles sens justa causa, o just impediment, y precehint licencia del Vicari general u official de la diócesis, hon estara la dita Rectoria; altrament fent abstencia per dos mesos en un any, o continuos que ipso facto sense fer ninguna altra provisio ni solemnitat, sia privat de la tal rectoria, de modo que lo patro de aquella Puga en tal cas liberament presentar, y lo Ordinari constant sumariament*

---

Números 23- 24. . Buenos Aires: Instituto de Historia de España, Universidad de Buenas Aires. 1955. p. 96 y ss. También: EL ALAOUI, Y., *Jésuites, Morisques et Indiens. Étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605- 1607)*. 2006. p. 98.

<sup>939</sup> “Fue bien acordado venir vosotros señores a Gandía y el señor duque lo ha hecho con quin es y dél sperava y ale scripto Su Magestad en muy acepto servicio lo ha hecho en su tierra y encargándole mucho que continúe en favorecer essa tan sancta obra y agora yo le scrivo sobre ello. De Dios avrá cumplido gualardón y también Su Magestad se acordará dello en su tiempo y lugar, como es de razón.” Cfr. REDONDO, A., “El problema morisc al Regne de València i l’activitat de Fra Antoni de Guevara (1525-1526)” en *Afers*. Números 23/24. Catarroja. 1996. p. 24.

<sup>940</sup> Para Robres Lluch, el sistema de parroquias fue fundamental, y difiere, en parte, del Americano: “El sistema parroquial era el más aconsejable. Aquí, al revés que en la evangelización de América, el clero secular formaría de inmediato la avanzadilla; los religiosos ayudarían a los rectores de iglesias en la consolidación y ampliación de la conquista. Algunos religiosos –como veremos– aceptaron rectorías. También hubo misioneros sacerdotes seculares y misioneros de órdenes religiosas.” ROBRES LLUCH, R., “Predicadores de Moriscos en el pontificado de San Juan de Ribera (1560-1609)” en *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550- 1600)*. *Actas del II simposio de Teología Histórica*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1983. p. 303.

*de la tal ausencia collar, y conferir dita Rectoria a altra persona idónea.*<sup>941</sup>

Además de crearse rectorías, el foco principal del proceso fue el de organizar una estructura firme de predicación. El sermón fue una herramienta fundamental a lo largo de la Edad Moderna, ya que se convirtió en una de las plataformas de mayor alcance, trascendencia y significación del magisterio eclesial. No sólo representó el cauce habitual por el que la Iglesia objetivó, normalizó e interpretó el mensaje cristiano para orientar las conciencias de los fieles y formarles moral y religiosamente. El púlpito fue un medio importantísimo de influencia en la sociedad de valoraciones, actitudes, modelos de vida, etc., que ayudaron y sirvieron para conformar y explicar el sentido de una época, máxime cuando contó con el beneplácito del brazo secular o poder civil y para muchos fieles constituyó el principal, cuando no el único, medio de culturación posible que les brindaba la sociedad.<sup>942</sup> Este papel era aún más importante, si cabe, en las zonas rurales,<sup>943</sup> donde el pueblo vivía ajeno a todo lo sucedido en las grandes urbes; hecho que consideró fundamental el propio Concilio de Trento, que reguló una normativa al respecto.<sup>944</sup>

---

<sup>941</sup> *Les instructions y ordenacions per als novament convertits del regne de Valencia fetes per les autoritats Apostolica y Real, y ordinaria per los Ilustrisimos, y Reverendisimos senyors don Jordi de Austria Archebisbe de Valencia, e don Antonio Ramires de Haro, Bisbe de Ciudad Rodrigo, comissari e Inquisidor per la santa sede Apostolica, y per la sacra Cesarea Magestat, etc. En lo Regne de Valencia, nomenat y deputat. Les quals lo Ilustris. y Reverendis. senyor don Martin de Ayala Archebisbe de Valencia, apres de vistes y examinades en la Sinodo Diocesana de Valencia, ha manat se guarden en est Archebisbat de Valencia: excepto en aquelles coses que en lo Concili provincial estaven moderades, o ajustades; y lo que a la si destes ordinacions esta estatuyt y ordenat per lo Ilustris. Sobre dit senyor Archebisbe per lo tocant als dits novament convertits de est Archebisbat.* Estampades en Valencia per Alvaro Franco y Gabriel Ribas. 1594.

<sup>942</sup> “A partir del siglo XVI, cuando asistimos ya no sólo al redescubrimiento del arte de la palabra, sino a la consideración de la predicación como cauce habitual de formación permanente del cristiano.” VERGARA, J., “La jerarquía eclesiástica y su doctrina pedagógica.” BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, B. (Coord), *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España*. 1997. p. 519.

<sup>943</sup> “*Percorrere in missione le aree rurali era una necessità ineludibile per chi aveva posto la riforma del popolo cristiano al primo posto tra le proprie preoccupazioni, specie in un periodo in cui allo splendore della civiltà urbana medievale era seguito un certo decadimento che aveva portato tra le conseguenze anche il sorgere di piccolissimi agglomerati, chiamati in Spagna caserios, che spesso non erano sottoposti alla giurisdizione di una parrocchia o quando lo erano la scarsezza del clero non permetteva di mantenere un parroco in ciascun centro.*” BROGGIO, P., *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America. Secoli XVI- XVII*. 2004. pp. 100-101.

<sup>944</sup> SESIÓN V *Celebrada el 17 de junio de 1546*. Capítulo II. De los predicadores de la palabra divina, y de los demandantes. “Siendo no menos necesaria a la república cristiana la predicación del Evangelio, que su enseñanza en la cátedra, y siendo aquel el principal ministerio de los Obispos; ha establecido y decretado el mismo santo Concilio que todos los Obispos, Arzobispos, Primados, y restantes Prelados de las iglesias, están obligados a predicar el sacrosanto Evangelio de Jesucristo por sí mismos, si no estuviesen legítimamente impedidos. Pero si sucediese que los Obispos, y demás mencionados, lo estuviesen, tengan obligación, según lo dispuesto en el Concilio general, a escoger

El problema, que ya se iniciara en estas primeras décadas del Quinientos, era que el clero no estaba preparado para asumir tanta responsabilidad y, desgraciadamente, no se consiguió enmendar en todo el siglo que duraron dichas campañas. Como señaló Vincent,<sup>945</sup> la calidad del clero adscrito a los pueblos moriscos fue, por regla general, lamentable. Los candidatos a las parroquias fueron, en muchas ocasiones individuos sospechosos o inadecuados, adolescentes y gentes que habían tenido cuestiones con la Inquisición. Incluso llegaron a ser hostiles al propio pueblo, como demuestra el elevado número de quejas emanadas de los moriscos hacia sus pastores que son bastante patentes en aquel siglo, ya que dichos párrocos algunas veces obligaban a los moriscos a dejar mandas testamentarias sustanciales a la parroquia, o los utilizaban los domingos como mano de obra barata para el trabajo de su huerto. Aunque a su favor podríamos decir que tampoco era tarea fácil debido a su escasa formación a vivir asediados de frecuentes amenazas incluso el secuestro o muerte violenta.

Estos clérigos, frente a la comunidad morisca compartía todos los prejuicios y rencores de la cristiana, es decir, difícilmente vivía lo que predicaba, hecho muy significativo para entender el fracaso del proceso.<sup>946</sup> Por ello dudamos, salvo

---

personas hábiles para que desempeñen fructuosamente el ministerio de la predicación. Si alguno despreciare dar cumplimiento a esta disposición; quede sujeto a una severa pena. Igualmente los Archiprestes, los Curas y los que gobiernan iglesias parroquiales u otras que tienen cargo de almas, de cualquier modo que sea, instruyan con discursos edificativos por sí, o por otras personas capaces si estuvieren legítimamente impedidos, a lo menos en los domingos y festividades solemnes, a los fieles que les están encomendados, según su capacidad, y la de sus ovejas; enseñándoles lo que es necesario que todos sepan para conseguir la salvación eterna; anunciándoles con brevedad y claridad los vicios que deben huir, y las virtudes que deben practicar, para que logren evitar las penas del infierno, y conseguir la eterna felicidad” *Sacrosanto, ecuménico y general Concilio de Trento*. Para Caro Baroja, este hecho es fundamental, ya que entiende este magisterio como una lucha sobre todo en dicho periodo: “Sobre la base de los textos del Antiguo Testamento, del Nuevo y de los padres antiguos, como siempre, los predicadores y escritores de los siglos XVI y XVII, nos darán una visión de la existencia humana, según la cual, ésta se compone de varios tipos de lucha. Uno nos dirá, en cierta circunstancia, que la vida en sí es guerra. Otro u otros, que el conjunto de los hombres está compuesto de dos milicias: la de Dios y la del Demonio. Complemento de esta concepción será la de que cada milicia tiene su Capitán y habrá textos en que entre los títulos de Cristo se considerará a éste de Capitán. El soldado profesional, el gran guerrero que lucha con la espada en la sociedad.” CARO BAROJA, J., *Las formas complejas de vida religiosa. (Siglos XVI y XVII)*. 1978. p. 424.

<sup>945</sup> DOMÍNGUEZ ORTÍZ, A. y VINCENT, B., *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*. 1978. p. 91.

<sup>946</sup> García Moreno opina que es fundamental para el éxito de toda evangelización el sentir lo que se predica: “Y el obstáculo puede venir, no sólo de quien escucha, sino también de quien predica. Si este no vive, o al menos lucha por vivir, aquello que predica, su palabra se perderá de ordinario en el vacío. En el caso de la predicación cristiana se exige al predicador entrega a la palabra. La predicación ‘no es un discurso sobre una cosa, sino un testimonio sobre Jesucristo y sobre su revelación acerca del

contados casos como los que citamos a continuación, que realmente los predicadores tuvieran una versatilidad a la hora de llevar a cabo su trabajo, tal y como Echevarria afirma,<sup>947</sup> más bien se dedicaron a solventar el papel que se les otorgó, ignorando en mayor o menor medida los problemas sociales derivados o criticándolos desmesuradamente, como en el citado caso de Bleda, que dejó su rectoría y se dedicó a promulgar la expulsión ante la incapacidad de conseguir sus fines.<sup>948</sup>

Pero, como dijimos, tenemos algunas excepciones al respecto, principalmente en este primer periodo evangelizador, las de fray Juan Micó, Ramírez de Haro, o incluso Bartolomé de los Ángeles, tal vez el más polémico de esta tríada.<sup>949</sup>

---

Padre. No es posible predicar sin esforzarse por vivir lo que se dice, en contraposición con el acto de filosofar, que puede ser auténtico sin que afecte a la existencia del predicador.” GARCÍA MORENO, A., “Evangelizar según San Juan. Del dicho al hecho” en *Actas del XXI Simposio Internacional de Teología: Dos mil Años de Evangelización. Los Grandes Ciclos Evangelizadores*. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra. 2001. p. 148.

<sup>947</sup> “The style chosen to deliver the information about Muslims varied, depending on the expected audience and the subsequent action intended by the priest. From now on, it must be assumed that the clergy was generally going to deliver this message. Itinerancy was one of the ways of reaching the public who would not normally come into contact with the elite. Books were the other means of reaching the more educated audience. Usually both were intended to complement each other: the masses who might be reached by the preachers were more helpless to face the attacks of a new religion/culture in a land of forced contacts such as the Peninsula. The friars could act on this ground through sermons and confessions, a twofold technique they mastered. Unfortunately, this approach was based on oral communication and therefore has left few records.” ECHEVARRIA, A., *The Fortress of Faith. The attitude towards Muslims in Fifteenth Century Spain*. 1999. pp. 58-59.

<sup>948</sup> Esta postura expuesta de la poca preparación e incapacidad del clero más allá de la negativa morisca a la conversión ha sido señalada por diversos autores, destacamos el texto de Furió al respecto: “La integració religiosa i cultural socava no sols amb la contumàcia dels moriscos, sinó també de amb la insuficiència dels mitjans posats al servei de l’evangelització i l’escassa habilitat dels promotors i els executors d’aquesta. Resultava difícil, per no dir impossible, separar els aspectes religiosos del conjunt més ampli de la cultura morisca [...] no és estrany, doncs, que les successives campanyes d’assimilació promogudes per les autoritats civils i religioses anassen encaminades en primer lloc a eradicar aquesta peculiaritat cultural i a assegurar l’aïllament complet dels moriscos valencians. [...] La pressió catequitzadora es concretava també en la creació, el 1535, d’una zarza de noves parròquies -120 en tot el regne, augmentades més tard a 190-, dotades amb els fons de les antigues mesquites i amb una contribució regular de les mitres valencianes [...] un fracàs propicià l’enduriment de la postura de l’Església, ara més radical i intransigent, en consonància amb el clima d’intolerància introduït pel concili de Trento, l’inici de les guerres de religió a Europa i la intensificació dels atacs de la pirateria barbaresca.” FURIÓ, A., *Història de País Valencià*. 1995. pp. 204-205.

<sup>949</sup> El propio Guadalajara y Xavier cómo estos personajes fueron los encargados de servir a la corona en las tareas evangelizadoras: “En Valencia se cometiò al Provincial de san Francisco, fray Antonio de Calcena Varón Apostólico, y al abad de Herbás don Antonio Ramírez de Haro quales favorecidos del Emperador, en breve tiempo erigieron dozientas y trynta Iglesias en el Arzobispado de Valencia, catorze en el Obispado de Tortosa, diez en el de Segorbe, haziendose lo mismo en Aragon, erigiendo ciento y treynta mezquitas en Iglesias, sin las de las ciudades y algunas villas Realencas, a veynte y ocho de Febrero de 1530 recibió don Fernando de Aragon, duque de Calabria, Virrey de Valencia cedula Real, encargandole por ella el Emperador, acudiesse a las cosas de la Conversión de los

El primero de ellos, prior de San Onofre de Valencia, pertenecía a la orden dominicana y se vio imbuido por el espíritu que estos desarrollaron durante el medioevo de integración social, así como en la creación de escuelas de árabe y hebreo, proyecto que no pudo llevar a cabo. Contó con el apoyo de las más altas instancias nobiliarias valencianas, principalmente del Duque de Calabria, virrey de Valencia, que suplicó al propio Carlos I que fuera nombrado predicador de moriscos, tal y como recogió Garrido Aranda, en una carta del 6 de junio de 1543;<sup>950</sup> así como de Francisco de Navarra, por entonces todavía Obispo de Ciudad Rodrigo (recordemos que posteriormente ocupó la mitra valenciana).<sup>951</sup> Todo este apoyo se vio materializado en una serie de campañas durante la tercera y cuarta década del siglo, que a pesar de tener un carácter conciliador no obtuvieron, para nada, el éxito previsto.

Lo mismo ocurrió con las capitaneadas por Ramírez de Haro en los años sucesivos. Éste, como dijimos, empezó su labor bajo el mandato del ausente Jorge de Austria y gracias también al apoyo del duque de Calabria, hacia 1543. Podemos

---

Moriscos con puntualidad, favoreciendo a los comisarios y a los Colegios Seminarios. [...] tomaron el cuidado de predicar a los Valencianos, el padre Benedicto de Santa Maria, religioso Dominicano, y el padre Juan Micón Augustino, llevando Comisión de su santidad, para que por el espacio de ciertos años no conociera el Santo Oficio de sus delictos.” GUADALAJARA Y XAVIER, M. de, *Memorable expulsión y Vistísimo destierro de los moriscos de España*. 1613. fol. 54.

<sup>950</sup> “Como los nuevamente convertidos de la Secta mahomética a la santa fe christiana, tengan mucha necesidad de ser enseñados de la doctrina evangélica por alguna persona docta de ella, i para esto seais vos como a tal elegido, esperando que de vuestra predicación se seguirá gran fruto en los dichos christianos nuevos.” GARRIDO ARANDA, A., *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 1980. p. 598. Este aspecto también es estudiado en: SEGUÍ CANTOS, J., *Poder político, Iglesia y cultura en Valencia (1545- 1611)*. 1990. p. 127 y ss. Así como, del mismo autor: Presencia de la Orden de Predicadores en la vida social y cultural de la Valencia del siglo XVI” en *Archivo Dominicano*. 1996, p. 165.: “La tarea de predicación a los moriscos precisaba de hombres capaces y que gozaran de la confianza del rey o su alter ego en Valencia, quien les proporcionaba un salvoconducto para poder predicar y administrar libremente la doctrina y sacramentos sin ser molestado por ninguna instancia, tribunal ni persona de la condición que fuese. Teniendo Fray Juan Micó el citado privilegio, el entonces virrey, Duque de Calabria, le reviste en 1543 de protección para hacer y deshacer lo que creyera conveniente en materia de predicación de moriscos.”

<sup>951</sup> “En Valencia, el absentismo y decadencia de los prelados obligan a Clemente VII a ordenar al inquisidor Manrique la creación de iglesias para adoctrinar a moriscos. El resultado fue la creación de 190 parroquias dotoradas con fondos provenientes de las antiguas mezquitas y de 2000 ducados del arzobispado de Valencia y 800 de la sede de Tortosa, todo lo cual aún resultó insuficiente [...] los años previos a la llegada de Santo Tomás de Villanueva a la sede valentina (1545) vienen marcados por la tarea evangelizadora de los dominicos, destacando la figura de Fray Juan Micó ensalzada por don Francisco de Navarra, entonces Obispo de Ciudad Rodrigo –que después será arzobispo de Valencia. El virrey Duque de Calabria le otorga a este ilustre predicador todos los salvoconductos y demás medios para desarrollar su admirable tarea con los moriscos.” SEGUÍ CANTOS, J., “La razón de estado: Patriarca Ribera y moriscos (1599- 1609- 1999)” en *Estudis. Revista de Historia Moderna*. 1999. p. 92.

encontrar en su figura cierta relación con la de Hernando de Talavera que, a buen seguro, fue el modelo que siguió.<sup>952</sup> Su trato con los moriscos fue manso, benigno y piadoso. Su intención máxima fue la de hacerles entender que el Emperador sólo quería su bien y la salvación de sus ánimas; que no podrían obtener si continuaban en sus errores y falsas creencias. Buscó no sólo convencerles si no hacerlos también vivir en la cultura cristiana con todo lo que ello implicaba, es decir, una aculturación en toda regla.

Pero no sólo se centró en los moriscos, sino también en los rectores y aquellos predicadores que debían acompañarle, instruyéndoles y animándoles pacientemente a realizar su trabajo. Instándoles a que debían de tratar a sus feligreses con la misma caridad y modestia con la que él lo hacía, así como solicitar el apoyo de los nobles para conseguir un fin efectivo. De hecho, llegó a publicar un tratado, conocido como las *Ordinacions*,<sup>953</sup> que fue el ejemplo a seguir. En él, propugaba la persuasión (pacífica, por supuesto) de los evangelizadores y rectores. Persuasión para que acudieran a oír los sermones como forma de instruirse y en la manera de exponer el Evangelio. El modo idóneo era la exposición sencilla, sin perderse en materias elevadas y difíciles; evitando, como expresó también Talavera, cualquier material conflictivo. Todo medio sería útil para hacer entender a los moriscos la Palabra de Dios, entre ellos, el arte.

Desgraciadamente, no hemos encontrado en todos sus textos o documentos de la época alusión alguna a una producción pictórica o escultórica con el fin adoctrinador al estilo del citado Arzobispo de Granada. Por tanto, este paralelismo que hemos anotado no sabemos si fue completo, o Ramírez de Haro no pudo llevar a cabo íntegramente un programa tan elaborado como el de Talavera o similar al que

---

<sup>952</sup> Para mayor información vid: BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R., *Heroicas decisiones. La Monarquía Católica y los moriscos valencianos*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim. 2001. p. 149 y ss.

<sup>953</sup> Este ha sido trabajado por Benítez Sánchez-Blanco en “Un plan para la aculturación de los Moriscos valencianos: ‘Les ordinacions’ de Ramírez de Haro (1540)” en *Les Morisques et leur temps*. París: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique. 1983. (pp. 127- 157) Destacar de su texto, el citado interés por la aculturación del colectivo: “Les ordinacions elaboradas por Haro, con la colaboración del arzobispo Jorge de Austria, desarrollan un proyecto coherente de aculturación, en el que se fijan unos objetivos, se marca un ritmo, se configuran unos medios. El objetivo final es la aculturación completa del morisco. Se ha asumido plenamente que la instrucción religiosa, sin cambio cultural amplio, resulta inútil.” *Ibidem*. p. 133.

los jesuitas desarrollaron años después. Tal vez tenga que ver con que su paso por tierras valencianas fue bastante fugaz e insuficiente para poder emplear todos los recursos a su alcance y más teniendo en cuenta que no contaba con el apoyo episcopal ya que tanto Jorge de Austria, como el anteriormente citado, Erard de la Marck se encontraban alejados del territorio.

Benitez Sánchez-Blanco cree que el fracaso radicó en el abandono de Ramírez de Haro en 1545 sin haber delegado poderes y paralizando toda la acción sobre los moriscos, hecho que contribuyó a que la red parroquial, muy débil antes de su llegada, no funcionara plenamente, factor que tuvo que ser corregido, de nuevo, con Santo Tomás de Villanueva y Juan de Ribera. También opina este investigador, que un obstáculo importante fue la dependencia de Roma, ya que ésta obligaba a que fuera necesaria la petición de breves papales para poder reconciliar a los moriscos sin seguir los requisitos ordinarios del derecho.<sup>954</sup> De hecho, el propio Tomás de Villanueva, nada más obtener la mitra valenciana escribió al rey expresándole cuánto dolor le había producido la marcha del predicador, ya que él se veía incapaz de llevar a cabo el programa iniciado por éste.<sup>955</sup>

Volviendo a su magisterio al frente de las campañas, señalar que Ramírez de Haro y Santo Tomás, posteriormente, se vieron acompañado por otros dos grandes predicadores. Uno de ellos, quizá el más polémico, fue Bartolomé de los Ángeles,<sup>956</sup> que desde el Monasterio de Santa María de Jesús de Valencia, trato de utilizar sus conocimientos árabes (era un converso) para evangelizar. En los propios procesos inquisitoriales encontramos referencias a sus campañas catequéticas y bautismos a

---

<sup>954</sup> Vid: BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R., *Heroicas decisiones. La Monarquía Católica y los moriscos valencianos*. 2001. pp. 151-152.

<sup>955</sup> “Tengo temor que por estar esta gente tan perdida y tan obstinada en su mala secta, y el cargo ser tan grande y tan importante, e yo tan preocupado en el regimiento del arzobispado, que no bastará para todo, porque estos nuevamente convertidos según lo mucho que hay que hacer en su reformatión, tienen necesidad de una persona más hábil y más experimentada que yo y desocupada que no entienda en otra cosa sino en su gobernación.” Cfr. *Ibidem*. p. 156.

<sup>956</sup> El mejor estudio sobre la obra de este predicador es: VINCENT, B., “L'évangélisation des morisques: les missions de Bartolomé de los Ángeles” en *Carlos V: los moriscos y el Islam*. Alicante: Universidad de Alicante y la Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V. 2001.

los moriscos.<sup>957</sup> De todas maneras, sus métodos fueron demasiado radicales, por lo que tuvo serios problemas con la Inquisición y las autoridades eclesiásticas. Personalidades como Pedro Martín o el prior del convento de Onda, Jerónimo Lorenzo tildaron de peligrosas e ineficaces las técnicas empleadas por dicho clérigo; siendo acusado de “murmuración contra personas de mucha qualidad y usurpación de la jurisdicción real.”<sup>958</sup> García Cárcel, exagerando un tanto estas acusaciones y el hecho de que acabara refugiándose en un convento franciscano dejando la predicación afirmó que “el fracaso de Bartolomé de los Ángeles era el fracaso de una concepción del problema morisco como una ideología susceptible de corrección y transformación a partir de una retórica doctrinal brillante.”<sup>959</sup>

Tal vez, García Cárcel se dejó llevar por ese pesimismo reinante en muchos historiadores de inicios del XVII o de corrientes historiográficas decimonónicas para mostrar una postura tan catastrofista, ya que se ha podido constatar que gran parte de la población creía, al menos en aquel periodo, en la conversión y no hay más que ver el énfasis dado por Carlos V a todo el proceso evangelizador hispano o consultar los *Advertimientos sobre la conversión de los moriscos de Valencia* de Jerónimo de Corella<sup>960</sup> para ratificarlo.

En este interesante texto, podemos consultar sus alentadoras palabras. Creía que la conversión no era imposible,<sup>961</sup> instó a los arzobispos y al propio rey para que trajese de otros reinos predicadores preparados, como el citado Ramírez de Haro;<sup>962</sup> que se repartiera limosna entre los moriscos;<sup>963</sup> y, aún más importante en nuestro estudio sobre el arte del momento, incitó a que se “hagan yglesias aunque pobres

---

<sup>957</sup> “El dicho padre fray Bartolomé este viage a predicar a los moriscos y a bautizarlos y embio como el padre fray Bartolomé les enseñava a hazer la cruz y las oraciones.” Inquisición. Legajo 550. Primera caja. Número 4. Proceso contra Don Sancho de Cardona. 1569. (AHN)

<sup>958</sup> GARCÍA CÁRCEL, R., *Herejía y sociedad en el siglo XVI: La Inquisición en Valencia. 1530-1609*. 1980. p. 30.

<sup>959</sup> *Ibidem*. pp. 31-32.

<sup>960</sup> Mss. 11262/11. CORELLA, J., *Advertimientos sobre la conversión de los moriscos de Valencia*. 1542. (BNM) Sin paginar.

<sup>961</sup> “Primeramente es sumamente necesario que aquellos a quien toca procurar esta conversion se persuadan que no es imposible, moralmente hablando, pues nuestra santa ley es de tanta fuerza y la misericordia del Señor tan grande que donde quiera que se ha predicar con buen modo se ha tocado los corazones con su divino favor.” *Ibidem*.

<sup>962</sup> “Importa mucho para que fuese de provecho la predicacion que se convocase una partida junta aunque fuese necesario traer predicadores de otros Reynos de España.” *Ibidem*.

<sup>963</sup> “Los predicadores llevassen algunas limosnas para repartir entre ellos.” *Ibidem*.

pero capaces y bien acabadas y polidas y ornamentos y calices porque como agora estamos promueven para prender la fe a quien no esta muy firme en ella.”<sup>964</sup> Es decir, el arte era fundamental para “promover” la fe, en esencia, para convertir; la pintura y escultura (como ornamentos) y la platería ayudaron en todo este proceso.

Así pues, este dato coetáneo a la labor de Ramírez de Haro, recuperador de la teorías de Talavera en nuestro territorio, nos incita a pensar en que se produjera un arte dedicado a los musulmanes, a las compañías evangelizadoras, nuestra dificultad sería la de discriminar cuáles de las construidas en dicho momento fueron fruto de este impulso adoctrinador y cuáles no, hecho bastante difícil de constatar, sobre todo, porque hemos perdido gran parte de la documentación de la época. A día de hoy, no podemos afirmar ni negar nada al respecto, sólo mostrarles como muchos indicios nos llevan a plantearnos esta más que plausible hipótesis.

Dijimos que Ramírez de Haro se rodeó de dos buenos predicadores. Junto con Bartolomé de los Ángeles, debemos señalar la figura de Juan Bautista Agnesio, que nos servirá de nexo entre el pasado absentista de la diócesis y la nueva política empleada por Santo Tomás de Villanueva en el adoctrinamiento del pueblo, morisco o cristiano viejo.

#### **4.1.6. Santo Tomás de Villanueva, entre “cristianos viejos” y “nuevos convertidos”**

La metáfora del Venerable Agnesio como alma gemela, descrita por Hijarrubia,<sup>965</sup> define muy bien los lazos que unieron a estos dos personajes, y a su vez a ambos con otro par de aspectos fundamentales en nuestra tesis: los moriscos y Joan de Joanes. El erudito valenciano, antes de la llegada del nuevo arzobispo en

---

<sup>964</sup> *Ibidem*.

<sup>965</sup> HIJARRUBIA LODARES, G., “Los tiempos del pontificado de Santo Tomás de Villanueva vistos por un poeta latino valenciano del siglo XVI” en *Anales del Centro de Cultura Valenciana*. 1959. p. 52.

1545, a sabiendas de su capacidad de mando y su importancia en el seno de la Iglesia, le dedicó estas bellas palabras de bienvenida: “*Felices cur te non iure, Valentia, dicam/ Tantus cui est medicus missus adestque tibi?/ Spem revoca vital Sanabere./ En radiis Phoebi iam redimere tui.*”<sup>966</sup> Cuya traducción sería: “Dichosa eres, Valencia! ¡Qué gran médico te ha venido! ¡Recobra la esperanza, Sanarás! Tus tinieblas van a ser ahuyentadas por los purísimos rayos de este sol.” Agnesio sabía cómo la elección de Carlos V no había sido peregrina, era necesario un revulsivo, un prelado capaz de no ausentarse de su sede e implicarse en las campañas evangelizadoras.<sup>967</sup> Él mismo, tras estas bellas palabras le incitó a hacerlo: “Defiende tu rebaño con el báculo; ahuyenta a los lobos, eres nuestro protector. ¿Consentirás que seamos presa de los salteadores?”<sup>968</sup> Vio en él la salvación y por eso le provocó con sus escritos, antes de brindarle su ayuda.

También San Francisco de Borja celebró la elección del mismo, como demuestra una misiva enviada a Carlos V en 1551:

“Fue tan gran merced la que V. M. Hos hizo á todos los deste reyno con la elección de la persona del arzobispo para este arzobispado, que hacemos infinitas gracias á nuestro Señor por ver el fruto grande que su venida ha hecho, y así este contentamiento nos hace mucho sentir saber que V. M. Le manda ir para la jornada del concilio. Aunque pensar que es para tan gran servicio de Dios y de V. M. Nos conforma con su católica voluntad, todavia

<sup>966</sup> Cfr. CÁRCEL ORTÍ, V., “La Archidiócesis de Valencia en tiempos de San Luis Bertrán. (Reforma del clero valentino en el siglo XVI)” en *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550-1600). Actas del II Simposio de Teología Histórica.* (20- 22 de abril de 1982). Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1983. p. 46.

<sup>967</sup> Benítez Sánchez-Blanco nos define perfectamente con qué se encontró Villanueva al llegar a la capital del Turia: “A su llegada a Valencia en 1544, fray Tomás de Villanueva se encontró con una situación bloqueada. Por una parte los nuevos convertidos alegaban su bautismo forzoso y la falta de instrucción para seguir, con la protección señorial, practicando el islamismo. Mientras, por otra, el esfuerzo realizado para crear y dotar parroquias en las localidades habitadas en exclusiva por moriscos había sido insuficiente y tropezaba con las dificultades de financiación por la resistencia a contribuir de algunos príncipes en las rentas eclesiásticas. Los rectores, sometidos a la amenaza de sus feligreses, sin respaldo de las autoridades y sin estímulo económico, dejaban bastante que desear para tan difícil empresa. Y, finalmente, en 1543, la Inquisición de Valencia había perdido la jurisdicción sobre los moriscos valencianos, que había pasado a un comisario apostólico – Ramírez de Haro- cuyos poderes eran insuficientes para el éxito de su tarea y cuya salud no le permitía la deducción necesaria” BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R., *Heroicas decisiones. La Monarquía Católica y los moriscos valencianos.* 2001. p. 209.

<sup>968</sup> Cfr. HIJARRUBIA LODARES, G., “Los tiempos del pontificado de Santo Tomás de Villanueva vistos por un poeta latino valenciano del siglo XVI” en *Anales del Centro de Cultura Valenciana.* 1959. p. 46.

el zelo que aqui se tiene al beneficio grande que la presencia del arzobispo hace en estas sus ovejas, y la falta que su ausencia les haría.”<sup>969</sup>



Imagen 25. Joan de Joanes. *Santo Tomás de Villanueva* c. 1550. Guadamacil. Obra perdida realizada para la Sala Capitular. Catedral de Valencia.

La confianza que depositó Villanueva (Imagen 25) en el humanista valenciano fue bastante considerable. Como expusimos en el capítulo dedicado a las fuentes, participó en las campañas de 1539 en Ayora, donde cogió experiencia suficiente para escribir su *Pro Sarracenis neophitys*. Llin Cháfer ha estudiado el magisterio de Agnesio en Valencia, cómo realizara diversas campañas posteriores, ya con Villanueva, por la Ribera, zona atestada de moriscos, así como su capacidad para

---

<sup>969</sup> Carta de San Francisco de Borja en Turís a 18 de junio de 1551, a Carlos V en *Monumenta Borgia: Sanctus Franciscus Borgia. Quartus Gandiae Dux et Praepositus Generalis Tertius*. 1894-2003. Volumen 3.

conocer los problemas del pueblo. En él se aunaron intelecto, capacidad comunicativa y sacrificio.<sup>970</sup>

Bien conocido es también el amor que profesó el predicador al arte. De hecho, fue él el que presentara a Villanueva al mejor pintor valenciano del momento, Joan de Joanes, comenzando un periodo de colaboración y encargos entre ambos, fruto del cual destacan obras como la serie de cartones para tapices que diseñara el artista al prelado, que hoy no conservamos. Esta relación nos incita a pensar en que pudiera tener algo que ver la pintura de Joanes con la evangelización. Hemos citado como diversos predicadores llevaron imágenes para convertir o como Jerónimo Corella incitaba a la decoración de las nuevas parroquias con obras que ayudaran en la labor evangelizadora. Sabiendo que Joanes fue uno de los mejores pintores de iconos, que Juan Bautista Agnesio, fue predicador en tierra de moriscos, y recordando el tercer elemento del trinomio, que no es otro que el propio arzobispo, nos planteamos si algunas imágenes joanescas fueron utilizadas para el adoctrinamiento morisco.

Hay que tener en cuenta que la mayoría de ellas resaltaron aquellos dogmas no asimilados por ellos, fuera la divinidad de Cristo o la Eucaristía. Además, tenían un formato bastante cómodo para el transporte de un lugar a otro para ilustrar las prédicas y su estilo fomentaba la devoción. Sobre esta idea de Joanes como difusor de dogmas volveremos más adelante, pero es fundamental conocer la relación existente entre los tres para poder entender las tesis que planteamos.

Curiosamente, a pesar de esta conocida vinculación entre el humanista y el recién llegado prelado, aquel que fuera capaz de romper el “tradicional” absentismo episcopal que sufría nuestra diócesis; se ha criticado a Villanueva por no implicarse demasiado en la evangelización morisca. Tal vez se parte de la idea de que quisiera

---

<sup>970</sup> “El venerable tiene de original de proyectar el sacerdocio bajo una doble vertiente: la del sacerdote que ejerce un apostolado casi sedentario dedicado a la oración, estudio y vigiliyas y mortificaciones; y la de un apostolado docente y catequético, en que apacienta espiritualmente e instruye a los cristianos, en una actitud itinerante. Y el modelo de esta clase de vida la ve reflejada en San Jerónimo.” LLIN CHÁFER, A., “Juan Bautista Agnesio y los nuevos conversos” en *Anales Valencinos. Revista de filosofía y teología*. Número 44. Valencia: Facultat de Teología San Vicente Ferrer. 1996. p. 413. También sobre este tema vid: “Santo Tomás de Villanueva y los moriscos” en *La ciudad de Dios. Revista Agustiniiana*. Volumen CCXVII. Número 1. El Escorial: Ediciones Escorialenses. 2003.

antes reformar las costumbres de los cristianos viejos, dejando de lado a los nuevos como imposibles (idea producida, tal vez, de una lectura un tanto condicionada de la carta citada enviada por Villanueva al rey pidiéndole que volviera Ramírez de Haro para continuar el trabajo iniciado ya que él no se veía capaz, obviando la probable modestia con la que escribió el santo), de ahí que hayamos titulado el capítulo de este modo, “entre cristianos viejos y nuevos convertidos”, como si la historiografía tradicional hubiera tomado por él la decisión. Esta idea, por ejemplo, fue defendida por Benítez Sánchez-Blanco<sup>971</sup> o por Robres Lluch, basándose este en las palabras que Martín Pérez de Ayala dijera a su llegada a Valencia en 1549 de vuelta de Roma,<sup>972</sup> tal vez también pensaron que llevó a la práctica el lema agustiniano, orden a la que pertenecía, de “ni excesivo rigor, ni excesiva condescendencia”, que interiorizó en su etapa como estudiante en el Colegio de San Ildefonso de Alcalá.<sup>973</sup>

Casualmente, en la postura opuesta, la de defender a Villanueva como prelado preocupado por los moriscos, encontramos al propio Benítez Sánchez-Blanco en una publicación diez años anterior, no sabemos bien por qué el cambio de opinión, pero en un inicio lo incluyó dentro de los arzobispos que más y mejor trabajaron por el cambio.<sup>974</sup> Lo mismo opinó Cárcel Ortí en su *Historia de la Iglesia*

<sup>971</sup> BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R., *Heroicas decisiones. La Monarquía Católica y los moriscos valencianos*. 2001. p. 424.

<sup>972</sup> Las opiniones de Robres las expone en: ROBRES LLUCH, R., *San Juan de Ribera. Patriarca de Antioquia, arzobispo y virrey de Valencia. 1532- 1611. Un obispo según el ideal de Trento*. Barcelona: Ed. Juan Flors. 1960. p. 381. Las palabras de Ayala fueron: “Vinimos a Rosas el año Nuevo 1549, y yo me desembarqué en la Peñísula (*sic*), porque iba mal dispuesto y fui por tierra hasta Valencia, donde llegué por los Reyes, con ánimo de comunicar al Reverendísimo Tomás de Villanueva, arzobispo de aquella Iglesia, y ver el modo que tenía en gobernarse a sí y a los moriscos para tomar algo bueno; pero halléle desembarazado de esto y dando el cargo de esto a ciertos comisarios por autoridad apostólica, y así no sabía de su gobierno que fuese de provecho.” PÉREZ DE AYALA, M., “Discurso de la vida del Ilustrísimo y reverentísimo Señor don Martín de Ayala, arzobispo de Valencia hasta nueva días antes que Dios Nuestro Señor le llevase consigo. Escrito por sí mismo” en SERRANO SANZ, M., *Autobiografías y memorias*. Madrid: Librería Editorial Bailly. 1905. pp. 230-236.

<sup>973</sup> Sobre este aspecto vid: LLIN CHÁFER, A., *Santo Tomás de Villanueva. Fidelidad evangélica y renovación eclesial*. Madrid: Editorial Revista Agustiniiana. 1996. p. 101 y ss.

<sup>974</sup> “C’est alors qu’apparaissent une série de prélats énergiques, qui, de Grenade, de Guadix ou de Valence, s’attaquent sérieusement au problème morisque. Le roi, de retour dans la Péninsule en 1559, appuie résolument leur action et tente d’obtenir une christianisation effective des nouveaux chrétiens. Les artisans de cette œuvre sont Pedro Guerrero, archevêque de Grenade de 1546 à 1576, Martín de Ayala, d’abord évêque de Guadix (1548- 1560), qui, après un court séjour à Ségovie, occupe le siège de Valence (1565- 1566), Tomás de Villanueva (Valence, 1545- 1555) [...] A Valence, Tomás de Villanueva est un précurseur : il trace des plans qui seront appliqués après lui” BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R., “L’Eglise et les Morisques” en CARDAILLAC, L. (coord.), *Les morisques et l’Inquisition*. Paris: Publisud. 1990. p. 76.

en Valencia, defendiendo la intensificación de las campañas evangelizadoras en este periodo,<sup>975</sup> o Llin Cháfer, que nos habló incluso de un nuevo giro en cuanto a política episcopal.<sup>976</sup> Tanto es así que personajes de la época, como Guadalajara y Xavier loaron su acción al frente de la diócesis en este aspecto.<sup>977</sup>

Tras el estudio de las fuentes y la bibliografía al respecto, creemos que Santo Tomás participó activamente de todo el proceso y que la falta de resultados no es fruto de su despreocupación sino de la constante resistencia morisca así como de la incompetencia del clero en dichas lides.

La política de Villanueva se centró en el perdón por las injurias del pasado y en ejercer una presión moderada que impidiera las ceremonias islámicas públicas y que forzara a realizar prácticas cristianas, mientras dio un plazo prudencial para la instrucción, antes de que volvieran a quedar bajo la jurisdicción inquisitorial. Para ello buscó el apoyo del monarca, ya que, como dijimos, escribió al propio príncipe Felipe el 12 de abril de 1547 explicándole cómo los moriscos vivían muy relajados en sus costumbres<sup>978</sup> y proponiendo una política de control no sólo de ellos, sino de sus señores, basándose en una acción pastoral centrada en reformar y reforzar la red parroquial por medio de un comisario extraordinario dotado de amplios poderes, que inhibía incluso el de la propia Inquisición.<sup>979</sup>

---

<sup>975</sup> CÁRCEL ORTÍ, V., *Historia de la Iglesia en Valencia*. 1986. p. 196.

<sup>976</sup> “Un nuevo giro conoce el problema morisco en los años de la llegada de Santo Tomás de Villanueva a la sede arzobispal valentina en 1545. Valencia estaba muy preocupada en consolidar una red defensiva, especialmente en el litoral, que les mantuviera a salvo de los turcos y otros enemigos de la fe del estado. Los moriscos empezaron a ser sospechosos de colaboracionismo con el enemigo y pasan, por tanto, a convertirse en un problema de seguridad del Estado [...] La voluntad integradora, pese a todo, persiste, según directrices del poder político. Así fue como se diseñó un ambicioso plan de colegio para moriscos.” LLIN CHÁFER, A., “Santo Tomás de Villanueva y los moriscos” en *La ciudad de Dios. Revista Agustiniana*. 2003. p. 93.

<sup>977</sup> “Tampoco se descuidaba de su ganado don Fray Thomas de Vilanuova, Arçobispo de Valencia, religioso Agustino, y sucesor de don Iorge de Austria, y en espacio de diez años y onze meses, que le duró el gobierno, no desistió de entender en su conversión: consiendiendo pensión sobre su renta de mil ducados para el Colegio Imperial.” GUADALAJARA Y XAVIER, M. de, *Memorable expulsión y Vistísimo destierro de los moriscos de España*. 1613. fol 1754.

<sup>978</sup> “Agora scrivo la presente para suplicar a Vuestra Majestad se acuerde destos moriscos que están del todo perdidos, sin orden ni concierto, como ovejas sin pastor y tan moros como antes que recibiesen el bautismo. Y la causa es no haver acá la facultad para poderlos corregir y reprimir de las ceremonias y ritos moriscos que públicamente hacen, sin temor ni recelo de ser castigados.” Cfr. ROBRES LLUCH, R., *San Juan de Ribera. Patriarca de Antioquia, arzobispo y virrey de Valencia. 1532- 1611. Un obispo según el ideal de Trento*. 1960. p. 384.

<sup>979</sup> “Después que se fue el Obispo de Segovia, estos nuevos convertidos están muy sueltos; cada día se atreven más a hacer sus ceremonias moriscas públicamente, porque con la comisión que tiene el

A su vez le expuso todo aquello que habían llevado a cabo, con ayuda del vicario Juan Gays,<sup>980</sup> su plan de rectorías, el envío de predicadores, la construcción de un Colegio de moriscos, cómo los sustentaba, e incluso, la conversión de mezquitas en Iglesias, hecho que nos importa en gran medida, ya que para ello manda ornarlas, como en el caso citado de Corella, lo que supondría, de nuevo, una inversión en arte para tal fin.<sup>981</sup> El hecho de reutilizar espacios sagrados con un nuevo fin, según Garrido Aranda, tenía un fundamento: el subconsciente de los neófitos, moriscos e indios, siempre los guiaría el sitio de costumbre, pero también entrañaba un serio peligro: el recuerdo vivo de la religión anterior, de tal manera que la cristianización no pasaba de ser epidérmica.<sup>982</sup> Aún así nos importa no solo por el efecto positivo o negativo que pudo tener en la evangelización sino por la citada decoración de las mismas.

Para poder aproximarnos a cómo se llevó a cabo este proceso, la mejor de las herramientas es la consulta del manuscrito conocido como *Libro de la fundación de las parroquias de nuevos convertidos*,<sup>983</sup> conservado en el Archivo de la Catedral de Valencia. Allí podemos conocer cuáles fueron creadas y tratar de averiguar cuáles fueron los “ornamentos” utilizados en su decoración. Desgraciadamente a este libro no hemos podido tener acceso ya que durante un tiempo se encontró en restauración y en los últimos meses se encuentra expuesto en la muestra *Entre tierra y fe*, en la Universitat de València, por lo que tendremos que esperar un poco más para conocer cuál puede ser el alcance de la obra de Villanueva al respecto.

---

dicho Obispo de Su Santidad, los inquisidores y yo tenemos las manos atadas para entender su corrección, y de parte del Obispo no hay aquí persona que entienda en ello. Suplico a V. A. mande proveer en ello de manera que venga presto alguna persona con comisión del Obispo para entender en esto, o se tome otro corte cómo estas ánimas se remedien; y pues son bautizados, no vivan públicamente como moros.” SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Sermones de la Virgen y Obras Castellanas*. Introducción biográfica, versión y notas Fr. Santos Santamaría. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1952. p. 587.

<sup>980</sup> Véase texto completo del discurso de Villanueva en el tercer anexo documental.

<sup>981</sup> “Item, y asimismo es necesario averiguar y liquidar las rentas de las ólim mezquitas, porque están usurpadas muchas de ellas, según se dice, y dar orden cómo de las dichas rentas las iglesias de los lugares de los nuevos convertidos sean reparadas y edificadas y proveídas de ornamentos.” *Ibidem*.

<sup>982</sup> GARRIDO ARANDA, A., *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*. 1980. p. 49.

<sup>983</sup> Legajo 1626. *Libro de la fundación de las parroquias de nuevos convertidos*. [Archivo de la Catedral de Valencia]

Volviendo a las acciones emprendidas, destacó una aproximación pacífica a los musulmanes, como demostró la política emprendida con la ayuda de Joan Segrià.<sup>984</sup> Éste clérigo nacido en Ontinyent, doctor en teología por la Universitat de València donde fuera también catedrático de Sagrada escritura, conoció al Arzobispo cuando estudió en la Universidad de Alcalá de Henares. Desde 1547 se puso al servicio del prelado en la evangelización del pueblo, buscando siempre el diálogo, tal y como demostró, años después, en su relación con Cristóbal Rodríguez en el futuro colegio de Gandía.<sup>985</sup> Se reunió con los alfaquíes y trató de negociar con ellos su conversión.

Además de situar a Segrià y Agnesio como cabezas visibles en el proceso evangelizador, creó el Colegio del Emperador para niños moriscos, uno de los mejores precedentes del que, posteriormente, fundara San Francisco de Borja en Gandia. Para ello, habilitó una casa grande con huerto para el colegio donde recibían instrucción 30 niños. Así pues, pudo llevar a cabo las prescripciones que él mismo expuso en el sínodo que convocó a su llegada a Valencia, en el que insistía que se explicase el catecismo a los niños todos los días, ya que era una labor que exigía una dedicación especial.<sup>986</sup> En éste, disponía que con solicitud se “proveyeran instituciones con educadores graves, piadosos y honestos, que enseñaran buenas costumbres a los niños y aprendiesen a vivir piadosa y modestamente.”<sup>987</sup>

---

<sup>984</sup> También fue obispo auxiliar de los arzobispos Francisco de Navarra, Martín Pérez de Ayala y Fernando de Loaces. Representó a la diócesis de Orihuela, recién creada, en el Concilio Provincial convocado por Martín Pérez de Ayala en 1565. El 23 de agosto de 1568 fue trasladado a la sede arzobispal de Sassari. Y el 16 de septiembre de 1569 fue nombrado arzobispo de Palermo (Sicilia). Falleció antes de tomar posesión de este Arzobispado. Para mayor información vid: CÁRCEL ORTÍ, V., *Historia de la Iglesia en Valencia*. 1986. p. 174.

<sup>985</sup> “Segrià chiese al rettore del collegio di Gandia di reclutare qualche padre da inviare in missione nei villaggi di moriscos della regione nei giorni festivi. La scelta ricadde su Cristóbal Rodríguez, professore di teologia in quel collegio. Rodríguez, colpito dalla scarsa disposizione nei confronti delle ‘verità cristiane’, optò per il metodo del dialogo personale con gli alfaquíes, la cui conversione era considerata come il primo sicuro passo verso l’integrazione dell’intera comunità.” BROGGIO, P., *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America. Secoli XVI-XVII*. 2004. p. 179.

<sup>986</sup> En el siglo XVI, la institución catecumenal estaba en desuso en el cristianismo latino, por la práctica de bautizar a los niños recién nacidos. La voluntad de los padres y padrinos y su compromiso de educar cristianamente al infante suplían la instrucción previa. Ese automatismo social del bautismo de los recién nacidos pesó mucho en el bautismo de los musulmanes, que no eran niños irresponsables sino adultos.

<sup>987</sup> LLIN CHÁFER, A., *Santo Tomás de Villanueva. Fidelidad evangélica y renovación eclesial*. 1996. pp. 234- 235.

Así pues, con al creación de este Colegio se aseguraba la instrucción previa al bautismo y un mayor control de las nuevas generaciones, sin tener en cuenta que al llegar a casa podrían continuar realizando los ritos aprendidos de sus padres.<sup>988</sup> Desgraciadamente, poseemos poca información sobre la construcción del mismo más allá de lo que desprende el propio sínodo o la citada carta enviada al aún príncipe Felipe II. Pero aún así podríamos incluirlo como una acción más para ratificar la implicación del arzobispo en el proceso evangelizador, empezando desde la propia base, como complemento a la creación de 246 nuevas rectorías con una dotación anual de 30 libras,<sup>989</sup> la impresión de doctrinas cristianas para la instrucción del pueblo, así como el envío de predicadores de reconocido prestigio a las zonas rurales del arzobispado. Tanto fue así que tras su muerte, en la Asamblea de 1564 se decidió seguir el plan iniciado por él,<sup>990</sup> lo que ratifica la importancia que tuvo su labor al frente de la diócesis, a pesar del éxito más bien nulo de todo el proceso emprendido.

---

<sup>988</sup> Como señala Seguí, la fundación de este colegio de nuevos convertidos no es sólo una medida de carácter religioso sino también una medida con implicaciones políticas y de la vida civil. SEGUÍ CANTOS, J., *Poder político, Iglesia y cultura en Valencia (1545- 1611)*. 1990. p. 153. Él mismo ejerció dicho magisterio como expresó Escrivà en la biografía del Patriarca Ribera, refiriéndose a su predecesor en la sede: Desta manera predicava nuestro Predicador, con tanta gracia, tanta autoridad, y espíritu: y predicando a menudo, y siendo siempre muy oydo, y nunca cansandose de oyrle, era grande el fruto que hazia en las almas de los que le oian, dexando convencido el entendimiento, y movida, y rendida la voluntad. De mi digo, que no ohi jamas Predicador, que tanto me enseñasse y moviesse, y no me acuerdo averle oydo vez que no me hiziesse saltar las lagrimas.” ESCRIVÁ, F., *Vida del Venerable Siervo de Dios Don Juan de Ribera. Patriarca de Antiochia y Arzobispo de Valencia. Vita del Venerabile Servo di Dio Don Giovanni di Ribera. Patriarca di Antiochia ed Arcivescovo di Valenza*. In Roma, Nella Stamperia di Antonio de Roffi. 1696. p. 170.

<sup>989</sup> Vid: *Información de las nuevas rectorías y del colegio de los nuevos convertidos de la ciudad y diócesis de Valencia*. Archivo de la Catedral de Valencia.

<sup>990</sup> Este programa fue resumido por Seguí: “Como soluciones para hacer desistir a los moriscos de su infidelidad al cristianismo se argumenta la necesidad de poner los predicadores que haga falta; mejorar las visitas que hasta ahora se han mostrado poco eficaces y conceder breves de gracia 1) tiempo durante el cual el morisco tiene que confesar sus culpas y a cambio se le absuelve de culpa. 2) Gracia también para los que tras un año de confesar sus culpas volvieran a caer en ellas. 3) Otro tiempo para dispensar y absolver los matrimonios entre los dichos moriscos contrarios a la Santa Iglesia Católica. 4) otro para que las rentas de las parroquias donde hay nuevos convertidos sean moderadas y aplicadas de las unas a las otras a arbitrio del ordinario de ellas.” SEGUÍ CANTOS, J., *Poder político, Iglesia y cultura en Valencia (1545- 1611)*. 1990. p. 199.

#### 4.1.7. 1556-1569: La política morisca de Francisco de Navarra, Martín Pérez de Ayala y Fernando Loazes

Tras la muerte de Santo Tomás de Villanueva se produjo una sucesión de diversos prelados que estuvieron muy poco tiempo en la mitra valenciana, lo que imposibilitó en gran medida la creación de un plan continuado a favor de la conversión verdadera del morisco.

El primero en tomar el mando fue Francisco de Navarra (Imagen 26), que estuvo al frente de la diócesis entre 1556 y 1563. Había sido antes obispo de Ciudad Rodrigo y de la diócesis de Badajoz (asistiendo en dicha calidad a las primeras sesiones del Concilio de Trento<sup>991</sup>), además de comisario e inquisidor apostólico en Valencia desde 1541 bajo el mandato de Felipe II –por lo que pudo comprobar *in situ* la situación morisca-, tras haber finalizado sus estudios de derecho en Toulouse, París y Salamanca, donde durante el curso 1529-30 fue rector de su Universidad. Cumplió el plan del monarca de perdonar el pasado y enseñar la doctrina con el fin de borrar los problemas ocasionados por el bautismo forzoso que su padre el Emperador había cometido y enderezar para el futuro el camino.

---

<sup>991</sup> El hecho de que participara en el Concilio de Trento, como también lo hiciera Martín Pérez de Ayala, es importante para conocer su postura de una Iglesia misionera, que intenta salvar las almas de sus feligreses, idea a la que se le prestó mucha atención en dicho evento ecuménico. Valgan estas palabras de Vilanova al respecto: “*Al di là dell’inquietudine apostolica provocata dalle scoperte geografiche, che determina tutta una ‘politica’ missionaria, la Chiesa post-tridentina è molto sensibile alla ‘salvezza delle anime’, che diviene scopo e criterio della sua attività: salus animarum suprema lex esto. Diviene ‘scopo’, e non solo pretesto, per giustificare un’istituzione preoccupata di ‘organizzare l’organizzazione o di interessi economici e politici. Il carattere pastorale del concilio Tridentino, chiamato a dare ottimi frutti, vuole allargare alla massa le scoperte di una minoranza cristiana dotata di una più sviluppata coscienza personale. Nasce così un conflitto insanabile: buona fede dei chierici riformatori, che applicano uniformemente le decisioni gerarchiche, e disaffezione o sensazione di disorientamento da parte di molta gente semplice, orchestrata da altri chierici folclorizzanti che accusano i primi di rendere impossibile una religione popolare.*” VILANOVA, E., *Storia della teologia cristiana: Preriforma, Riforme e Controriforma*. Roma: Edizioni Borla. 1994. [1989] p. 372.

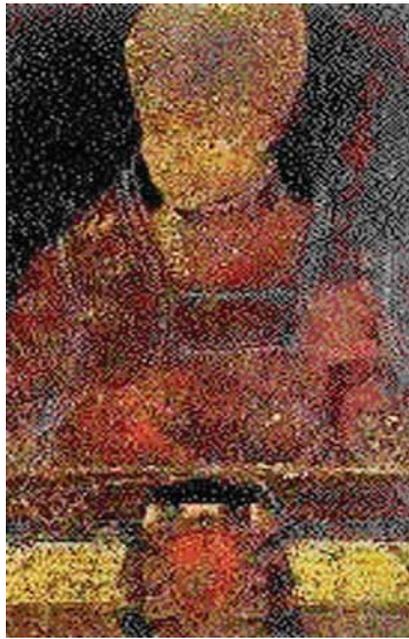


Imagen 26. Vicente Macip Comes.  
*Francisco de Navarra* c. 1588. Guadamacil.  
Sala Capitular de la Catedral de Valencia.

Dispuso que sus visitantes recorrieran la diócesis, conociendo los lugares de los nuevos convertidos, y comprobando si los rectores cumplían con sus obligaciones pastorales. Tal fue su empeño que, convocada la tercera sesión del Concilio de Trento en 1562, pidió al Rey que le dispensase de asistir, para poder continuar atendiendo la evangelización de sus diocesanos, y especialmente de los moriscos, tal y como ya hubiera hecho Santo Tomás de Villanueva años antes.<sup>992</sup> Aún así, la información referida a sus campañas evangelizadoras es mas bien escasa, por lo que difícilmente podemos describir cómo influyó en todo el proceso.

Para finalizar con su figura, señalar que fue uno de los prelados que mayor implicación dio a los jesuitas en el proceso evangelizador, colaboración que se vio continuada, sobre todo, durante el pontificado del Patriarca Ribera.<sup>993</sup> Este dato

---

<sup>992</sup> Para mayor información vid: TELLECHEA IDÍGORAS, J. I., “Francisco de Navarra: Arzobispo de Valencia, amigo fiel de Carranza” en *Estudios eclesiásticos*. Volumen 35. Número 1. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.1960 y OLMOS CANALDA, E., *Los prelados valentinos*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1949. p. 169 y ss.

<sup>993</sup> La relación del arzobispado con esta Compañía se inició años antes, con el propio Villanueva. Álvarez, en su historia de la orden cita: “El Arzobispo don Thomas de Villanueva varón de gran santidad y Religión [...] ha de ser de grande provecho en la Iglesia de Dios y conforme a esta estima tuvo siempre este santo prestado muy grande amor a la Compañía acompañado de muy buenas obras.”

podemos encontrarlo en una epístola enviada por San Francisco de Borja a Lainez el 5 de junio de 1560<sup>994</sup>

Lo mismo sucedió con Acisclo de Moya y Contreras, que estuvo sólo unos meses al frente de la diócesis hasta que en 1563 tomara el mando de la misma Martín Pérez de Ayala (Segura de la Sierra, 1503-Valencia, 1566. Imagen 27), el que hubiera sido, como indicamos en capítulos anteriores, Obispo de Guadix.



Imagen 27. Vicente Macip Comes.  
*Martín Pérez de Ayala*. c. 1588. Guadamacil.  
Sala Capitular de la Catedral de Valencia.

---

Arag. 29. ÁLVAREZ, G., *Historia de la Provincia de Aragón de la Compañía de Jesús*. 1600. p. 38. (ARSI) De hecho, legó bastantes de sus posesiones al Colegio de San Pablo de esta orden en Valencia, como demuestra el siguiente documento: Arag. 35. *Testamento de Santo Thomas de Villanueva con dos de las donaciones intervivos que en él se confirman*. (ARSI)

<sup>994</sup> “El arzobispo de Valencia me ha scrito pidiéndome ayuda de la Compañía para andar á predicar é instruyr á los nuevos convertidos del reyno de Balencia (*sic*).” Carta de San Francisco de Borja a Láinez, 5 de Junio de 1560 en *Monumenta Borgia: Sanctus Franciscus Borgia. Quartus Gandiae Dux et Praepositus Generalis Tertius*. 6 volúmenes. Madrid: Typis August. 1894- 2003. Volumen 3. pp. 616-617.

Antes de llegar a Valencia,<sup>995</sup> y como otro dato a tener en cuenta en su experiencia en el problema morisco,<sup>996</sup> es necesario señalar que participó, al igual que los Consejeros del Reino, Inquisidores y Juristas; en la Junta de Estado en la que se trató dicho argumento el 12 de diciembre de 1564. El propio Felipe II recabó su asesoramiento, para que dictaminara las medidas a tomar en este problema, aconsejando un espíritu más tolerante, con ciertas tendencias conciliadoras y optimistas, característica que definirá perfectamente su gobierno en la mitra valenciana.<sup>997</sup>

En dicho magisterio, de una corta duración, tan sólo 3 años, consiguió visitar las parroquias de la capital<sup>998</sup> y gran parte de la diócesis (tarea realizada de mayo a septiembre de 1565), confirió órdenes sagradas y celebró Concilio provincial y Sínodo diocesano.<sup>999</sup> Como comprobamos en capítulos anteriores, este Concilio fue importante no sólo como reorganizador del gobierno valenciano, sino por los seis capítulos dedicados al tema morisco; lo que demuestra su interés en la conversión y pacificación del territorio, partiendo de su propia experiencia en tierras andaluzas.

---

<sup>995</sup> El Arzobispo dudó bastante antes de aceptar el cargo ya que pensaba que Valencia era una nueva Babilonia, tal y como comentamos al hablar de Villanueva, su conocimiento era sesgado, del tiempo que estuvo de camino a Roma.

<sup>996</sup> Ayala fraguó dicho conocimiento durante su estancia en Guadix, ya que antes de ello él mismo se definió como ignorante al respecto, tal y como narró en su autobiografía: “yo hube de aceptar confiando en Dios, aunque no dejé de quejarme á él que siendo yo tal y de tan flacas fuerzas me hubiese puesto en necesidad de tomar Iglesia sin pretenderla y ponerme en lugar que no merecía. Yo entonces fui á besar las manos del Emperador por la memoria y confianza que de mí hacía en tenerme para más de lo que era, que yo creía Su Majestad había tenido respecto en aquel nombramiento á que yo era predicador, y que sabía la lengua y costumbres de los moriscos, desengañando á Su Majestad si lo estaba, porque yo no acostumbraba á predicar, y aunque había estado en Granada no sabía nada de la lengua ni costumbres de los moriscos; y que si alguna de aquellas cosas había tenido respecto en el nombramiento, que yo lo desengañaba para que antes que le aceptase Su Majestad pudiese proveer lo que le cumpliese el descargo de su conciencia.” PÉREZ DE AYALA, M., “Discurso de la vida del Ilustrísimo y reverentísimo Señor don Martín de Ayala, arzobispo de Valencia hasta nueva días antes que Dios Nuestro Señor le llevase consigo. Escrito por sí mismo” en SERRANO SANZ, M., *Autobiografías y memorias*. Madrid: Librería Editorial Bailly. 1905. p. 220.

<sup>997</sup> Vid: VALLS PALLARES, I., *Don Martin Pérez de Ayala. Teólogo-apologista y Arzobispo de Valencia*. Valencia: Seminario Metropolitano de Valencia. 1953.

<sup>998</sup> Además de ratificar este hecho en la documentación consultada, él también lo expuso en su biografía: “Comencé á tratar sobre los beneficios curados; visité todas las parroquias desde mayo hasta fin de septiembre, donde se enmendaron muchas cosas y castigaron ciertos excesos que no se habían visto castigar, aunque con benignidad; hice órdenes por mi persona dos veces.” PÉREZ DE AYALA, M., “Discurso de la vida del Ilustrísimo y reverentísimo Señor don Martín de Ayala, arzobispo de Valencia hasta nueva días antes que Dios Nuestro Señor le llevase consigo. Escrito por sí mismo” en SERRANO SANZ, M., *Autobiografías y memorias*. 1905. p. 237.

<sup>999</sup> Para un estudio de su obra reformadora véase: BELDA PLANS, J., “La obra reformadora de Martín Pérez de Ayala como arzobispo de Valencia (1565- 1566)” en *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550- 1600)*. Actas del II simposio de Teología Histórica. 1983.

También tratamos, en el estudio referido a las fuentes, su catecismo, tal vez copiado, con ligeros retoques, por el Patriarca Ribera y publicado en 1599, siendo de suma importancia porque su edición incluía una traducción interlineal en árabe, aunque con caracteres latinos (incluye al final del libro unas directrices prácticas para enseñar esta doctrina y usar esta obra, aportando reglas fonéticas de pronunciación de la transcripción árabe del texto),<sup>1000</sup> ya que era consciente que en los pueblos agrícolas, donde residía el mayor contingente de moriscos, el conocimiento del lemosín o del castellano era poco frecuente, y muy pocos niños y mujeres lo entendían. Además, siguió las recomendaciones de Felipe II y dispuso que los visitantes enviados a inspeccionar las rectorías llevaran consigo dinero para distribuir limosnas con generosidad y predicadores que supieran árabe.<sup>1001</sup> Esto demuestra como era consciente de que la conversión total sólo podía ser fruto de un trabajo continuo. Los momentos decisivos que constituían la misa dominical, la Cuaresma, la confesión, debían ser completados con el catecismo diario y la actividad de las cofradías. El sustento principal debía venir del pueblo llano, rompiendo, por tanto, la práctica elitista de los primeros tiempos de la conversión que consistía en atraerse a las familias ilustres, con la esperanza de que la masa siguiera su ejemplo, característica principal en las campañas andaluzas.

Si el tiempo que estuvo al mando de la diócesis Ayala fue breve, aún más el que ocupó dicho cargo Fernando de Loazes (Orihuela, 1483- Valencia, 1568), poco más de un año ocupó dicho cargo (1566-1568), pero aún así intentó aportar su grano de arena a través de la publicación de sus *Constituciones* el mismo año de su

---

<sup>1000</sup> El tema de la lengua es fundamental en la evangelización y un elemento distintivo, según López Morillas, del proceso catequético en comparación del iniciado en tierras americanas: “*A curious paradox is the contrast between the forceful attempts of the Spanish Church to proselytize American Indians in their own languages, and the almost total absence of such efforts toward the Valencian Moriscos during the very same period. While grammars and dictionaries of Nahuatl, Quechua, and Guaraní went hand in hand with translation of Holy Scripture into those tongues, the better to spread the Christian message, the Arabic still spoken in Spain was scorned as a vehicle for the Word of God. Juan Ribera, Archbishop of Valencia in the late sixteenth century, saw Arabic as synonymous with heresy, and was personally responsible for persuading Philip II not to permit publication of an Arabic catechism nor the founding of a university chair in that language. Materials that his predecessor had conceived as a bilingual catechism for the Moriscos emerged under Ribera’s rule as a set of instructions in Castilian only, intended for use by local priests.*” LÓPEZ MORILLAS, C., “Language and Identity in Late Spanish Islam” en *Hispanic Review*. Volumen 63. Número 2. Pennsylvania: University of Pennsylvania. 1995. pp. 197-198.

<sup>1001</sup> Para mayor información véase: LEA, H. Ch., *Los moriscos españoles. Su conversión y expulsión*. Edición con estudio preliminar y notas de Rafael Benítez Sánchez Blanco. 1990. [1968] p. 214 y ss.

muerte,<sup>1002</sup> texto que, según Robles, debe leerse conjuntamente con el sínodo de Ayala, porque es una clara continuación de sus ideas.<sup>1003</sup>

Ciertamente, conocía muy de cerca el problema ya que durante las Germanías fue, a instancias del inquisidor general Alonso de Manrique, uno de los personajes que más y mejor trató el tema de los bautismos forzosos, opinando que eran totalmente válidos en su *Tractatus super nova paganorum regni Valentiae conversione* (1525). Además, también mantuvo contactos con los jesuitas en las primeras campañas que emprendieron en nuestro territorio, gracias a la amistad que forjó con San Francisco de Borja cuando en 1530 fue inquisidor de Barcelona y el santo gandiense virrey de Cataluña.

Como nos comenta Llin Cháfer,<sup>1004</sup> por mandato del Rey, en 1568, el arzobispo de Valencia tuvo una reunión con Juan de Muñatones, obispo de Segorbe, Gregorio Gallo, obispo de Orihuela, Martín de Córdoba y Mendoza, obispo de Tortosa, y los inquisidores, para que volvieran a tratar el bautismo de los moriscos, llegando a las mismas conclusiones que hemos citado: eran válidos; publicando a su vez, diferentes disposiciones que volvieron a obligar a los mudéjares a convertirse al cristianismo o abandonar el país, aunque la mayor parte de ellos decidió continuar viviendo en las tierras que siempre habían habitado.

El modo de realizarse la predicación no cambió en esencia, si bien cada vez se fue convirtiendo en menos tolerante al respecto, como denota esta intención de expulsar a los rebeldes. En sus obras se ve también su postura aún optimista al respecto, confiaba en la conversión de ahí que diera validez a todos los actos realizados con anterioridad. Desgraciadamente, en un solo año no fue capaz más que de reforzar con sus escritos y vínculos con órdenes religiosas, como los jesuitas, todo el trabajo de los arzobispos anteriores. Así pues, tras Santo Tomás de Villanueva, vivimos una sucesión vertiginosa de prelados que durante un breve periodo de

---

<sup>1002</sup> Un estudio detallado de las mismas puede encontrarse en: ROBLES, L., “Las ‘Constituciones’ valencianas de 1568 (Evangelización y castellanización de los moriscos)” en *Los sínodos diocesanos del Pueblo de Dios. Actas del V Simposio de Teología histórica*. 1988.

<sup>1003</sup> *Ibidem*. p. 280.

<sup>1004</sup> LLIN CHÁFER, A., “Fernando de Loazes” en <http://www.archivalencia.org> [consultada el 2 de febrero de 2007]

tiempo ocupan la sede, todos ellos ilusionados pero, por desgracia, poco respetados por sus achaques de salud, haciendo que estuvieran poco tiempo ocupando el cargo y tuviera que reiniciarse todo el proceso una y otra vez dándose pequeñas discontinuidades que la figura del Patriarca trató de paliar.

#### 4.1.8. El Patriarca Ribera, entre la conversión y la expulsión.

Nuestro recorrido por la implicación de monarcas y arzobispos en las tareas de evangelización de los moriscos finaliza con una de las figuras más conflictivas y la vez interesantes de toda la Edad Moderna valenciana. Si decíamos que el tema de los nuevos convertidos era difícil de estudiar porque había sido fruto de diversas aproximaciones desde ideologías muy distintas, el del Patriarca Ribera no lo es menos. Discursos que nos lo presentan como un tirano, aprovechado y dictador de la normativa tridentina se combinan con aquellos que demuestran sus bondades, su capacidad de liderazgo y la gran labor que llevó a cabo en los muchos años que estuvo al frente de la Iglesia valenciana. Tanto es así que García Cárcel llega a insinuar la existencia de un “mito Ribera” referido a esta glorificación o crítica en la que se ha visto envuelto a lo largo de nuestra historiografía.<sup>1005</sup> Pertrechados por estas advertencias, trataremos de mostrarles unas pinceladas sobre su figura, aquellas que nos acerquen más a su talante reformador y cómo pudo influir en la espiritualidad y conversión morisca del periodo bisagra entre los siglos XVI y XVII.<sup>1006</sup> (Imágenes 28, 29 y 30)

<sup>1005</sup> “Existe [...] el mito Ribera. Ya escribimos hace más de diez años que, a nuestro juicio, toda la historiografía había incidido demasiado en la figura de Ribera, ya –la mayoría– para mitificarlo, ya –la minoría– para denostarlo en función de su supuesta ideología reaccionaria. Se ha olvidado un tanto la historicidad del personaje, su trayectoria evolutiva, marginándose a la vez su cobertura ideológica, el riberismo.” GARCÍA CÁRCEL, R., “Prólogo” en BORONAT BARRACHINA, P., *Los moriscos españoles y su expulsión*. Edición facsímil con estudio preliminar de Ricardo García Cárcel. (2 volúmenes). Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada. 1992. [1901] p. XXXIII.

<sup>1006</sup> Como se ha señalado, son numerosísimas las publicaciones dedicadas a su figura, destacamos las principales que nos sirvieron para la redacción del capítulo:: Arzobispo Marcelino Olaechea, “Algunos aspectos de la espiritualidad de San Juan de Ribera” en *Teología espiritual*. Vol. 5. Número 13. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. Enero 1961. BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R., “Felipe II y el arzobispo Juan de Ribera ante la evangelización de los moriscos valencianos” en *La monarquía de Felipe II a debate*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V. 2000. ELHERS, B., *Between Christians*



Imagen 28. Luis de Morales.  
*San Juan de Ribera*. 1564.  
 Óleo sobre tabla.  
 Museo Nacional del Prado. Madrid.

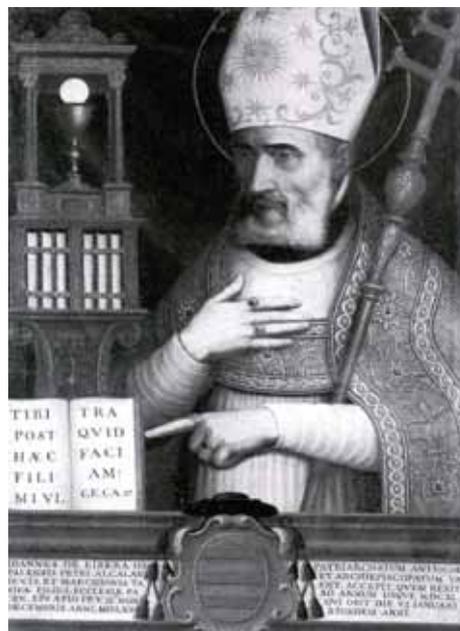


Imagen 29. Vicente Macip Comes.  
*San Juan de Ribera*. 1588.  
 Guadamacil. Sala Capitular de la  
 Catedral de Valencia.

---

*and Moriscos: Juan de Ribera and Religion Reform in Valencia. 1548- 1614.* Baltimore: The Johns Hopkins University Press. 2006. ESCRIVÁ, F., *Vida del Venerable Siervo de Dios Don Juan de Ribera. Patriarca de Antiochia y Arzobispo de Valencia. Vita del Venerabile Servo di Dio Don Giovanni di Ribera. Patriarca di Antiochia ed Arcivescovo di Valenza.* In Roma: Nella Stamperia di Antonio de Roffi. 1696. GARCÍA HERNÁN, E., “Tres amigos de Juan de Ribera, arzobispo de Valencia: Francisco de Borja, Carlos Borromeo y Fray Luis de Granada” en *Antológica Annuá*. Número 44. Roma. 1997. GARCÍA MARTÍNEZ, S., “El Patriarca Ribera y la extirpación del erasmismo valenciano” en *Estudis*, Número 4. Valencia: Universidad de Valencia. 1975 HUERGA, A., “San Juan de Ribera y Fray Luis de Granada: dos cuerpos y una misma alma” en *Teología espiritual*. Vol. 5. Número 13. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. Enero 1961. PONS FUSTER F., *Místicos, beatos y alumbrados: Ribera y la espiritualidad valenciana*. 1999. ROBRES LLUCH, R., *San Juan de Ribera. Patriarca de Antioquia, arzobispo y virrey de Valencia. 1532- 1611. Un obispo según el ideal de Trento.* . ROBRES LLUCH, R., “El Patriarca Ribera, la Universidad de Valencia y los Jesuitas (1563- 1673)” en *Hispania*. Volumen 17. Número 69. Madrid. 1957. ROBRES LLUCH, R., “Biblia ascética en San Juan de Ribera, escriturista postridentino” en *Teología Espiritual*. Volumen 5. Número 13. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1961. ROBRES LLUCH, R., “Predicadores de Moriscos en el pontificado de San Juan de Ribera (1560-1609)” en *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550- 1600)*. *Actas del II simposio de Teología Histórica*. 1983. SEGUÍ CANTOS, J., “La razón de estado: Patriarca Ribera y moriscos (1599- 1609- 1999)” en *Estudis. Revista de Historia Moderna*. 2000. SEGUÍ CANTOS, J., “El Patriarca Ribera y las instituciones políticas valencianas” en *Estudis. Revista de Historia Moderna*. Número 31. Valencia: Universidad de Valencia. 2005. TELLECHEA, J. I., “Declaración inédita del Santo Patriarca Ribera sobre las consideraciones de Juan de Valdés” en *Hispania Sacra*. Número 12. Madrid: CSIC. 1959.



Imagen 30. Juan de Sariñena. *San Juan de Ribera*. 1606. Óleo sobre tabla. Museo del Colegio del Corpus Christi. Valencia.

Sabia decisión fue la de Felipe II al pensar que el aún entonces obispo de Badajoz tendría las cualidades para recoger el testigo de Santo Tomás de Villanueva y Martín Pérez de Ayala. Era consciente que en su diócesis estaba ya desarrollando un programa episcopal en sintonía con el proyecto tridentino de Iglesia y, en segundo lugar, conocía su capacidad de resolver los problemas socioeconómicos tan importantes en nuestra región como el morisco. Era una persona que había recibido una educación muy amplia en numerosos ámbitos en las más prestigiosas universidades españolas y, gracias a ello, supo aplicar una estrategia adecuada dependiendo de la índole del problema a tratar, fuera religioso o político, como señala Seguí, fue capaz de gobernar la diócesis “desde la administración pública hasta las órdenes religiosas,<sup>1007</sup> pasando por los organismos dependientes de la monarquía como el Santo Oficio o anejos al propio Patriarca como el cabildo de la Seo.”<sup>1008</sup>

---

<sup>1007</sup> Bien sabido es que supo codearse con los espirituales valencianos más conocidos, apoyando el establecimiento de cualquier orden religiosa que tuviera algo nuevo que aportar, impulsó la constitución de congregaciones religiosas, fomentando la religiosidad popular y rindiendo honores extraordinarios a sus amigos espirituales muertos con fama de santidad.

<sup>1008</sup> SEGUÍ CANTOS, J., “La razón de estado: Patriarca Ribera y moriscos (1599- 1609- 1999)” en *Estudis. Revista de Historia Moderna*. 1999. p. 115.

Uno de los aspectos a tener en cuenta para comprender la labor del Patriarca radica en contemplarlo no sólo como representante del poder religioso, sino también del político, cosa que marcó enormemente sus planteamientos en cuanto a los problemas sociales. De hecho, fue virrey de Valencia, en 1602, al sucederse la vacante del Conde de Benavente, Juan Alfonso de Pimentel y de Herrera, destinado al virreinato de Sicilia.<sup>1009</sup> De ahí que autores como Benítez Sánchez-Blanco nos hablen de cómo ello influyó enormemente en sus decisiones.<sup>1010</sup>

Habitualmente se le ha considerado como el prototipo hispánico de obispo contrarreformista<sup>1011</sup> al promover una transición progresiva del pasado laxo a la nueva ortodoxia cristiana; lo que se ha venido calificando como un viraje del humanismo al Barroco.<sup>1012</sup> De todas maneras, a la vista de las últimas investigaciones, debemos entrecomillar tal afirmación. En primer lugar, según

---

<sup>1009</sup> La relación entre el gobierno central y Valencia se establecía a través de la figura del virrey o lugarteniente general, cargo que recogía en uno las competencias del antiguo virrey medieval, de carácter personal y extraordinario y las de la lugartenencia general, ejercida por miembros de la familia real.

<sup>1010</sup> “Es un prelado contrarreformista que aspira a tener el apoyo y a coordinar sus esfuerzos con el príncipe católico, pero también a conservar la libertad de acción en su esfera pastoral. La actuación del arzobispo Ribera en el problema morisco creo que responde a este doble carácter y cubre ambos frentes de acción, la política y la pastoral. Es decir, preocupación sincera e intensa por la evangelización de los moriscos, pero, al tiempo, búsqueda de soluciones políticas a un problema que pronto se plantea como irresoluble. Y aquí a defender pronto la medida definitiva: la expulsión.” BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R., “La Contrarreforma” en *La Iglesia Valenciana en su Historia*. Catálogo de la exposición “La Luz de las Imágenes” celebrada en la Catedral de Valencia del 4 de febrero al 30 de junio de 1999. Valencia: Generalitat Valenciana y Arzobispado de Valencia. 1999. p. 214.

<sup>1011</sup> Aunque siempre se le ha considerado como una figura capital en Trento, J. M. de Garganta lo considera un “aplicador” de estas doctrinas y no un hombre de Trento, de ahí que su labor sea no tanto la de crear sino la de continuar: “Insistimos en que san Juan de Ribera, en la historia religiosa de la restauración católica, es una figura tardía. No pertenecía a la generación de los hombres que hicieron Trento [...] llegó al estadio pastoral en el momento justo para aplicar los decretos de Trento y organizar la vida religiosa según el espíritu tridentino en una tierra que conoció muchas almas santas, tenía vigorosos núcleos espirituales y había recibido en pocos años la acción pastoral del glorioso arzobispo agustino santo Tomás de Villanueva, y de prelados de verdadero valor como Francisco de Navarra, Martín de Ayala y Fernando de Loaces. Todo ello ayudó a preparar el camino para la esplendorosa plenitud de la obra de gobierno de san Juan de Ribera.” GARGANTA, J. M., de “Juan de Ribera y San Luis Beltrán” en *Teología espiritual*. 1961. p. 67.

<sup>1012</sup> Esta tesis es defendida por García Hernán en: “Tres amigos de Juan de Ribera, arzobispo de Valencia: Francisco de Borja, Carlos Borromeo y Fray Luis de Granada” en *Antológica Anua*. p. 493 o SEGUÍ CANTOS, J., “El Patriarca Ribera y las instituciones políticas valencianas” en *Estudis. Revista de Historia Moderna* 2005. pp. 128- 129. Otros como Reglá opinan que el relevo cultural, no se produce totalmente hasta después de la muerte del Patriarca Ribera y de una serie de figuras intelectuales, tanto de la sociedad civil como del clero, que habían despuntado a mediados del quinientos y que fueron relativamente longevos y mantuvieron activos prácticamente hasta el final de sus días. REGLÀ, J., *Aproximació a la Història del País Valencià*. Valencia: Editorial Elisú Climent. 1973.

Elhers, porque su política distó bastante de la empleada por otros preladados en diferentes partes de la geografía europea, ya que tuvo una serie de problemas internos, como el morisco, que le obligó a amoldarse, a variar las propuestas tridentinas a favor de una acción más efectiva.<sup>1013</sup> También Márquez Villanueva nos presenta la misma opinión que el investigador americano, creyendo que aplicar este término a su política, acarrearía ciertas imprecisiones y riesgos por crear paralelismos que nos apartarían de la visión de lo ocurrido,<sup>1014</sup> ya que, ciertamente, sus planteamientos nacieron de un continuismo, más o menos evidente, de las campañas evangelizadoras y las acciones iniciadas por sus predecesores.<sup>1015</sup>

A pesar de seguir una tendencia que venía de antaño y de su posición política y religiosa, su gobierno al frente de la Iglesia no estuvo exento de frecuentes

---

<sup>1013</sup> “*Ribera’s initial attempts to reform his old Christian congregation drew from Tridentine principles, but over time he adapted his methods in response to changing priorities among his parishioners. In this sense, the archbishop’s relationship with the laity did not follow the shift from communal practices to doctrinal religion traced by Bossy else where in Europe. Ribera used available opportunities to promote aspects of official religion such as the Eucharistic, but did so as part of an ongoing conversation with the laity, incorporating rather than stifling their own local devotions.*” ELHERS, B., *Between Christians and Moriscos: Juan de Ribera and Religion Reforma in Valencia. 1548- 1614.* 2006. p. XIII.

<sup>1014</sup> “Invocar allí a la Contrarreforma como clave sí acarrearía en cambio ciertos riesgos. Se suele asumir bajo dicho concepto la movilización de la cultura para un tipo de contienda ‘espiritual’ que en momentos decisivos no se retraía del recurso a la fuerza y de hecho terminó por petrificar a casi todos los corazones de Europa. En el caos de la expulsión lo anómalo no sería, pues, su violencia, sino su empleo como salida de un problema que se hurta a un planteamiento religioso de supremacía o triunfo del cristianismo sobre el Islam en la Península. A la hora de la verdad, el gran exilio era sólo un acto de fuerza contra una minoría inerte y técnicamente cristiana, que aún medido por criterios de época tenía ardua justificación en términos religiosos, como no puede mostrar más a las claras la actitud de los pontífices.” MÁRQUEZ VILLANUEVA, F., *El problema morisco (desde otras laderas).* 1998. pp. 273-274.

<sup>1015</sup> “Los años setenta corresponden al periodo de máxima actividad en la adopción del Concilio de Trento, tanto en espíritu como de facto administrativamente en cuestión de organización diocesana. Para la Iglesia de Valencia la tarea del Patriarca no respondía a una acción aislada o fuera de contexto sino que continuaba la renovación eclesial iniciada por Santo Tomás de Villanueva que había recogido una Iglesia abandonada y relajada en su vida y costumbres. [...] La reforma iniciada por Santo Tomás de Villanueva encontró en el temple del Patriarca Ribera un aspecto providencial para que la transición se produjera guardando el equilibrio de fuerzas, gracias al carisma conciliador que el prelado supo imponer en su trato con las distintas fuerzas vivas del Reino.” SEGUÍ CANTOS, J., *Poder político, Iglesia y cultura en Valencia (1545- 1611).* 1990. pp. 288-289. Sobre esta adaptación también nos habló Elhers: “*Ribera arrived in Valencia with a vision of reform based upon the prescriptive legislation of the Council of Trent, intended as a universally applicable program for the renewal of the Catholic Church. Over the course of his episcopate, Ribera succeeded –or failed- to implement this vision of reform according to his ability to integrate these ideas within the broad range of devotional practices that characterized the Valencian people. Ribera took an active role in promoting the cult of the Eucharist, the veneration of Agullona and Ferrer, and the expulsion of the moriscos, but these were not changes that he dictated from above; in all of these cases, he adapted his goals and views to the situation as he encountered it.*” ELHERS, B., *Between Christians and Moriscos: Juan de Ribera and Religion Reforma in Valencia. 1548- 1614.* 2006. p. 156.

disputas con la monarquía. El talante rigorista, si bien suavizado por la adaptación citada, que caracterizó al Patriarca chocaba enormemente con los planes de Felipe II y su sucesor, Felipe III. La visión de los moriscos por parte del prelado estaba basada en dos aspectos fundamentales: su condición de elemento desestabilizador social y, a su vez, sustento económico. El segundo de los aspectos es fundamental para comprender porqué su postura ante la expulsión fue variando a través de los años, oscilando de estar a favor de esta acción, como demostró queriendo acabar de raíz con el problema o incluso en su sermón tras llevarse a cabo dicha barbarie; o, por el contrario, el hecho de mandar memoriales al monarca recomendándole que expulsara sólo a los castellanos,<sup>1016</sup> ya que la economía valenciana sufriría mucho con esta decisión y que, con este toque de atención, los de su diócesis se reformarían.

Las disputas o divergencias en los planes de evangelización morisca han sido recogidas, principalmente, por Benitez Sánchez-Blanco.<sup>1017</sup> Este problema fue el “riñón del Reyno”, tal y como lo definió el Consejo de Estado del 22 de mayo de 1590, para referirse al incalculable valor estratégico que desempeñó este en las comunicaciones de la Monarquía, y a su relativa proximidad a la Corte.<sup>1018</sup> Desde su inicio, Felipe II no fue partidario de la expulsión, por ello, hasta sus últimos meses, intentó llevar a la práctica el proyecto de una gran campaña misional con la que conseguir el milagro de la conversión. Las directrices de la política hispánica aconsejaban atender a los frentes abiertos en el exterior y paciencia en política interior, entre otras cosas porque la monarquía no quería arriesgarse a perder el

---

<sup>1016</sup> El 23 de agosto de ese año 1609 le anticipó a Felipe III la ruina de su reino si expulsaba a esta minoría, y, más tarde, en septiembre, cuando sólo faltaban días para que comenzara a llevarse a efecto esta maniobra política, decidió enviar a don Felipe Boyl –señor de Manises- y al de Carlet –don Juan B. Blanes- para que hicieran comprender en Madrid la ruina que se avecinaba si se acababa aplicando tal medida; debían insistir en que los perjuicios no afectarían sólo a ellos, los nobles, sino también a los particulares y comunidades del Reino, como eran iglesias y monasterios, cuya vivienda consistía toda en los réditos de juros y censos impuestos sobre las universidades de dichos Moriscos. Para mayor información *vid*: LA PARRA LÓPEZ, S., *Los Borja y los moriscos. Repobladores y terratenientes en la Huerta de Gandia tras la expulsión de 1609*. Valencia: Edicions Alfons El Magnànim. 1992. pp. 23-39.

<sup>1017</sup> Lo hace principalmente en: BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R., *Heroicas decisiones. La Monarquía Católica y los moriscos valencianos*. 2001. Y en: “Felipe II y el arzobispo Juan de Ribera ante la evangelización de los moriscos valencianos” en *La monarquía de Felipe II a debate*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V. 2000.

<sup>1018</sup> *Vid*: GARCÍA GARCÍA, B. J., “La cuestión morisca y la restauración de la milicia (1595- 1614)” en *L'expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmica i en el món cristià. Congrès Internacional del 380é aniversari de l'Expulsió dels moriscos*. 1990. Barcelona: Generalitat de Catalunya. 1994. p. 346.

apoyo de la nobleza que se derivaría de la expulsión por la pérdida de su principal mano de obra y, por otro lado, porque una decisión de ese calibre precisaba disponer de unas fuerzas que en los años de Felipe II estuvieron ocupadas en tratar de pacificar los frentes en conflicto del imperio español en Europa.

Ribera, por su parte, instaba al monarca a detener todo proceso evangelizador, evidentemente, antes de que se diera cuenta de las citadas contraprestaciones económicas que esto supondría para su territorio. De hecho, en 1594 le envió una carta con proféticas amenazas como la de la nueva invasión de los moros, recordándole las dificultades de sofocar el levantamiento del Reino de Granada y cómo afectaría a su reino que los sucesos se repitieran. Aún así, el monarca le instó a continuar su labor, y el Patriarca centró su esperanza en el sistema parroquial, que lentamente fueron mejorando. El rey aceptó el plan parroquial del Arzobispo, pero hasta el final del reinado no parece que se implicara a fondo. El desencuentro entre ambos contribuyó a que no se actuara con suficiente energía ante una firme resistencia cultural, como era la morisca.

Como hemos dicho, el sistema en que más confió el Patriarca fue en el parroquial, en mejorar el sistema de rectorías que había sido creado por sus predecesores en el cargo. La mayor parte de ellas estaban destruidas o en muy mal estado, no hay más que recordar las palabras del doctor Frago al respecto para entender esta mala situación:

“Yo fuy los dias passados a Toledo con una carta del marqués de Cortes, con parecer y autoridad del arçobispo de Valencia, donde declaré a Vuestra Magestat haverme yo encargado a pedimiento del mismo prelado de una rectoría de moriscos, que con ser de doze pueblos ni ay en ella iglesia, ni altar, ni hermita, ni christiano viejo, ni christiandad, con ser ellos ya baptizados y obligados por el mismo caso a guardar nuestra Santa ley.”<sup>1019</sup>

---

<sup>1019</sup> “Memorial del Doctor Frago a Felip II en el que, a instància d’aquest, informa del comportament dels moriscos valencians en el seu aspecte religiós, al temps que proposa possibles colucions per a rectificar la situació.” en ARROYAS SERRANO, M., “El ‘viratge filipí’ en la política sobre els moriscos valencians, 1554- 1564” en *Afers. Fulls de recerca i pensament*. Números 5 y 6. Catarroja. 1987.

El Patriarca se encargó, con sus visitas pastorales, de reconocer cuáles debían de ser restauradas y dónde se debían de crear nuevas. En 1573 presentó un proyecto al monarca y al Papa Gregorio XIII sobre la financiación económica de las mismas, que fue aprobado por el segundo en 1576.<sup>1020</sup> Según documentos de su administración, el Santo Patriarca desde esta fecha hasta la de su muerte dio la suma de 133.499 libras, 3 sueldos y 6 dineros ya que el arzobispo aportaba anualmente 3.300 libras, además de las 2.050 libras que estaban cargadas sobre las rentas episcopales desde 1538; pero los otros partícipes en las rentas eclesiásticas se resistieron a pagar su contribución y el plan quedó sin aplicarse.<sup>1021</sup>

El mejor estudio al respecto es el realizado por Robres Lluch, que nos presenta un catálogo de las rectorías creadas en dicho momento, así como su financiación.<sup>1022</sup> En sus conclusiones, podemos comprender la profunda complejidad del programa arzobispal. Reformó las costumbres de los rectores, proveyó nuevos sacerdotes para ocupar las vacantes en estas Iglesias.<sup>1023</sup> Realmente, no fue fácil su

---

<sup>1020</sup> Robres Lluch recoge la correspondencia con el papado. La petición de ayudas económica se mantuvo durante bastante tiempo, como demuestra que en 1599 aún enviara misivas a tal efecto. Un ejemplo de ello es la respuesta del Nuncio Caetano del 25 de octubre de dicho año sobre este tema: “*Intorno alli Brevi dispacciati già per l'erettione delle nuove Retoria negli luoghi delle nove convertite (sic) nell'Archivescovado di Valenza l'opra e intensa qua' nel medesimo buon senso che V. S. avvisa, et subito tornato a Roma ordinerò che si trovino le scritture vecchie che si diedero a vedere, come le significa d'ordine di N. Sre. Alle Congregatione del Sant'Officio et a quelle si uniranno queste mandate ultimamente et si levarà presto in ogni modo la resolutione necessaria col levare inhabitione rotale, se così sarà stimato ragionevole, como credo che sarà sento l'opra pia, et dovendo ottener il fine che molto tempo e che si desidera.*” Cfr. ROBRES LLUCH, R., *San Juan de Ribera. Patriarca de Antioquia, arzobispo y virrey de Valencia. 1532- 1611. Un obispo según el ideal de Trento.* 1960. p. 397.

<sup>1021</sup> BENLLOCH POVEDA, A., “Tres idiomas para una reforma y un cuarto para la conversión. Evangelización de los moriscos valencianos en el siglo XVI” en *Anales valentinos. Revista de filosofía y teología.* 1996. p. 359.

<sup>1022</sup> ROBRES LLUCH, R. “Catálogo y nuevas notas sobre las rectorías que fueron de moriscos en el arzobispado de Valencia y su repoblación (1527- 1663)” en *Antológica Anua.* Número 10. Roma. 1962. También destaca el análisis económico de las mismas presentado en: CÍSCAR PALLARÉS, E., “Notas sobre la predicación e instrucción religiosa de los moriscos en Valencia a principios del siglo XVII” en *Estudis.* Valencia: Universidad de Valencia. Número 15. 1991.

<sup>1023</sup> Un claro ejemplo de ello podemos encontrarlo en la “Relación sobre el estado de la archidiócesis de Valencia enviada por el arzobispo Juan de Ribera” (ASV. S: Congr. Concilii, relationes ad limina. Valentin. 848. a.1602.), donde explica dicha obligación de residir en su parroquia y proveer a aquellas que no tengan con sacerdotes de calidad: “*Cura parochialium ecclesiarum provisiones eis praeficiuntur praesbiteri examinati, electi et approbati iuxta formam a sacro concilio Tridentino traditam, quod ut diligenter servaretur a synodo diocesana septem constituti sui examinatores. Nisi quod postquam praefatas parochiales per concursum obtinuerunt illas brevi tempore in favorem aliorum nec doctrina nec exemplo ac dexteritate pollentium apud Romanam Curiam resignare solent onerantes eas non immodicis pensionibus et proventus ex resignatione facientes. Unde rectores ingressi nec parochianis indigentibus subvenire nec comministris ad munera obeunda solitis et debitis sustentationem congruam praestae quaerunt in grave animaru dominici gregis damnum et*

tarea, la predicación era entendida como una batalla ante la tozudez morisca frente a la conversión. Hasta el propio Escolano, en sus *Décadas*, dedicó unas palabras de aliento a los que ocuparon estos cargos:

“Digo pues, que el medio que me parece mas importante, es que los Predicadores y Rectores, y los demas ministros, tengamos esta obra por muy difícil (como lo es en realidad de verdad) pero no por imposible. Lo primero seruirá, para que la emprendamos con mayor esfuerzo y denuedo: y lo segundo, para que no desconfiemos ni retrocedamos, quando con la experiencia tocaremos con la mano las dificultades: y me parece que el que entrare en esta obra, pareciendole facil, o no muy dificultosa, pecará de inexperto: pues se le haze dulce y facil la batalla.”<sup>1024</sup>

Todo ello lo reforzó también con el ministerio de la predicación. Ésta, en sus inicios siguió el modelo talaveriano, es decir, la suavidad en las formas. Así lo contemplaba uno de los primeros biógrafos del arzobispo, como fue Escrivà,<sup>1025</sup> e incluso los dramaturgos como Gaspar Aguilar, en su *Comedia Famosa de El Gran Patriarca Don Juan de Ribera...* recogió ese interés por las buenas formas ante los moriscos:

“D. Juan: ¿Cómo estos hombres no vienen?

Alguacil: Aquí, señor, los dejé.

Don Juan: como ellos no tienen fe, no guardan lo que no tienen.

Alguacil: Yo haré que vengan, señor, a bofetones y a palos.

Don Juan: Advertid que aunque son malos se han de tratar con amor; que cuando a llamar empieza Dios al que es predestinado, le tira del más

---

*pastoralis officii detrimentum. Praeter hos autem alii tres sunt, qui insistunt examini ordinario eorum omnium, qui praedicationis confessionis missarum celebratris munera sunt acturi et qui simplicium beneficiorum colletiones sunt obtenturi. Atque cum ordines generales celebrantur simul omnes hi examinatores ordinandorum observationi et examini concurrunt. Licet autem generales ordines bis ad minus singulis annis, in omni examine rigide periculum fit his qui examen sunt subituri, ut qualitates quas concilium Tridentinum requirit habeant et officiorum, quae cupiunt assequi rationibus possint satisfacere qua ex re singularis utilitas manat ac diffunditur in totam diocesim ad doctrina tutiusque populi disciplinam.”* Cfr. CÁRCEL ORTÍ, M. M., *Relaciones sobre el estado de las diócesis valencianas*. 3. v. Valencia: Generalitat Valenciana. 1989. pp. 710-711.

<sup>1024</sup> ESCOLANO, G., *Décadas de la Insigne y Coronada Ciudad y Reino de Valencia*. 1610. p. 1786.

<sup>1025</sup> “Se advierte, que en todas las platicas publicas, o secretas y en quanto se hablare, o tratare en estas materias, conviene no entrar exacerbando los animos de los Moriscos [...] Los medios suaves han de ser los primeros, y si aquellos no hizieron fruto, se ha de proceder a los fuertes, y rigurosos, mostrando a los oyentes, assi en las palabras, como en las obras, que la suavidad, y benignidad es pretendida por nosotros, y la aspereza procurada por su voluntad.” ESCRIVÀ, F., *Vida del Venerable Siervo de Dios Don Joan de Ribera ... escrita por el Padre Francisco Escrivà... de la Compañía de Jesús*. In Roma: Nella Stamperia di Antonio Rossi. 1696. Edición bilingüe español- italiano. La primera impresión data de 1612. [Fondo digital de la Biblioteca Foral de Vizcaya] p. 550.

delgado cabello de su cabeza, que en lo que es libre albedrío siempre va su mano blanda.”<sup>1026</sup>

A pesar de ello, la actitud del clero fue distinta, bastante más hostil de lo que indicaba el Patriarca, buscando más bien la aniquilación.<sup>1027</sup> En la misma comedia citada podemos encontrar un ejemplo de ello en las palabras del sacerdote de la Iglesia, el Padre Domingo Anadón, reprendiendo a los moriscos por no saber decirle las oraciones al Arzobispo:

“Furias, demonios, serpientes, bárbaros, locos, soberbios, pobres, infieles, malditos, fieros, perjuros, blasfemos, malnacidos, viles, bajos, precitos, impíos, protervos; y al fin, por decillo todo, hombres de razón ajenos: pues habéis perdido en todo a monseñor el respeto, pues no admitís las razones de tantos hombres de ingenio; pues viendo más que unos linceos estáis con los ojos ciegos; pues confesáis que sois moros con ese hablador silencio; en prueba en honra, en abono del Sacrosanto Evangelio, de cuya excelsa doctrina hacéis tan gran menoscabo, yo, con ser el más humilde, el más pobre, el más pequeño de cuantos sirven a Dios, en su casa, que es su templo, haré que en vuestra presencia resucite luego un muerto, aunque haya más de cien años que esté su alma en el infierno. Por eso, pídamelo alguno padre, agüelo o bisagüelo, que yo, en nombre del Señor, haré que venga aquí luego.”<sup>1028</sup>

Por ello, en sus visitas pastorales siempre revisaba cómo se realizaba la predicación en sus parroquias,<sup>1029</sup> encontrándose, de nuevo, con un clero poco

<sup>1026</sup> AGUILAR, G., “Comedia Famosa de El Gran Patriarca Don Juan de Ribera, Arzobispo que fue insigne de Valencia” en *Poetas dramáticos valencianos*. Tomo II. Madrid: Real Academia Española. 1929. p. 276

<sup>1027</sup> Como señala García Arenal, la idea erasmista de la bondad natural del hombre fue sustituida por la de la perversidad innata de la especie humana, cara a la Contrarreforma. “Y la sociedad hispana varió desde los intentos de una asimilación más o menos absoluta, al intento de aniquilación de toda diferencia. Tanto moriscos como indios fueron objeto de estas actitudes sucesivas: la primera, de ingenua y entusiasta benevolencia, seguida por la decepción y desdén que trajo actitudes paternalistas que fueron desarrollándose hasta llegar a la rigidez autoritaria y la represión implacable.” GARCÍA ARENAL, M., “Moriscos e indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización” en *Crónica Nova*. 1992. p. 175.

<sup>1028</sup> *Ibidem*. p. 277.

<sup>1029</sup> Un ejemplo podemos encontrarlo en la Relación *ad limina* de 1597, texto que se repitió en la de 1602: “*De more habet dominus archiepiscopus singulis annis agredi ad iocesim visitandam et trimestre, vel quadrimestre tempus in hac visitatione consumere in exquirendo singularum ecclesiarum et populorum necessitates, in exponiendo Verbum Dei, in deliniendo bautizados sacro confirmans chrismate per se ipsum, quam operam cum diligenter ipse per se naves etiam quatuor visitatores ab ipso designati Studio visitando insistunt unde fit, ut spatio unius bienio tota dioecesis maiori ex parte visitata remaneat, quam dioecesi quingenta et decem oppida sunt et centum ecclesiae parrochiales, centum vero et nonaginta recener ad fidem conversorum ut infra dicitur. Quo visitandi*

preparado para dicha labor. Para ello decidió crear el Colegio Seminario del Corpus Christi, donde formar a los encargados de difundir y defender la doctrina cristiana en todo el territorio.<sup>1030</sup> Ya señalamos como en una de las paredes de la iglesia mandó pintar el tema de San Vicente predicando como ejemplo a seguir para los estudiantes de su fundación. De hecho, la propia creación podría responder no sólo a una mitificación de la Eucaristía contra las críticas protestantes hacia la transubstanciación del Cuerpo de Cristo en la Eucaristía, como tradicionalmente se ha pensado, sino que nace también como respuesta a la terquedad morisca ante la enseñanza de los dogmas cristianos. Citando textualmente a Boronat, “no necesita de nuestros menguados elogios aquella célebre institución valenciana, única en el mundo por la severidad y magnificencia de culto católico [se refiere al citado Colegio], pero téngase presente la significación que entraña el pensamiento de levantar un templo en una época y en un país en que tanto había decaído en las gentes el fervor en el culto tributado al Sacramento eucarístico, base principal de la religión que había inspirado las hazañas legendarias de los antepasados durante la lucha secular de la reconquista. Las profanaciones y sacrilegios, las blasfemias horribles y la apostasía de los moriscos unidas a la tibieza de no pocos cristianos viejos, tuvieron la merecida protesta en el corazón de aquel integérrimo prelado que seguía las huellas de su antecesor Tomás de Villanueva.”<sup>1031</sup> A todo ello habría que

---

*munere maximus accrescit fructuque aedificationi populorum ac potissimum instructioni nuper ad fidem conversorum, qui ab anno 1525 usque adhuc in fide catholica erudiunt, quorum animis paulatim ritus, caerimoniae et mores christianorum inseruntur, ad quae retinenda ipsi visitatores, monitis mandatis ac exequutione a dicti brachii secularis, auxilio ac sancti Inquisitionis Officii eos compellunt. Haec autem instructio sumpsisset maius incrementum et vires si saepe non fuisset impedita ac retardata astu noviter consersorum. Hi enim salutaribus mandatis extorquunt rescripta absque clausula illa, sine preiudicio legitimae exequutionis, quibus subterfugientes visitorum iudicium visitationis causas ad iudices sinodales et episcopos suffraganeos transmittendas curant.”* Cfr. CÁRCEL ORTÍ, M. M., *Relaciones sobre el estado de las diócesis valencianas*. 1989. pp. 702-703.

<sup>1030</sup> Antes de hacerlo trató de revitalizar el colegio creado para niños moriscos por Santo Tomás (dividiendo a los niños en uno y a las niñas en el monasterio de monjas de Santa Úrsula, también conocido de las Vírgenes.) Si bien, poco a poco comprobó que no servía de nada esta medida, pues vio que los niños que de allí salieron eran aún peores que los otros por ser más rebeldes y confundir conceptos teológicos con la educación que recibían en casa.

<sup>1031</sup> BORONAT BARRACHINA, P., *Los moriscos españoles y su expulsión*. 1991. pp. 69- 60. Habría que añadir que no fue ésta la única iniciativa tomada en este momento, según narra Escolano en sus *Décadas* se les obligaba a los moros a quitarse los bonetes cada vez que pasase por la calle el Santísimo Sacramento: “Que siempre que pasasse por las calles el santissimo Sacramento, o se tocasse la oracion al alçar, se quitasen los Moros los bonetes, y hincassen de rodillas, a pena de veynte sueltos para los cofres de su Majestad.” ESCOLANO, G., *Décadas de la Insigne y Coronada Ciudad y Reino de Valencia*. 1610. p. 1668.

añadir las palabras de Elhers, que se basa en que se construyera en la antigua judería para afirmar que está íntimamente relacionada con su función catequizadora.<sup>1032</sup>

Así pues, podemos entender esta fundación en un doble sentido: como centro formador del clero encargado de la predicación y como monumento significativo en la reafirmación de un dogma, el de la Eucaristía, criticado por dos de las facciones rebeldes del momento: protestantes y moriscos.<sup>1033</sup>

De todas maneras, no debemos entender este centro espiritual como una escuela de cultura y lengua árabe como sucediera en las fundaciones medievales. El Patriarca siempre fue reacio al estudio de dicha lengua. Mientras que Felipe II comprendió que era necesario actuar y ordenó un espasmódico esfuerzo para corregir abusos e instruir a los moriscos, y dispuso que los visitantes enviados a inspeccionar las rectorías llevaran consigo dinero para distribuir limosnas con generosidad y predicadores que supieran árabe, tal y como ya llevara a cabo el arzobispo Martín de Ayala, cuyo ejemplo máximo sería la edición de su catecismo con anotaciones interlineares en dicha lengua; el Patriarca fue totalmente opuesto a dicha resolución, él mismo decía que “buscar predicadores que sepan arábigo sería imposible y cuando los uviese no convendría enseñarles en aquella lengua, por falta

---

<sup>1032</sup> “*In choosing a site for the seminary, Ribera decided upon an area in San Andrés, a large parish in the south-eastern part of the city populated primarily by merchants, booksellers, and functionaries. His choice of his location was no accident. The parish bordered upon the former Jewish quarter, and after the expulsion of 1492 many conversos had settled in this area; Ribera may well have intended that the seminary contribute to the Christianization of the parish.*” ELHERS, B., *Between Christians and Moriscos: Juan de Ribera and Religion Reforma in Valencia. 1548- 1614.* 2006. p. 63. Creemos que el investigador americano exagera un poco en este aspecto. La situación correspondía más bien a la proximidad del Estudi General, justo enfrente, que permitía a los estudiantes acudir a clase, una vez finalizados sus años en el Seminario, cruzando sólo una calle sin peligro de distracción. Aún así, esta posible relación con el pasado judío de la zona debe de ser anotada.

<sup>1033</sup> De hecho, el citado Elhers, basándose en los inventarios de la biblioteca del Patriarca, que anotamos en el capítulo de las fuentes en esta tesis, señala cómo tenía cantidad de libros dedicados a la conversión que, probablemente, podrían ser utilizados en la enseñanza y evangelización: “*The contents of the archbishop’s library and the character of his numerous sermons, however, corroborate the thesis that he set out on his initial preaching tour of morisco Valencia with a great deal of evangelical optimism. Ribera ultimately accumulated some two thousand books, shelved in the neighbouring towns of Alboraya and Burjasot. In addition to the classic work on preaching, Augustine’s De Doctrina Christiana, Ribera also possessed chronicles of the spread of Christianity and the collected sermons of many preachers in history. His modestly sprawling pasture, featured the Venerable Bede’s account of pagan conversion in late antiquity. In his small study in Alboraya [...] he could contemplate Antoni Beuter’s chronicle of the triumph of Christianity in ancient medieval Valencia. Ribera’s collection also included numerous works by and about the most famous preacher in Valencia’s past, the patron saint Vicent Ferrer.*” *Ibidem.* p. 87.

de términos para manifestar los principales misterios de nuestra fe y los que se buscan equivalentes por circunloquios no sólo no explican la fuerza, pero las más de las veces dicen errores en nuestra religión, lo que fue causa de que yo desistiera de aprender arábigo.”<sup>1034</sup> Se negó, a pesar de las peticiones por parte de los síndicos de las aljamas valencianas,<sup>1035</sup> a la creación de una cátedra de arábigo en la Universidad y a enseñar este idioma en su Colegio, siendo éste, tal vez, uno de los mayores problemas que influyeron en el éxito de las campañas.<sup>1036</sup>

El propio Patriarca tomó parte activa en el magisterio saliendo a predicar él mismo, mostrando al resto de los rectores cómo debían hacerlo, consiguiendo a su paso diversas conversiones, tal y como expresó el propio apologista de la expulsión, el padre Damián Fonseca.<sup>1037</sup> De hecho, la mayoría de los investigadores sobre su

---

<sup>1034</sup> Cfr. GARCÍA CÁRCEL, R., *Herejía y sociedad en el siglo XVI: La Inquisición en Valencia. 1530-1609*. 1980. p. 241.

<sup>1035</sup> Benlloch Poveda ha estudiado los problemas filológicos de la conversión. Para él, La preparación de predicadores que conocieran el idioma era una necesidad pastoral, que constantemente se recordó y se intentó hacer posible. Nos pone de ejemplo, una carta de 1595 dirigida al Rey, donde los Síndicos de las aljamas de moriscos del Reino de Valencia decían: “quanto más en las Baronias y Valles del dicho Reyno adonde no solo no dicen Missa pero aun muchas gentes, hombres y mugeres, no entienden la lengua valenciana ni castellana por el poco comercio y trato que tienen fuera de sus Baronias y en ellas no aver sino solo un Rector el día de fiesta.” Ejemplo claro de cómo el Patriarca estuvo equivocado en su política lingüística. *Vid:* BENLLOCH POVEDA, A., “Tres idiomas para una reforma y un cuarto para la conversión. Evangelización de los moriscos valencianos en el siglo XVI” en *Anales valentinos. Revista de filosofía y teología*. 1996. p. 353.

<sup>1036</sup> Lejarza muestra como factor principal para el fracaso misional cristianos este desconocimiento de las tradiciones musulmanas: “Y mientras una legión de apologistas surgía para rebatir estos falsos conceptos religiosos y defender al cristianismo de los ataques de sus adversarios, fueron contadísimos los que dedicaron sus esfuerzos al estudio y refutación de los crasísimos errores contenidos en el Corán de Mahoma, código fundamental del Islamismo. Y aun algunos de estos lo hicieron con tan escasa fortuna y tan poco acierto que sus trabajos más que refutaciones serias y razonadas, vienen a ser curiosas antologías plagadas de hechos ficticios y falsas imputaciones con los que pretendieron derrumbar como castillo de movediza arena de un inocente soplo, la inmensa y gigantesca mole levantada por el profeta de la Meca; desconociendo, sin duda, que con ese método, en vez de llegar la verdadera luz a las obscuras y averiadas inteligencias de los hijos del Islam, lo que hacían era provocar su risa, su hilaridad y su desprecio hacia tales enormidades y que continuasen más obstinados en sus errores.” LEJARZA, F. de, “La conversión de los musulmanes en la Apologética misional” en *Illuminare*. Número 51. Vitoria: Unión Misional del Clero de España. 1932. p. XC.

<sup>1037</sup> “Emprendió este negocio con grandísimas veras el Patriarca, pues sobre aver imbiado por todo el Arçobispado predicadores de muchas letras y virtud, dandoles assi a ellos como a los Retores ciertas instrucciones, para que con mas facilidad enseñasen los nuevos convertidos, salió el mismo en persona, durante el Edicto de gracia, acompañado de algunos insignes varones, de los quales uno fue el bendito Padre Fr. Domingo de Anadon [...] Escogio el Patriarca los lugares que le parecieron mas a proposito para este santo misterio, en los quales son ruegos y alagos hizo quanto pudo por atraerlos a la Fe. Y aunque al principio parece se yva haziendo algun provecho, pues algunos se temian del tribunal de la santa Inquisición, se reconciliaron con ella y pidieron perdón de sus errores, pero luego se hecho de ver que no era la conversión verdadera, pues no pretendian mas que asegurarse para que acabado el Edicto de gracia, no echasen mano dellos por las heregias” FONSECA, D., *Iusta expulsión*

figura resaltan sus dotes en tal magisterio.<sup>1038</sup> Además, es importante, para nosotros, conocer cómo realizaba estas prédicas y qué función pudo tener el arte en las mismas. Ya indicamos en capítulos anteriores, basándonos en Brosel Gavilà,<sup>1039</sup> como el Patriarca, en numerosas ocasiones, antes de predicar mostraba la figura del crucificado o los *Ecce Homo*, que él mismo fue regalando a distintas parroquias y tomaron el nombre de Cristo de la Fe.

Como indicamos al inicio de este epígrafe, durante el arzobispado de Ribera se llevaron a cabo distintas campañas, especialmente en los años 1587, 1599 y 1605. La primera de ellas fue la más agresiva de todas, olvidando la ternura citada anteriormente, fue una campaña a la desesperada, como tratando de demostrar al monarca que no había nada que hacer, que era un pueblo inasimilable y que lo mejor era la expulsión. Los predicadores emplearon métodos más rudos, que, comprensiblemente, no tuvieron el efecto deseado. Ese no era el camino a seguir.

---

*de los moriscos de España: con la instrucción, apostasía y Trayción de ellos. Y respuestas a las dudas que se ofrecieron acerca desta materia.* En Roma: por Iacomo Mascardo. 1612

<sup>1038</sup> Por citar algunos ejemplos: “Dentro de la gama de cualidades que adornaban al Patriarca en el mismo grado de distinción, pero no de excelencia, se hallaban también sus dotes de predicador. [...]El Patriarca sabe escalar y entretener sus toques de piedad, así como de patetismos y de censura con cuidadoso tacto. Su alocución no pierde en ningún momento de vista otra clase de *captatio benevolentiae*, que es esta vez la de una pueblo entristecido y escéptico, que a toda costa ha de salir de la seo ‘consolado’ por su palabra.” MÁRQUEZ VILLANUEVA, F., *El problema morisco (desde otras laderas)*. 1998. pp. 258-269. Uno de sus biógrafos, Escrivà, también escribió: Veamos ahora si tuvo esta ciencia nuestros Obispo. Fue docto, como era menester que fuese para ser docto? Y siendo docto, fue docto, como lo ha de ser el Obispo? Lo uno, y lo otro podran dezir, y testificar sus sermones tan doctos, tan continuos, tan frequentes, predicados con tanta, y tan buena doctrina, y espíritu, hasta que le bastaron las fuerças para poder predicar. [...] Predicava pues divinamente la palabra divina, la escritura divinamente inspirada, como dize el Apóstol, que es util, y buena para enseñar, y arguyt, e instruyr al hombre en la justicia: y predicava con la boca, y con la obra; y esse es tambien lindo modo de predicar, y gobernar, no haziendo del Señor, y mandando y gobernando desde la silla, sino poniendose delante como pastor, y siendo ejemplo de sus ovejas y desseando su salvación de entraás y de coraçon: haziendo el primero lo que quiere que hagan sus subditos.” ESCRIVÀ, F., *Vida del Venerable Siervo de Dios Don Joan de Ribera ... escrita por el Padre Francisco Escrivà... de la Compañía de Jesús*. In Roma: Nella Stamperia di Antonio Rossi. 1696. Edición bilingüe español- italiano. La primera impresión data de 1612. [Fondo digital de la Biblioteca Foral de Vizcaya] pp. 164-174. Por último, Robres Lluch en su minucioso e interesante estudio sobre los predicadores que ayudaron al Patriarca en su evangelización, recoge diversos fragmentos de las prédicas realizadas por el propio arzobispo. Vid: ROBRES LLUCH, R., “Predicadores de Moriscos en el pontificado de San Juan de Ribera (1560- 1609)” en *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550- 1600)*. *Actas del II simposio de Teología Histórica*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1983. (pp. 301- 309)

<sup>1039</sup> BROSEL GAVILA, J. J., “La Puríssima Sang de Nostre Senyor Jesucrist: apuntes históricos sobre la devoción en la Diócesis de Valencia.” *Anales Valentinos*. 2000. p. 181 y ss.

Todo lo contrario sucedió en 1599, cuando Felipe II volvió a insistir, no dándose por vencido y en una misiva enviada el 23 de mayo de ese mismo año, terminada su visita al reino de Valencia, le dio instrucciones de emprender nuevas acciones para la evangelización: debería nombrar los rectores o párrocos que faltasen en sus parroquias, buscar predicadores, imprimir el catecismo que había compuesto, ordenar a los barones que en sus lugares nombrasen y pagasen maestros. Además, disponía que, con cargo a la pensión sobre las rentas del arzobispado, de la que el rey podía disponer, se aplicasen sesenta mil libras “al colegio de los nuevos convertidos que en esa mi ciudad de Valencia fundó el emperador, mi abuelo.”<sup>1040</sup> Para ello, integró, de nuevo, el problema morisco dentro de los puntos a tener en cuenta en la formación de la devoción popular y control de la diócesis, dejando atrás la política absolutista anterior.<sup>1041</sup>

Esta campaña coincidió con la subida a la mitra de la diócesis de Segorbe de Feliciano de Figueroa (01-02-1599/25-07-1609).<sup>1042</sup> Habiendo sido secretario en diversas juntas de moriscos celebradas antes de acceder a la mitra y uno de los eclesiásticos que entendieron la necesidad de adaptar los catecismos a las circunstancias del momento, llevó a cabo una política hacia este colectivo mucho más agresiva que la del Patriarca Ribera, que pasó de ser su amigo, a su rival. Él mismo, al ordenar la primera campaña se encargó de distribuir los sacerdotes

<sup>1040</sup> Cfr. DOMÍNGUEZ ORTÍZ, A. y VINCENT, B., *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*. 1978. p. 165.

<sup>1041</sup> Seguí resume esta política en 3 aspectos: “1) Confección de carteles propagando sus devociones preferenciales: información sobre actos de culto, obras pías, veneración al Santísimo Sacramento, etc: 2) Fundación en sus visitas pastorales de numerosas casas abadía donde el cura de la comunidad fijaba su residencia y quedaba más a disposición del pueblo, especialmente importante e este dato para las rectorías de nuevos convertidos.3) La preferencia dada al ministerio de la predicación, especialmente hacia los moriscos a los que con frecuencia les hablaba en lengua árabe.” SEGUÍ CANTOS, J., *Poder político, Iglesia y cultura en Valencia (1545- 1611)*. 1990. p. 496.

<sup>1042</sup> Este Obispo nació en Bornos (Cádiz) en 1541. En 1562, recién consagrado obispo de Badajoz, el Patriarca Ribera, lo eligió como su familiar, llevándolo consigo también a la metropolitana de Valencia en 1568, nombrándole su secretario. Más tarde desempeñó el cargo de visitador de la archidiócesis. Fue uno de los miembros de la comisión para la reforma del catecismo de los moriscos, y posteriormente fue nombrado dignidad de chantre de la metropolitana. Ocupó la vacante sede segobricense en 1599. Falleció en Chelva, en 1609, cuando iniciaba la segunda visita pastoral. Para mayor información vid: LLORENS RAGA, P. L., *Episcopologio de la diócesis de Segorbe-Castellón*. Madrid. 1973. CÁRCEL ORTÍ, M. M., “La Diócesis de Segorbe a finales del siglo XVI y principios del XVII” en *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*. Tomo LII. Castellón de la Plana: Sociedad Castellonense de Cultura. 1976. SABORIT BADENES, P., “El obispo Figueroa y la evangelización de los moriscos” en *Anales Valentinus. Revista de filosofía y teología*. Número 44. Valencia: Facultad de Teología de Valencia. 1996.

residentes en veinte lugares, a su costa mientras no llegara la nueva dotación confirmada por la Santa Sede, y se encargó en persona de enseñar el Evangelio.

Poco a poco fue desvinculándose de las órdenes del Patriarca, siendo más agresivo en sus decisiones, lo que provocó, como hemos dicho, que tuviera que sortear más de treinta pleitos con su cabildo; la crítica venida desde la misma Roma, o las amenazas de excomunión a varios de sus oficiales y a sí mismo. Figueroa, acusó a Ribera de tibieza en la dotación de las parroquias; de no reunir a los prelados en la Junta de Moriscos, a fin de analizar el proceso de predicación, así como de ser contrario a la acción pastoral, además de ponerse de parte del cabildo en la distribución de las cantidades para la financiación de las parroquias.<sup>1043</sup>

Es decir, Figueroa trató de ser más ortodoxo que el resto de sus coetáneos. El propio Escolano recogió el gran número de cartas enviadas al papado para llevar a buen puerto sus reformas diocesanas.<sup>1044</sup> Fue capaz de ocuparse tanto de cristianos nuevos como de viejos, fomentando diversas devociones plenamente “contrarreformistas” como son la del Nombre de Jesús, el Rosario, el Santísimo Sacramento o la Inmaculada Concepción.<sup>1045</sup> Las cuales debieron influir, a buen seguro, en la iconografía de las obras tanto privadas como populares realizadas en dicha época, ya que este obispo en sus *Constituciones que los nuevamente convertidos del obispado de Segorbe han de guardar* (1599) obligó que todos “tengan una cruz e imágenes de santos, en sus aposentos, todo el año, con mucha

---

<sup>1043</sup> Vid: CÍSCAR PALLARÉS, E., “Notas sobre la predicación e instrucción religiosa de los moriscos en Valencia a principios del siglo XVII” en *Estudis*. 1991. p. 230 y ss. Interesante es también la crítica que realiza a la oposición de los nobles, junto con los prelados, a la evangelización morisca: “los señores y prelados son algún estorbo e impedimento para la reducción y conversión destas gentes, los unos por unos tributos y cofras, los otros por sus diezmo y por las costas que se les siguen de la edificación de las Iglesias de que abajo diré y de dinero sustentados que a los sectores se a de dar porque los unos y los otros temen que conosciado el Santo Officio contra todos ellos se despoblaran los pueblos’ preconizando en definitiva la acción inquisitorial sobre los líderes de cada pueblo.” Cfr. GARCÍA CÁRCCEL, R., *Herejía y sociedad en el siglo XVI: La Inquisición en Valencia. 1530-1609*. 1980. p. 76.

<sup>1044</sup> ESCOLANO, G., *Décadas de la Insigne y Coronada Ciudad y Reino de Valencia*. 1610. p. 1823 y ss.

<sup>1045</sup> Para un estudio de estas devociones vid: SABORIT BADENES, P., “Las visitas pastorales; mentalidades y costumbres” en *Memoria Ecclesiae*. Número 15. Asociación de Archiveros de España. 1999. p. 356.

decencia y veneración.”<sup>1046</sup> Esta medida, que ya fuera tomada por Hernando de Talavera en Granada, es fundamental para entender la importancia del arte y qué rol jugó en la conversión. De hecho, como dijimos, poseer arte era síntoma de desislamización –al menos externamente- porque suponía una renuncia a los ideales islámicos. El propio obispo se encargó de velar por una correcta veneración de las imágenes en sus casas mediante las visitas, información que podemos conocer gracias a sus memoriales.<sup>1047</sup>

Con ello vemos como fue mucho más estricto que el Patriarca, buscó una acción más directa y la existencia de los citados memoriales, además de las *Constituciones* con aspectos artísticos incluidos, son un claro ejemplo de una pastoral casi obsesiva, que le proporcionó todas las enemistades citadas y ante la que tuvo que actuar el propio Arzobispo. Nos sirve para demostrar como esta falta de criterio único y disputas internas pudieron ser un condicionante del fracaso de las campañas y también nos ha ilustrado una continuidad ideológica de las ideas talaveranas sobre la posesión de obras de arte como muestra de una conversión sincera y verdadera, el

---

<sup>1046</sup> SABORIT BADENES, P., “El obispo Figueroa y la evangelización de los moriscos” en *Anales Valentinus. Revista de filosofía y teología*. 1996. p. 435.

<sup>1047</sup> Uno de los más interesantes es el del 1603, donde nos va explicando cuántas casas de moriscos había en cada zona y cómo se llevaba a cabo el proceso de instrucción: “*Constat isthaec diocesis oppidis triginta uno christianorum veterum et viginti noviter a mahumetana secta conversorum illa per proprios parochos in suis parochiis legitime constitutos et residentes regentur, plebes vero satis docibiles et religiosis moribus instructae sunt quas saepe visitare et monere, ut in eis ecclesiastica disciplina vigeat non desisto [...] Oppida vero noviter ad fidem conversorum labori mihi sunt non taedio quamvis in medio catholicae nationis prava generatio in suis erroribus pertinaciter perseverat dolose profitentes se christianos esse ita ut omnes pene praelati huius regni Valentini, ubi centum viginti millia eorum habitant docendo et praedicando proficere desperarint, cum id hactenus vere ut oportebat minime praestiterint nescio qua indignatione in proprias oves adacti, res certe digna, Beatissime Pater, quae oculis summi ac universalis pastoris prospiciatur. Ego postique hoc ovile ascendi, zelo catholici regis nostri adiutus, per me metipsum meosque operarios arquendo, increpando et obsecrando in omni doctrina horum neophitorum mentes incessanter adortus sum, qui si non obediunt saltem audiunt. Ecclesiae parochiales ellis erectae et aedificatae sunt et parochi residentes constituti quorum opera in dies augetur persuasio in hac diocesi, praecipue in suburbio huius civitatis ubi trecentae circiter domus horum heophitorum eistunt principalem parochialem erexi, in cuius ecclesiam sapissime ultra dominicos et festivos dies ad missam audiendam et sacramenta suscipienda omnes conveniunt et tam adulti quam parvuli pro capacitate a proprio paracho erudiantur, et eorum puellae quae sunt sane elegantes dociles et studio religionis ferventes plures quam centum in quinque domibus per idoneas magistras in doctrina christiana et opere textorio et politica disciplina exercentur c mirum est quantum Deo favente profecerint obsequentes. Quo melius alcorani dogmata praescribuntur et refutari possint (quod conducibile existimavi) arabicam linguam addiscere nitor, quosque aqua baptismatis tinxerunt salutari doctrina vigilanter erudio.” Cfr. CÀRCEL ORTÍ, M. M., “La Diócesis de Segorbe a finales del siglo XVI y principios del XVII” en *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*. Tomo LII. Castellón de la Plana: Sociedad Castellonense de Cultura. 1976. pp. 102-103.*

arte se convirtió como reflejo de una ideología, síntoma de ser cristiano y venerar sus dogmas.

Volviendo a las campañas del Patriarca Ribera, tras este pequeño inciso de la diócesis segorbina, la última de ellas, celebrada en 1605, supuso una marcha atrás, partir de cero, ya con el fantasma de la expulsión bastante presente. En este momento se puso fin a los pleitos entablados sobre la financiación de la dotación de las parroquias de moriscos y se avanzó decididamente en la culminación de la red parroquial y en el nombramiento de rectores. Como Benítez Sánchez-Blanco explica, “consistía en eliminar toda coacción para que los moriscos practicasen el Cristianismo: ‘Que el que quisiere oír misa, la oiga, y el que quisiese confesar, se confiese, y el que quisiere bautizar a su hijo, lo baptize’. No era, explica, concederles la libertad de conciencia, ya que serían castigados si realizaban públicamente ceremonias islámicas. Los dejaba en una especie de vacío religioso – difícilmente comprensible en el siglo XVII- confiando en que así sería más fácil su conversión mediante la instrucción y persuasión de prelados, rectores y predicadores.”<sup>1048</sup>

De nuevo vemos la unión de diversos factores que se habían dado años antes: la citada red parroquial, la predicación y la impresión de los catecismos. En este aspecto es muy interesante el trabajo realizado por Echevarría<sup>1049</sup> que resume en un cuadro todas las acciones emprendidas en este periodo para conseguir el objetivo final, qué medios, a quiénes iban dirigidos, qué método y fin perseguían. Todas ellas fueron conjugadas en las campañas de fines del XVI. A continuación adjuntamos el cuadro resultante de sus teorías:

---

<sup>1048</sup> BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R., *Heroicas decisiones. La Monarquía Católica y los moriscos valencianos*. 2001. p. 356.

<sup>1049</sup> ECHEVARRÍA, A., *The Fortress of Faith. The attitude towards Muslims in Fifteenth Century Spain*. 1999. p. 63. Hemos realizado una traducción al castellano de la tabla para una mejor comprensión.

Recurso	Audiencia	Estilo	Intención
Sermón	Cristianos laicos	Oral con gestos: 'exempla'	Enseñar y provocar
Disputa	Cristianos laicos y no cristianos	Escolástico y dialéctico: 'exempla'	Conversión de los no cristianos
Cartas	Colectiva o personal	Retórico. Uso de crónicas y tratados.	Provocar decisiones o ejercicios retóricos.
Informes- Crónicas	Uso interno de los clérigos	Escolástico,	Información y discusión
Tratados	Clérigos y órdenes regulares	Mezcla entre sermones, disputas y método escolástico.	Explicación de conceptos para la aplicación práctica

A todo ello habría que añadir una de las acciones que hemos dejado para el final, ya que enlaza directamente con el siguiente epígrafe. No es otro que la petición de ayuda a los jesuitas para llevar a cabo estas campañas. Este hecho es fundamental. Ya hablamos como con Santo Tomás ya se iniciaron tímidos contactos entre esta orden religiosa y el arzobispado, pero es ahora cuando toman mayor relevancia. Era el brazo derecho del papado, una compañía experimentada en estas lides, el último recurso para conseguir el objetivo. Guadalajara y Xavier nos indicó cómo fue una de las acciones que caracterizaron su magisterio en Valencia,<sup>1050</sup> principalmente después del memorial del 12 de junio de 1587 enviado a Felipe II, en el que le recordaba que “no hallando clérigos naturales y doneos y suficientes para proveerlas dichas rectorías los puede elegir extranjeros de dicho Reyno y para que en caso que falten clérigos y no los aya quales convenga naturales ni extranjeros pueda nombrar

<sup>1050</sup> “Con mucha repugnancia admitió don Iuan de Ribera, obispo de Badajoz [...] el Arçobispado de Valencia, por el escrúpulo que tenía de encargarse de tantos apostatas moriscos y mas entendiendo que muchos dellos usando de cierto fuero se salian de los lugares puestos dentro de la tierra [...] llegado a Valencia a veynte de Março de mil quinientos sesenta y nueve, hizo que muchos padres de la Compañía de Iesus y de otras Religiones les visitassen y predicassen con cuya diligencia vino a descubrir su enfermedad: y hallandolos depravados y bisoños en la milicia de la Fé, hizo una larga y compendiosa instrucción, para los Predicadores y Curas, mandando que todos los Domingos les explicassen el Catecismo.” GUADALAJARA Y XAVIER, M. de, *Memorable expulsión y Vistísimo destierro de los moriscos de España*. 1613. fol 59.

frayles o clérigos de la Compañía de Jesús.”<sup>1051</sup> Él mismo tenían gran devoción a San Ignacio y daba doscientos ducados al año a la Casa Profesa<sup>1052</sup> como agradecimiento a la labor realizada en la diócesis.<sup>1053</sup> Esta colaboración debemos tenerla siempre presente para entender muchos de los aspectos que iremos señalando en las siguientes páginas.

En resumen, ochenta años desde que se convirtieron forzosamente no fueron suficientes para aculturar y asimilar a los cristianos. Difícilmente conoceremos por qué no llegaron a buen fin todas las acciones emanadas de la corona, papado y arzobispado; no se pudo solucionar el problema que acabó en la consabida expulsión. Las razones por las que el Patriarca Ribera tuvo éxito en sus propósitos han sido fruto de reflexión de muchos investigadores. Si bien parte de culpa podría otorgarse a la inconstancia y variabilidad de las directrices políticas respecto de la predicación; o a la desconfianza político-militar sobre la fidelidad morisca a la Monarquía por la

---

<sup>1051</sup> Cfr. GARCÍA CÁRCEL, R., *Herejía y sociedad en el siglo XVI: La Inquisición en Valencia. 1530-1609*. 1980. p. 106. Esta relación ha sido también estudiada por El Alauoi partiendo de la labor de Ignacio de las Casas en nuestro territorio, de cómo pudo influir en la política evangelizadora del Patriarca en su búsqueda de buenos predicadores: “*Mas il était très difficile de trouver des prêtres (il devait certainement exister des prêtres consciencieux et voués à leurs fidèles, mais dans les zones de Morisques ils ne furent pas très nombreux) compétents, c’est pourquoi on proposa la participation des religieux à l’évangélisation et conversion des Morisques. On demanda à tous les religieux des ordres mendiants de Castille, d’Aragon et de Valence et aux jésuites d’aider à la conversion car ‘ils seront mieux acceptés (par les Morisques) que des prêtres, étant donné l’aversion que ceux-ci leur inspirent [...] ‘de mucha virtud y perfección, los quales, teniendo como tiene voto solemne de pobreza y siendo sanctos y zelosos, atenderían de veras a esta perfecta conversión y les serían éstas mejores Indias pues son también almas y tan próximos nuestros’* EL ALAUI, Y., *Jésuites, Morisques et Indiens. Étude comparative des méthodes d’évangélisation de la Compagnie de Jésus d’après les traités de José de Acosta (1588) et d’Ignacio de las Casas (1605- 1607)*. 2006. p. 149. También Tuller lo estudia en: TULLER, J. B., *Good and Faithful Christians: Moriscos and Catholicism in Early Modern Spain*. 1997. p. 131.

<sup>1052</sup> Su biógrafo F. Escrivá escribió: “Obligado me siento a aver de dezir aquí la devocion tan grande que tuvo a nuestro Beato padre Ignacio, fundador de nuestra Religión, teniendole ya en cuenta de santo, aun antes de la Santidad de nuestro Summo Pontifice Paulo Quinto le huviesse Beatificado. Tenia en su aposento su retrato al vivo, en frente del de su Santidad tambien al vivo. Dava docientos ducados de limosna cada año a nuestra Casa Professa, y predicava el dia de nuestra fiesta, y davanos de comer aquel dia, y assistia a la comida.” ESCRIVÁ, F., *Vida del Venerable Siervo de Dios Don Joan de Ribera ... escrita por el Padre Francisco Escrivá... de la Compañía de Jesús*. 1696. [1612] p. 272.

<sup>1053</sup> En uno de sus sermones expresó lo siguiente: “Dad muchas gracias a Dios por la merced, que os haze, en que estos santos Padres ayán querido avezinarse a vuestras casas, y dexar la comodidad, que tenían en su Colegio, reduciendose a tanta estrecha de lugar solo por ayudar al bien de vuestras almas; estimadlo, y agradecedlo mucho, y procurad no perder tan buena ocasión. Yo por mi parte reconozco ser el mas obligado a la caridad, y buen zelo de estos Padres; pues quanto trabajan sirve para descargo mío, y bien espiritual de mis ovejas.” Arag. 37. BOSQUETE, J. B., *Historia y primer centenar de la Casa Professa del Espíritu Santo y Compañía de Jesús de Valencia*. Tomo 1: 1579- 1631. (ARSI) fol. 5.

llamada “amenaza fantasma”, basada en la posible colaboración con los turcos para formar una “Quinta Columna”; habría que unir la citada discordancia entre métodos y actitudes de los obispos y arzobispo en la actuación pastoral; pasando de una aproximación pacífica al odio, y de ahí volviendo a los orígenes amistosos en breve periodo de tiempo. Sin olvidar también la falta de cooperación, cuando no resistencia, por parte de la nobleza feudal<sup>1054</sup> o la propia ortodoxia islámica, para ellos era mucho más que una religión, sino una forma de vida, hecho que nunca debemos olvidar.<sup>1055</sup>

## **4.2. UNA ORDEN AL SERVICIO DE LA EVANGELIZACIÓN: LOS JESUITAS Y LAS CAMPAÑAS VALENCIANAS.**

### **4.2.1. Los jesuitas y las indias interiores.**

Si las primeras campañas evangelizadoras fueron llevadas a cabo por dos órdenes: franciscanos y dominicos; a mediados de siglo se produjo un cambio

---

<sup>1054</sup> Císcar analiza las causas en :CÍSCAR PALLARÉS, E., “Notas sobre la predicación e instrucción religiosa de los moriscos en Valencia a principios del siglo XVII” en *Estudis*. 1991. O, más reciente sería el artículo de Benitez Sánchez-Blanco escrito a raíz de la conmemoración de la expulsión, donde vuelve a repetir lo citado hasta entonces. Vid: BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R., “Islam oculto, evangelización y represión inquisitorial” en *Entre tierra y fe. Los musulmanes en el reino cristiano de Valencia (1238-1609)*. Catálogo de la exposición comisariada por Rafael Benítez Sánchez-Blanco y Juan Vicente García Marsilla, celebrada en Valencia del 26 de febrero al 28 de junio de 2009. Valencia: Universitat de València y Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales. 2009. Francisco de Borja de Medina añade a ésto, el mal ejemplo del clero o la discriminación fiscal que dichos señores les aplicaron, citamos textualmente: “otras causas extrínsecas incidieron negativamente en el proceso evangelizador, entre ellas el mal ejemplo del clero secular puesto a cargo de las nuevas parroquias y de los cristianos viejos en general; la opresión de los señores y su positivo desinterés salvo honrosas excepciones, en la evangelización de sus vasallos; la presión fiscal discriminatoria y las penas pecuniarias por faltas en al fe o en la praxis cristianas.” MEDINA, F. de, “La Compañía de Jesús y la minoría morisca. (1545- 1614) en *Archivum historicum Societas Iesu*. Número 57. Roma: Institutum Historicum S.I. 1988. p. 14.

<sup>1055</sup> Odero resume perfectamente estas ideas: “Ciertamente sería simplista ignorar la gran fuerza que sobre dicho creyente ejerce la ‘ortodoxia islámica’. Ésta constituye un complejo entramado de creencias, principios éticos y rituales que están integrados más o menos hondamente en su personalidad. Se trata de una forma de vida, una cultura, en la cual aparecen integrados auténticos elementos salvíficos –por ejemplo, la necesidad de someterse a Dios; el conocimiento de la unicidad divina; o la práctica de la oración-, con valores humanos muy ricos (si bien, de orden no sacral) –la belleza literaria de El Corán; el sentido de hermandad comunitaria- y algunos elementos que contrarían la Voluntad divina –el menosprecio de la libertad religiosa o el rechazo de Cristo como Salvador-.” ODERO, J. M., “Evangelización e Islam” en *Actas del XXI Simposio Internacional de Teología: Dos mil Años de Evangelización. Los Grandes Ciclos Evangelizadores*. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra. 2001. p. 425.

sustancial en todo el proceso. Los jesuitas, un congregació de reciente fundación,<sup>1056</sup> comenzó a ganarse el favor de los obispos frente a las anteriormente citadas, que comenzaron a titubear en las labores pastorales.

Como nos indican Vincent y Benítez Sánchez-Blanco, los dominicos, tras un primer periodo en el que confiaron en la conversión,<sup>1057</sup> perdieron la fe en que pudiera ser posible un cambio. La expresión máxima de esta actitud la podemos encontrar en la figura de Bleda, perteneciente, como dijimos, a esta orden y uno de los más fervientes defensores de la expulsión. También otra de las personalidades cruciales de la espiritualidad valenciana, San Luis Bertrán, predicador en el Nuevo Mundo, estuvo en contra de tratar de asimilar a este pueblo rebelde e insurrecto.<sup>1058</sup>

<sup>1056</sup> No quisiéramos aquí detenernos en los orígenes, constituciones y primeras funciones de la Compañía en España, para ello recomendamos la lectura de: ASTRAIN, A., *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*. 5 volúmenes. Madrid: Razón y Fe. 1909- 1916. BATLLORI, M., “En torno a los jesuitas, del renacimiento a la contrarreforma” en *Archivum historicum Societatis Iesu*. Número 59. Roma: Institutum Historicum S.I. 1990. GIARD, L. (Coord.), *Les jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*. París: Presses Universitaires de France. 1995. GIARD, L. y VAUCELLES, L. de (Coord.), *Les jésuites à l'âge baroque. 1540- 1640*. Grenoble: Editions Jérôme Millon et les auteurs. 1996. GUIBERT, J. de, *La Spiritualità della Compagnia di Gesù. Saggio storico*. Roma: Città Nuova Editrice. 1992. (Primera edición en francés de 1953), LIPPERT, P., *Psicologia dei Gesuiti*. Roma: Edizioni Paoline. 1956. (Primera edición en alemán de 1956), LOWNEY, Ch., *El liderazgo al estilo de los jesuitas*. Barcelona: Granica. 2005. (Primera edición en inglés de 2004), LUGONES, L., *El Imperio Jesuítico*. Barcelona: Ediciones Orbis. 1987. NOREEN, K., “Ecclesia militantes triumph: Jesuit Iconography and the Counter- Reformation” en *Sixteenth Century Journal*. Volumen 29. Número 3. Kirksville: Truman State University. O'MALLEY, J. W., “The historiography of the Society of Jesus” en O'MALLEY, J. W. (Coord.), *The Jesuits. Cultura, Sciences and the Arts. 1540- 1773*. Toronto- Buffalo- Londres: University of Toronto Press. 1999. O' MALLEY, J. W., “Sant' Ignazio e le missione della Compagnia di Gesù nella cultura” en SALE, G. (Coord.), *Ignacio e l'arte dei Gesuiti*. Milán: Editoriale Jaca Book Spa. 2003.

<sup>1057</sup> Los dominicos de los años 1520-1530 estaban convencidos de que la catequesis iba a dar fruto. Era la época de la conversión masiva de los musulmanes de la Corona de Aragón decretada en 1525. La precipitación y la brutalidad con que se impuso el bautismo hacía necesarias campañas de evangelización que fueron numerosas desde 1526. Los dominicos participaron indudablemente en ellas, aunque también sobre este aspecto nuestro conocimiento es insuficiente. Una de las figuras más destacadas fue fray Juan de Salamanca, predicador real, que recorrió por entonces las tierras valencianas.” VINCENT, B. y BENÍTEZ SÁNCHEZ- BLANCO, R., “Estudio preliminar” en BLEDA, J., *Coronica de los moros de España*. 2001. p. 16.

<sup>1058</sup> Sobre su figura caben destacar los siguientes estudios: GARGANTA, J. M. de, “San Luis Bertrán. Santo de la Reforma Católica” en *San Luis Bertrán. Reforma y Contrarreforma española*. Valencia: Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Valencia. 1973. GALMÉS, L., “La cuestión de los moriscos en la época de San Luis Bertrán” en *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550- 1600)*. *Actas del II simposio de Teología Histórica*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1983. LLOP CATALÀ, M., “La utilización de la S. E. en los sermones de San Luis Bertrán” en *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550- 1600)*. *Actas del II simposio de Teología Histórica*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1983. CÁRCEL ORTÍ, V., “La Archidiócesis de Valencia en tiempos de San Luis Bertrán. (Reforma del clero valentino en el siglo XVI)” en *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550- 1600)*. *Actas del II Simposio de Teología Histórica*. (20- 22 de abril de 1982). Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1983. y de mismo autor: *Historia de la Iglesia en Valencia*. 1986. p. 214 y ss.

Por tanto, podríamos decir, que se crearon dos facciones, al igual que sucediera en los otros estratos de la sociedad: aquellos que querían continuar llevando a cabo las campañas evangelizadoras y los que se dieron por vencidos.<sup>1059</sup> Si bien aún queda mucho que investigar sobre las congregaciones dominicas,<sup>1060</sup> en líneas generales, hemos encontrado poca documentación que nos hable de una implicación plena en este proceso y, aún menor, en lo referido al campo artístico.

Lo mismo ocurrió con otras órdenes religiosas vinculadas al acercamiento del infiel, como los mercedarios.<sup>1061</sup> Ésta, nacida en 1218 por orden de la Virgen de San Pedro Nolasco para redimir a los cristianos cautivos se centró en este aspecto más que en intentar convertir a los musulmanes que apresaban a los cristianos. Su actitud hacia ellos fue más bien de repulsión, eran enemigos de la secta mahometana, para ellos, la máxima representación del demonio que martirizaba a sus hermanos.

Por todo lo comentado se desprende como a la hora de realizar un estudio exhaustivo de las órdenes religiosas dedicadas a la evangelización, hayamos dejado un tanto marginadas, si bien no en capítulos anteriores, la labor de los franciscanos, dominicos y mercedarios, ya que los verdaderamente implicados, como veremos, únicamente fueron los jesuitas que, desde su nueva posición de poder, pusieron toda la carne en el asador para conseguir su objetivo. De hecho, ellos mismos en sus

---

<sup>1059</sup> “Sería evidente que la Orden de Predicadores, la más influyente en el ámbito político, se encontraba dividida a comienzos del siglo XVII con respecto al destino de los moriscos. Y la línea divisoria que separaba a los partidarios del reforzamiento de la evangelización, como vía para lograr la conversión de las ovejas extraviadas, y a los adeptos de una operación quirúrgica destinada a apartar para siempre a los criptomusulmanes fue evolucionando. Los defensores de lo que se ha llamado a menudo la vía moderada triunfaron durante largo tiempo. Pero a partir de 1606- 1607 sus adversarios, agrupados en torno al duque de Lerma, ganan terreno hasta imponer la decisión de 1609.” VINCENT, B. y BENÍTEZ SÁNCHEZ- BLANCO, R., “Estudio preliminar” en BLEDA, J., *Coronica de los moros de España*. 2001. pp. 15-16.

<sup>1060</sup> Vincent y Benítez se cuestionan esta falta de conocimiento: “La información sobre los dominicos es insignificante, por no decir mínima. ¿Tuvieron los dominicos una política morisca? Y en tal caso ¿fue semejante o distinta de la de los jesuitas? Merece la pena plantearse esta importante cuestión.” *Ibidem*. p. 11. Otro estudio importante al respecto es: SEGUÍ CANTOS, J., “Presencia de la Orden de Predicadores en la vida social y cultural de la Valencia del siglo XVI” en *Archivo Dominicano*. 1996.

<sup>1061</sup> Para un estudio detallado de la orden vid: TAYLOR, B., “La orden mercedaria: política, sociedad y reforma religiosa bajo Felipe II” en *Pedralbes. Revista d’Història Moderna*. Número 13 (II). Barcelona: Universidad de Barcelona. 1993. ZURRAGA SENENT, V. F., *La imagen devocional en la orden de Nuestra Señora de la Merced, tradición, formación, continuidad y variantes*. Tesis doctoral inédita defendida en la Facultad de Geografía e Historia de la Universitat de València. 2005. Del mismo autor: “*Maurum Servitus*, la visión de lo islámico en la iconografía Mercedaria” en *La multiculturalidad en las artes*. Tomo I. Las Palmas de Gran Canaria: Anroart Ediciones y Gobierno de Canarias. 2006.

memoriales indicaron que sólo la Compañía salía a evangelizar, como remarca la Carta del Padre Román a Laynez del 2 de septiembre de 1564: “Los moriscos estan desamparadísimos de los preladados, quasi nunca o nunca, los visitan para enseñarles las cosas de la fe, sólo los nuestros de algunos años desta parte lo han hecho.”<sup>1062</sup>

Desde el mismo arzobispado se buscó una colaboración intensa. Santo Tomás de Villanueva fue el encargado de iniciar esta relación,<sup>1063</sup> tanto él como sus sucesores, debido a la falta de clérigos idóneos en la diócesis para controlar las rectorías de los lugares de nuevos convertidos, nombraron a frailes o religiosos de la Compañía de Jesús para realizar dicha labor. El momento de máximo apogeo, como ya citamos en el epígrafe anterior, fue cuando el Patriarca Ribera ocupaba la mitra valenciana, ya que, debido a su conocimiento del gran trabajo realizado en lugares como China y el éxito que allí tuvieron sus campañas misionales,<sup>1064</sup> mantuvo un contacto estrecho con Gerónimo Doménech (1516- Valencia, 1592),<sup>1065</sup> rector del

<sup>1062</sup> Carta del P. Román al P. Laynez, Mahón, 2 de Septiembre de 1564 en Hisp. 101. *Epistolae Hispaniae*. 1564. fol 308. r. (ARSI)

<sup>1063</sup> O’ Malley cita en sus estudios cómo fue esta primera colaboración: “*At Valencia in 1556 the Jesuits and the archbishop, Tomás de Villanueva, worked together to ‘change the face’ of the city from vice to piety, especially through the elimination of gambling and card playing. But, along with the elimination of vice came the works mercy. The men of the city visited the hospitals, begged food and clothing for the poor, and some fifty of them formed a confraternity to collect dowries for honest marriages to save young girls from prostitution.*” O’ MALLEY, J. W., *The first Jesuits*. 1993. p. 196.

<sup>1064</sup> Este hecho es remarcado por Ehlers para fundamentar el interés del Patriarca en solicitar la ayuda jesuítica: “*Ribera’s library reflects a keen curiosity about Catholic evangelization in the wider world. [...] The archbishop also owned numerous accounts of Jesuit missions to China and Japan and polemical works addressing the evangelization of Protestant in Europe. These wide-ranging collections, which included banned works by the Dutch humanist Erasmus, mirrored the Jesuit practice of making use of any available means to propagate the faith [...] He drew upon the morisco fund to send preachers from the monastic orders, Jesuit in particular, to evangelize moriscos areas. In 1578 Ribera paid one hundred libras to ‘four fathers of the Society [of Jesus] of this city, who went to preach and instruct the New Christians on his archdiocese’, as part of a mission he had organized. Ribera found a kindred spirit in the Jesuits of Valencia, who supported him during the firestorm after his visitation to the University of Valencia in 1570 [...] In the 1570s Ribera employed Jesuit preachers because he believed their evangelical philosophy would bridge the cultural differences that divided Christians and moriscos.*” ELHERS, B., *Between Christians and Moriscos: Juan de Ribera and Religión Reforma in Valencia. 1548- 1614*. 2006. p. 88.

<sup>1065</sup> Hijo de un farmacéutico de Valencia, había ido a París en 1535 y era maestro en Artes, sacerdote y rico canónigo de la catedral de Valencia. En 1538, cuando viajaba a Roma para arreglar asuntos de su padre, conoció a Francisco Javier en Bolonia y lo tomó por su confesor. A su vuelta de Roma, presentó las cartas de recomendación recibidas de Javier a Pedro Fabro y Diego Láinez en Parma y, hechos los ejercicios espirituales bajo la dirección del primero de ellos decidió seguir el modo de vida de los compañeros de Ignacio de Loyola (la Compañía aún no tenía la aprobación papal). Después de una estancia de dieciséis meses en Valencia por asuntos familiares, entre otros la dotación del colegio de San Pablo que había ayudado a construir (1544) y del que fue fundador jurídico y rector (1551-1552). Fue rector del Colegio Romano y del Seminario Romano y Colegio Germánico. Fraguó gran amistad con Diego Mirón, Jerónimo Nadal y Benedetto Palmio. En Valencia impulsó la evangelización de los moriscos e insistió, para ello, en la necesidad del aprendizaje del árabe y de la

Colegio de San Pablo y de la Casa Profesa de Valencia, para enviar a sus hermanos a predicar.<sup>1066</sup>

Esta colaboración también se dio en otros lugares de la archidiócesis, como en Segorbe, donde el Obispo Martín de Salvatierra, en su parecer del 30 de julio de 1587 enviado a Felipe II sobre la cuestión morisca, mencionó como notorio el apostolado desarrollado por religiosos de la Compañía entre ellos.<sup>1067</sup>

Ciertamente el interés por la conversión musulmana dentro de la Compañía no nació de la nada, podríamos decir que antes de que se fundara hubo un acercamiento ya que, San Ignacio, antes de su viaje a Roma, cuando iba de Nájera a Montserrat en 1522 tuvo un primer encuentro con un mahometano, que casi se saldó con un homicidio. En dicho camino este musulmán dudó de la virginidad de María, por lo que Ignacio pensó en apuñalarlo, pero la intervención de la misma le sosegó y decidió continuar camino con la intención de tratar de enmendar los errores en un futuro, evitar que se afrentara así la religión.

Francisco de Borja de Medina marcó el segundo punto de contacto en el encuentro del Padre Fabro con Juan de Granada, de origen nazarí, con el que tuvo

---

literatura árabo-cristiana, apoyando en ello a Mur y consiguiendo para la biblioteca de la casa profesa los libros de este tipo traídos de Oriente a Roma por Giovanni Battista Eliano. Para mayor información vid: O'NEILL, Ch. y DOMÍNGUEZ, J. M. (Dir.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*. 4 Volúmenes. Roma: Institutum Historicum. S. I. 2001. Volumen 2. p. 1135 y ss. Y, también: Sección Clero. Legajo 58. Documento 11. SORBAVI, M., *Menologio de los Religiosos mas ilustres de la Compañía de Jesús en la Provincia de Aragón*. 1636. (ARV)

<sup>1066</sup> Una descripción detallada podemos encontrarla en la narración de la historia de los jesuitas valencianos: “Siendo Retor en San Pablo, un año antes que se fundara la Casa Professa, lastimado de la perfidia, y abstención de los Moriscos de España, y en especial de los de este Reyno de Valencia, movio al Señor Patriarca, a que pidiera al Provincial operarios muchos, que hizieran Misiones en los pueblos del Arzobispado, donde era mayor el numero de los Moriscos, los Padres: Gaspar Loarte, Jerónimo Mur, entendido en lengua arábica, diego Miravete, Domingo Simon, Thomas Sepúlveda, y los Hermanos Francisco Gutierrez, y Juan de Lerma escolares. Discurrieron estos Padres, y Hermanos apostólicamente por la comarca de Xativa, Baronía de Ayora, Condados de Concentayna, Buñol y otros, sin mas fruto que justificar la causa de Dios, y enseñar a los niños la Dotrina Christiana. Cayó esta vez la semilla de la Divina palabra sobre duros pedregales. Pero el merito de los Misioneros, y de los Superiores, que los enviaron, no fue menor esta vez que las otras, que se cogió el fruto a manos llenas. Y la paz del Evangelio, que no quisieron recibir los Moriscos, se volvió a sus Predicadores y al que con tanto zelo de la salud de las almas avia sido el primero en solicitar su remedio.” Arag. 37. BOSQUETE, J. B., *Historia y primer centenar de la Casa Professa del Espíritu Santo y Compañía de Jesús de Valencia*. Tomo 1: 1579- 1631. fol. 45. (ARSI)

<sup>1067</sup> Esta documentación ha sido estudiada en: MEDINA, F. de B, “La Compañía de Jesús y la minoría morisca. (1545- 1614) en *Archivum historicum Societas Iesu*. 1988. p. 9.

una amistad que se consideró como el inicio del apostolado de la Compañía entre los moriscos granadinos,<sup>1068</sup> y cuyo proceso tuvo su máximo apogeo con la creación del Colegio de Gandia.

Podemos ver el paso de un acercamiento hostil, representado por ese primer encuentro camino de Montserrat a una intención evangelizadora clara, tal vez al darse cuenta de la necesidad de la conversión de este colectivo para la unidad de la fe en territorio católico.<sup>1069</sup> De hecho, Zayas, en su estudio sobre los documentos musulmanes, expuso que no había orden más indicada para esta labor.<sup>1070</sup> Fueron los mayores “aculturadores” de la Época Moderna, tanto dentro como fuera de nuestras fronteras,<sup>1071</sup> en las indias interiores y exteriores;<sup>1072</sup> ya que, como afirmó Astrain,

<sup>1068</sup> En esta tesis no nos adentraremos en las campañas jesuíticas en Granada, ya que sería harto complicado y nos alejaría de nuestro objetivo, aún así recomendamos, además de la lectura del padre Medina, la de: LÓPEZ MARTÍN, J., “El Arzobispo de Granada D. Pedro Guerrero y la Compañía de Jesús” en *Anthologica Annua*. Números 24 y 25. Roma: Instituto de Historia Eclesiástica. 1977- 1978.

<sup>1069</sup> Este cambio de actitud ha sido remarcado por Broggio: “*L’attitudine non violenta nella conversione dei musulmani è il frutto di una maturazione che ebbe per protagonista lo stesso Ignazio di Lodola. Negli ultimi anni della sua vita il fondatore della Compagnia corresse infatti quella visione ‘militare’ e conquistatrice che vedeva l’uso della forza militare come la necessaria premessa per la divulgazione del Vangelo nel mondo musulmano. Nel 1554 affermò la necessità di effettuare una traduzione del Corano e iniziò una trattativa con il vescovo di Malta per la fondazione di un collegio, una sorta di casa di catecumeni, al quale inviare gesuiti che avessero appreso l’arabo nei collegi di Messina e Monreale in vista di un loro impiego apostolico in Africa settentrionale, progetto peraltro mai portato a termine.*” BROGGIO, P., *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America. Secoli XVI- XVII*. 2004. p. 170. De todas maneras no podemos pensar que esta actitud fuera compartida por todos, ya que el tema de la “limpieza de sangre” dentro de la Compañía demuestra que no fue así. A pesar de los esfuerzos de San Francisco de Borja, la actitud final fue la de la “exclusión de todo nuevo cristiano de origen judío o musulmán, sin límite de generaciones, fundada en generalizaciones injuriosas para todo el conjunto, sin admitir excepción alguna y sin posibilidad de dispensa por parte del general.” Por tanto, no podemos señalar como universal esta actitud cada vez más condescendiente del musulmán. Vid: MEDINA, F. de B., “Ignacio de Loyola y la ‘limpieza de sangre’” en PLAZAOLA ARTOLA, J. (Coord.), *Ignacio de Loyola y su tiempo*. Bilbao: Universidad de Deusto. 1992.

<sup>1070</sup> “Son extremadamente a propósito los Padres de la Compañía de Jesús que –además de las muchas letras y erudición que en ellos hay, es grande el don y gracia que Dios ha comunicado a esta santa religión, para el bien de su Esposa la Iglesia, cuyos fieles cristianos, por su enseñanza, están hermoeados de buena doctrina y costumbres que estos padres les han enseñado así por su bien ejemplo, como por los exquisitos modos y trazas que han tenido para atraer al pueblo cristiano a vida virtuosa, y a la frecuencia de los sacramentos y noticia de los altísimos misterios de nuestra fe, con que han quitado la mucha ignorancia y poco saber que antiguamente en los cristianos de nuestra España había, adonde han enseñado la doctrina eclesiástica de nuestra fe con mucha prudencia y suavidad, comenzando por los niños de las escuelas, hasta los muy mayores y más provecitos, así hombres como mujeres, con su virtud tan atractiva, que con sólo ver su proceder atrae y da a entender que lo que predicán y enseñan es santo y bueno.” Cfr. EL ALAOUI, Y., *Jésuites, Morisques et Indiens. Étude comparative des méthodes d’évangélisation de la Compagnie de Jesús d’après les traités de José de Acosta (1588) et d’Ignacio de las Casas (1605- 1607)*. 2006. p. 212.

<sup>1071</sup> “*I gesuiti si accostarono alla mentalità e alla cultura delle classi popolari, nelle aree dove operarono, come rappresentanti di una cultura radicalmente altra, godendo del massimo distacco raggiungibile. La loro attività di conquista religiosa resta giustamente la più celebre tra quante ne*

“no se limitaba el celo de nuestros Padres á las ciudades en que estaban fundados nuestros colegios ó á la gente principal que vivía en las grandes poblaciones. Más que en los generalatos anteriores, discurrían ahora nuestros misioneros por los pueblos y aldeas, enseñando á los ignorantes el catecismo y renovando espiritualmente por la penitencia la faz de los lugares pequeños y las clases más abandonadas de la sociedad [...] Otra misión más penosa tomaron los Padres de Aragón á ruegos del Beato Juan de Ribera el año 1579, y fue el recorrer los pueblos de moriscos en las comarcas de Valencia, para ver si podían ablandar aquellos duros corazones y convertirlos de veras á la fe. Estériles fueron los esfuerzos de nuestros Padres, y después de muchas penalidades hubieron de volverse á Valencia y Gandia sin haber conseguido casi nada.”<sup>1073</sup>

De hecho, el propio San Ignacio opinaba que la mejor manera para convertir era mezclarse con ellos –aún refiriéndose a los que vivían en territorio africano–, ir al centro del problema y desde ahí realizar su acción evangelizadora.<sup>1074</sup> Nunca se rindieron ante las incomodidades del proceso,<sup>1075</sup> tanto es así que ellos mismos fueron los encargados de defender la no expulsión del colectivo.<sup>1076</sup>

---

*furono allora intraprese e non soltanto per il suo versante extraeuropeo bensì anche per quello che riguarda la lotta contro la dissidenza religiosa e il mondo magico popolare nell'Europa cristiana. Proprio quest'ultimo aspetto della loro attività –l'opera di 'acculturazione' delle popolazioni europee e in particolari delle plebi contadine- [...] ha richiamato l'attenzione degli studiosi della cultura popolare, che hanno sottolineato soprattutto l'importanza delle missioni svolte nelle campagne durante il 600.* PROSPERI, A., “Otras Indias: missionary della Controriforma tra contadini e selvaggi” en *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*. 1982. p. 206.

<sup>1072</sup> En la introducción ya hablamos del significado del término “indias interiores”, pero para recordarlo, nada mejor que las palabras de Cristóbal Rodríguez a Ignacio de Loyola en 1556: “Juzgo in Domino, y no solo yo, mas todos los que lo consideran, que si VP. Mandase que dos de los nuestros se empleasen omnino en la conversión de los moriscos, que abriría el Señor, aquí otras Indias, convirtiéndose á tanta multitud de ánimas de moriscos, que, según sus muestras y obras, se van al infierno.” Cfr. *Ibidem*. p. 207. Estas palabras fueron interpretadas por Prospero como un esfuerzo para llevar las misiones a las zonas interiores europeas: “*La definizione de 'India' applicata alle popolazioni delle campagne europee rivela così la sua genesi consolatoria nata per consentire il trasferimento di energie missionarie in aree interne e, in quanto tali, deludenti, essa porta non a distruggere ma piuttosto a confondere e cancellare i tratti concreti della realtà.*” *Ibidem*. p. 234.

<sup>1073</sup> ASTRAIN, A., *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*. . 1909- 1916. Volumen 3. p. 201.

<sup>1074</sup> Esta actitud es resumida por El Alaoui: “*Une des raisons les plus intéressantes qui résume l'attitude de saint Ignace envers les musulmans est la suivante: 'On pourrait ensuite prendre pied en nombre de points de la terre des Maures et autres infidèles, et ouvrir largement le chemin pour les conquérir et arriver à les faire chrétiens.*” EL ALAOUI, Y., *Jésuites, Morisques et Indiens. Étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605- 1607)*. 2006. p. 185.

<sup>1075</sup> A pesar de mostrar cierto pesimismo en algunos momentos [“habiéndose hecho tantas protestas, y no enviándose los dichos morisquillos, estamos seguros en consciencia.” Arag. 6. *Epp. Gen.* 1588-

Nos han legado documentos tan interesantes como la: *Información de algunas cosas que se me ofrecen acerca de los Christianos nuevos deste Reyno de Valencia delo que toca a su conversión después de aver vivido entre ellos y tratadolos algun tiempo*,<sup>1077</sup> donde encontramos una importante descripción del estado de los moriscos a finales del XVI. Este documento, unido a otros emanados desde la misma Compañía nos demuestran como los problemas que se encontraron coinciden con los expresados por los arzobispos como sería el de la no conversión por ser tratados como marranos o perros,<sup>1078</sup> la anómala situación de bautizados que continuaban siendo musulmanes de corazón y de práctica; así como nos afirma que gran culpa de la situación dependió de la mala gestión de sus fieles por parte de los nobles.<sup>1079</sup>

Partiendo del propio conocimiento del problema, comenzaron su acción en dos áreas: la predicación y la enseñanza.<sup>1080</sup> La primera de ellas ha sido siempre

---

1611. Vol. 2. 8 de febrero de 1606 (ARSI)] confiaron en la conversión, como demuestran las palabras de Bosquete al respecto: “Que no son tan irremediabiles como algunos piensan, antes si se continua entre ellos se remediarian mucho como se vee delo que se haze” Arag. 37. BOSQUETE, J. B., *Historia y primer centenar de la Casa Professa del Espiritu Santo y Compañía de Jesús de Valencia*. Tomo 1: 1579- 1631 (ARSI)

<sup>1076</sup> Vid: MEDINA, F. de B., “La Compañía de Jesús y la minoría morisca. (1545- 1614) en *Archivum historicum Societas Iesu*. 1988. p. 121 y ss.

<sup>1077</sup> Epist. Hisp. 127. *Epistolae Hispaniae*. 1579. (ARSI)

<sup>1078</sup> “Hallo que hasta agora an estado como del todo destituidos de doctrina y de buen ejemplo de todo genero delos xpianos viejos que entre ellos moran [...] que hasta los muchachos de los xpianos viejos tratan a los grandes de perros, moros y al fin son tratados todos nosotros como esclavos, y sin muy pisados y ultrajados y nada acariciados, delo qual del amor que tienen a su ley po no ser enseñados en la nuestra, nos tienen grande aborreseimiento a los xpianos y a nuestra ley: de donde nasse la dificultad en la conversión desta gente sino se da remedio a esso.” Arag. 37. BOSQUETE, J. B., *Historia y primer centenar de la Casa Professa del Espiritu Santo y Compañía de Jesús de Valencia*. Tomo 1: 1579- 1631 (ARSI)

<sup>1079</sup> Este aspecto ha sido tratado por Broggio, quien basándose en el autor anteriormente citado, expone esta problemática: “*Nell’agosto del 1586 il padre Jerónimo Doménech, provinciale d’Aragona, ordinò al padre Domingo Simón, reduce dalle campagne missionarie fatte ai villaggi di moriscos su incarico dell’arcivescovo di Valencia Juan de Ribera nelle regioni di Játiva, Ayora, Concentaina e Buñol, la redazione di un memoriale sullo stato della loro evangelizzazione. I moriscos, secondo l’autore, ‘no son tan irremediabiles como algunos piensan, antes si se continua ir entre ellos se remediarian mucho’, ma la responsabilità principale di tutti gli ostacoli che si frapponevano alla loro integrazione religiosa era anche in questo caso da addossarsi ai signori feudali dei moriscos, responsabili di innumerevoli vessazioni, e al clero parrocchiale, il più delle volte moralmente indegno e poco preparato.*” BROGGIO, P., *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America. Secoli XVI- XVII*. 2004. p. 171.

<sup>1080</sup> Vincent añade a estas dos funciones la de confesar, como parte del proceso de conversión: “Los jesuitas tienen una visión muy clara de la pastoral que deben desarrollar en relación con los moriscos. Están en primer lugar los deberes tradicionales que en toda circunstancia les corresponden: predicar y confesar. Se trata de convencer por medio de la palabra a sus oyentes que reconozcan sus faltas y que vuelvan al buen camino. Los jesuitas no escatiman esfuerzos y aprovechan cualquier ocasión para dirigirse a sus fieles, como el padre Bautista, que en Granada, en 1559 ‘hace algunos sermones por las

reconocida como la principal labor realizada por la Compañía en la Edad Moderna, su intención era la de predicar contra los herejes a fin de convertirlos.<sup>1081</sup> Se basaron en la sencillez en el modo de expresar los dogmas, tal y como recomendaron los grandes evangelizadores anteriores como Hernando de Talavera,<sup>1082</sup> buscando apelar a los sentidos y tratando de llegar a todos los estratos de la sociedad,<sup>1083</sup> del mismo modo en que lo hicieran en las campañas llevadas a cabo en las Asia o en América del sur,<sup>1084</sup> sin temor a ser despreciados, como recomendaba Juan de Ávila de los predicadores jesuitas<sup>1085</sup> y partiendo del respeto al auditorio.

---

parroquias y plazas con aquel fuego que suele'." VINCENT, B., *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*. Granada: Diputación Provincial de Granada. 1978. p. 104. También contrasta con la expuesta por Arranz Roa, que incluye la de "civilizar" al binomio citado: "La triple vertiente o el programa único de misionar con tres estrategias concertadas –evangelizar, educar y civilizar-, es aplicable tanto en las montañas asturianas, en las aldeas de los alrededores de Santiago o de Verín en Galicia, entre los moriscos del reino de Valencia o del Albaicín granadino, entre los montaraces del reino de Nápoles o en las misiones de Quito o Chiquitos." ARRANZ ROA, I., "Las Indias de aquí: misiones interiores en Castilla, siglos XVI- XVII" en *Estudios eclesiásticos*. . 2007. p. 329.

<sup>1081</sup> Así lo expresó la Sacra Congregación Valenciana de los Jesuitas: "*Hodie Illustrissimus D: Auversarius ad colorandam hanc non admissionem longam adducit scripturam ex cuius ferie non solum apparet in Religiosos alioquin doctos & prudentes non solum mali animi, & ignorantiae nota indigitat, se ipsos haeresi, & Mahumethanae impietatis vitio laborantes sine ullo fundamento coram hac Sacra Congregatione, ac aliis iniuriis gravat, quae omissis veri facti historiis ex fabellis quibusdam, & vulgarium hominum dictis canonizat.*" *Sacra Congregatione Regularium Valentina Pro Patribus Societatis Iesu. Provinciae Aragoniae Contra Ill. D. Archiepisc. Valentinum*. MDXLV en F. G. 799. *Aragon. Casa de Valencia*. (ARSI)

<sup>1082</sup> Autores como Levy se planteó si se podía hablar de un estilo propio de conversión y predicación: "*But more basic question needs to be addressed first. Is form making an activity that can either make visible or produce identity? Here the Jesuit experience of teaching art to converts on the missions is revealing. From correspondence between the missions and Rome it appears tacit that in a multicultural context, making something is a revealing act, on that had the potential to make one's belief system –the invisible- visible. Training the recent convert or the unconverted to make European style could mean that the subject has assumed the identity of the producer of the prototype: that the subject has become Christian, Catholic. This notion was expressed both positively and negatively.*" LEVY, E., *Propaganda and the Jesuit Baroque*. Londres- Los Ángeles, Berkeley: University of California Press. 2004. p. 202.

<sup>1083</sup> Este hecho ha sido remarcado por Vincent: "Durante la segunda mitad del siglo XVI, los jesuitas desarrollaron en España una importante labor. Después de haber creado una red que abarcaba todo el territorio, en torno al año 1550, emprendieron un ambicioso proyecto de evangelización que iba dirigido principalmente al mundo urbano, aunque no olvidaron las zonas rurales. Sus sermones en las plazas, dentro de las iglesias y los hospitales, tenían por objeto impresionar a los fieles y llevarlos a confesar sus pecados. La pastoral jesuita, que requería una presencia constante, tenía unos objetivos indudablemente populares. Sin dejar de lado a ningún grupo ni a ningún individuo, los miembros de la Compañía de Jesús extremaron su atención hacia los grupos de población más desfavorecidos o marginales, como los prisioneros o los delincuentes, por lo que las comunidades moriscas no podían dejar de interesarles." VINCENT, B., *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*. 1978. p. 101.

<sup>1084</sup> Este hecho ha sido remarcado por autores como El Alauoi [*"Aussi bien en Espagne (Grenade) qu'en Amérique (Quito/Marañón), les jésuites utilisèrent les mêmes méthodes en les adaptant à l'idiosyncrasie de chaque peuple ; la vision qu'ils avaient des Morisques et des Indiens avait, comme nous l'avons déjà signalé, déterminé leur comportement vis-à-vis de ces nouveaux-chrétiens*" EL ALAOUÏ, Y., *Jésuites, Morisques et Indiens. Étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605-*

La búsqueda de impulsos sensibles, que incluso hicieron llorar al auditorio morisco,<sup>1086</sup> ha sido estudiada en profundidad por Majorana.<sup>1087</sup> La investigadora italiana ha realizado un análisis detallado de la teatralidad y los recursos utilizados por los jesuitas con el fin de atraer al auditorio, fuera infiel o no, moviéndoles a darse cuenta de sus pecados e intentar enmendar su situación.<sup>1088</sup>

---

1607). 2006. p. 301], o Medina, por citar dos ejemplos de los múltiples posibles: “El método empleado, se nos informa, era el usado por los jesuitas en el Japón y China [...] Era, en sustancia, el método utilizado anteriormente por Cristóbal Rodríguez en Gandía y Luis de Santander en Aragón” MEDINA, F. de, “La Compañía de Jesús y la minoría morisca. (1545- 1614) en *Archivum historicum Societas Iesu*. 1988. p. 96.

<sup>1085</sup> “Muchas veces, padre, acaece en este oficio ser honrados y ser despreciados; mas el siervo de Dios, tan sordo debe pasar a lo uno como a lo otro, aunque más se debe alegrar con el desprecio que con la honra, cuanto más le hacen conforme a Cristo, que por buscar la honra del Padre fue Él deshonorado. Tengamos la conciencia pura y nuestros ojos puestos en Dios, y esperemos su reino; que todo lo que acá se puede ofrecer es ruido que presto se pasa y ligeramente es vencido de quien vive bien y se esconde en las llagas de Cristo, pues para nuestro refugio están abiertas. Allí hallamos descanso para cuando somos de la prosperidad combatidos y de la adversidad, y ninguna cosa puede turbar a quien allí ha fijado su pensamiento.” JUAN DE ÁVILA, “Carta a un predicador [jesuita?]” en *Obras completas del B. Mtro. Juan de Ávila*. Edición crítica, biografía y notas de Luis Sala Balust. Madrid: La Editorial Católica. 1952. p. 285. Las palabras de este espiritual moderno deben de ser entendidas en clave de antiguo converso, ya que esto les proporcionaba una sensibilidad especial para afrontar los problemas relativos a los temas musulmanes y judíos, buscando la integración, tal y como señaló Pastore estudiando su figura: “È in particolare il suo ruolo di predicatore ‘converso’ e la sua ferma volontà di denuncia di discriminazioni contro i propri ‘hermanos de raça’ che vorrei rimarcare [...] Ma il problema dell’integrazione e dell’integrazione e della catechizzazione dei nuovi convertiti e del loro difficile rapporto con l’Inquisizione rimase l’orizzonte principale della sua attività di sacerdote. Tutto sembra continuare ad indicarlo: gli ambienti culturali e geografici in cui si mosse, e netta prevalenza conversa, i temi delle sue predicazioni, le posizioni tutt’altro che caute sostenute dai suoi discepoli, spesso in lotta aperta con il Sant’Uffizio. E fu proprio nella sua attività di predicatore e di confessore di conversos che l’ostilità nei confronti dell’Inquisizione, che a stento possiamo intravedere nelle farraginose carte residue del suo processo inquisitoriale, divenne con il passare degli anni sempre più forte.” PASTORE, S., *Il Vangelo e la Spada. L’Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460- 1598)*. 2003. p. 151.

<sup>1086</sup> Este curioso hecho ha sido recogido por El Alaoui refiriéndose a las campañas en Granada: “Ses prédications remportaient un grand succès auprès de la masse morisque ; d’après la correspondance jésuite éditée dans les MHSI, ‘se ha notado mucho la atención con que los moriscos le oyen, y moçion y lágrimas de algunos a quien el Señor despierta por él’. *L’introduction de ce que Martine Azoulai a appelé la ‘théâtralisation de la religion’ joua aussi un rôle important ; l’Église sortait de son cadre institutionnel et se répandait dans les rues. Des sermons sur les places de l’Albaicín et des processions qui parcouraient toutes les rues du quartier, emmenant derrière les pères jésuites des enfants qui psalmodiaient la doctrine chrétienne apprise à la Casa de la Doctrina de l’Albaicín.*” EL ALAOU, Y., *Jésuites, Morisques et Indiens. Étude comparative des méthodes d’évangélisation de la Compagnie de Jésus d’après les traités de José de Acosta (1588) et d’Ignacio de las Casas (1605-1607)*. 2006. p. 230.

<sup>1087</sup> De sus múltiples publicaciones destacamos: MAJORANA B., “Missionarius/Concionator. Note sulla predicazione dei gesuiti nelle campagne” en *Aevum*. Número 73. Milán: Pubblicazioni del’Università Cattolica del Sacro Cuore. 1999. De la misma autora, “Une pastorale spectaculaire. Missions et missionnaires jésuites en Italia (XVIe-XVIIIe siècle)” en *Annales HSS*. Número 2. París: L’École des hautes études en sciences sociales. 2002. y, por último, “Schola Affectus. Persona e personaggio nell’oratoria dei missionari popolari gesuiti” en *Il volto e gli affetti. Fisiognomica ed espressione nelle arti del Rinascimento. Atti del Convegno di Studi di Torino 2001*. Florencia: Leo Olschki. 2003.

<sup>1088</sup> “La convinzione che attraverso un’esperienza ricca di impulsi sensibili e effettivi si possa suscitare nei fedeli la compunzione e l’intimo disgusto per il peccato, riconosciuto nella sua origine

Por ello, el arte tuvo un papel fundamental en sus prédicas. Autores como Hibbard opinan que el máximo exponente podríamos encontrarlo en *Il Gesù* de Roma, todo un sermón en imágenes derivado de la actitud jesuita ante la evangelización.<sup>1089</sup> Recordemos, pues, la edición de catecismos con imágenes como principal medio catequético que hasta Butrón, en sus *Discursos apologéticos* alabó como método de enseñanza,<sup>1090</sup> o la importancia que le dieron al sentido de la vista para ayudar a reafirmar lo que se decía, tal y como expresó Martín de Naja, predicador jesuita, en 1678: “Ay grande diferencia entre el Crucifixo oido y el Crucifixo visto, porque el predicado entra pos los oídos y el visto por los ojos, y el objeto que entra por los ojos mueve más poderosamente ... y así no es maravilla que llegue a producir mayores efectos exteriores... pues entrando las verdades por dos puertas... se ayudan para pelear con valor y vencer la rebeldía de los pecadores obstinados.”<sup>1091</sup>

De hecho, algunos autores opinan que este interés por la imagen en la predicación provendría de los propios *Ejercicios espirituales*, tal y como defiende

---

*diabolica, otre alla volontà di intraprendere la via della penitenza e della conversione sacramentale per proseguire sull'esempio di Cristo, si organizza dunque, nella missione popolare dei gesuiti, in un sistema operante per mezzo di un largo spettro di competenze e di esperienza personali, fondate sul principio apostolico dell'umiltà e su quello pastorale dell'accomodamento. Mediante il ricorso ai sensi, il perno della predicazione ai poveri si rafforza: le parole diventano più efficaci quando si fanno azione visibile, in se stessa eloquente.” Ibidem. pp. 248-249. Esta búsqueda de catarsis a través de la pintura también fue destacada por Checa Cremades: “Pero esta claridad del discurso acústico y visual ha de ir necesariamente acompañada de la suficiente capacidad de catarsis y emoción que impresione vivamente los sentidos del fiel. Es ésta una cualidad igualmente ligada a las poéticas aristotélicas y que se extiende al espacio de la visión sagrada localizado en el templo y en la Iglesia.” CHECA CREMADES, F., *Pintura y escultura del Renacimiento en España. 1450-1600*. Madrid: Cátedra. 1993. p. 307.*

<sup>1089</sup> “It is worth emphasizing this because the Jesuits cultivated the art of conversion and salvation through preaching, wrote books on how to lean to preach, and became in fact the greatest preachers of the time.” HIBBARD, H., “Ut picturae sermones: The First Painted Decorations of the Gesù” en *Baroque Art: The Jesuit Contribution*. New York: Fordham University Press. 1972. (pp. 29- 50) p. 40.

<sup>1090</sup> “Para catequizar a los hijos que quieren criarse debajo de sus alas, halló una maravillosa invención el Padre Juan Bautista Romano, y después el Padre Pedro Canisio, ambos de la compañía de Jesús, que pusieron todos los rudimentos con que se deben doctrinar los idiotas, y enseñar los niños desde el *per signum crucis* hasta la última de las oraciones que la Iglesia tiene, por estampas, que alientan el afecto aprehendiendo lo que allí se les muestra imitando lo que se les pone pintado.” BUTRÓN, J. de, *Discursos apologéticos en que se defiende la ingenuidad del Arte de la pintura que es liberal y noble y de todos derechos*. Madrid: Luis Sánchez. 1626. fol. 90v. Citado también en: ZAFRA MOLINA, R., “El emblemático catecismo de la Compañía de Jesús y su influencia en la formación del imaginario doctrinal de la Contrarreforma” en GARCÍA MAHIQUES R. y ZURIAGA SENENT, V. F. (Eds.), *Imagen y Cultura. La interpretación de las imágenes como Historia Cultural*. Volumen II. Gandia: Universitat Internacional de Gandia y Generalitat Valenciana. 2008.

<sup>1091</sup> Cfr. GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, A. R., “La literatura ascética y la retórica cristiana en el arte de la Edad Moderna: el tema de la soledad de la Virgen en la plásticas española” en *Ephialte. Lecturas de Historia del arte*. 1990 p. 81.

Lozano Navarro,<sup>1092</sup> que cree que fue una herramienta para plasmar sus teorías, de carácter ciertamente intelectual y difícil acceso al pueblo, y hacerlas comprensibles a todos; postura compartida, por ejemplo, por O'Malley.<sup>1093</sup> Majorana, referido al caso italiano, constató la utilización de obras de arte en la catequesis,<sup>1094</sup> hecho que también podría aplicarse en nuestro territorio. De hecho, ya comentamos como el jerónimo Talavera inició una campaña de difusión de los dogmas a partir del arte, política que continuaron en Granada los jesuitas dando “cañones, papel y cartillas”,<sup>1095</sup> y que en Valencia siguieron los padres que se ocuparon del Colegio de jesuitas fundado por San Francisco de Borja para instruir a los moriscos de la zona.

---

<sup>1092</sup> “Los *Ejercicios espirituales* son un medio igualmente válido a la hora de adoctrinar al pueblo. Pero, ¿cómo pueden los jesuitas hacer llegar sus contenidos a esa masa mayoritariamente analfabeta a la que se desea educar? Utilizando las misiones populares como un puente tendido entre los *Ejercicios* y la religiosidad popular, lo cual se deduce claramente de los documentos que nos han llegado de las primeras misiones. En ellas los misioneros se valen de la metodología consagrada en los *Ejercicios*, basada en la composición de lugar, la aplicación de sentidos y la utilización de la imagen. Pero adaptándola a las formas tradicionales de la religiosidad popular de origen medieval, que en este momento aún no eran aceptadas por la Iglesia institucional. O lo que es lo mismo, intentan acercar los contenidos de la religiosidad oficial por los medios de la religiosidad popular a través de los componentes estéticos que formaban, y aún forman, parte de la misma: la ambientación de las celebraciones, la decoración, las imágenes, los estandartes, la música, la poesía, el teatro. Elementos todos ellos que, no olvidemos, aún no eran admitidos por la Iglesia como institución, influida en parte por la aceptación de las críticas del rigorismo protestante.” LOZANO NAVARRO, J. J., “La Compañía de Jesús en el Reino de Granada durante el siglo XVI. Las misiones populares” en BARRIOS AGUILERA, M. y GALÁN SÁNCHEZ, A., *La historia del Reino de Granada a debate. Viejos y nuevos temas. Perspectivas de estudio*. Málaga: Servicio de Publicaciones. Centro de ediciones de la Diputación Provincial de Málaga. 2004. pp. 544-55. También Majorana recoge esta utilización para la predicación de imágenes provenientes de los *Ejercicios espirituales* y de la oratoria interior cuando nos habla de los métodos seguidos por los predicadores: “*Analogamente arduo, non codificabile in una prassi oratoria comune è l'uso delle azioni con immagini provenienti dagli Esercizi spirituali ignaziani, che derivano da una esperienza individuale.*” MAJORANA B., “Schola Affectus. Persona e personaggio nell'oratoria dei missionari popolari gesuiti” en *Il volto e gli affetti. Fisiognomica ed espressione nelle arti del Rinascimento. Atti del Convegno di Studi di Torino 2001*. 2003. p. 249

<sup>1093</sup> “*The conditions under which the Jesuits laboured when they were among heretics and pagans of course affected the style and content of their ministries. Preaching and similar ministries took on a more apologetic and aggressive cast in territories and analogous changes had to be made for the indigenous peoples overseas [...] Conversion to Christianity or reconversion to Catholicism may seem far removed from the conversion of heart of the Exercices.*” O' MALLEY, J. W., *The first Jesuits*. 1993. p. 70.

<sup>1094</sup> “*Visto il ventaglio di possibilità aperto dalla generazione di Segneri si può immaginare come l'evoluzione della predica missionaria possa arrivare, in ambito gesuitico, a risultati non comuni a seconda delle capacità oratorie, della sensibilità e dello stile di ciascun gesuita. Procederà, facendo uso di oggetti e figure dipinte o scolpite, fino a creare sorprendenti drammatizzazioni con personaggi.*” MAJORANA B., “Schola Affectus. Persona e personaggio nell'oratoria dei missionari popolari gesuiti” en *Il volto e gli affetti. Fisiognomica ed espressione nelle arti del Rinascimento. Atti del Convegno di Studi di Torino 2001*. 2003. p. 230.

<sup>1095</sup> Este dato nos lo aporta López Martín en: “El Arzobispo de Granada D. Pedro Guerrero y la Compañía de Jesús” en *Anthologica Annua*. Números 24 y 25. Roma: Instituto de Historia Eclesiástica. 1977- 1978. (pp. 453- 498) p. 464. También El Alaoui recoge este hecho: “*Les supports pour l'apprentissage de la lecture étaient les cartillas et les plus âges et bien instruits travaillaient comme auxiliaires dans l'enseignement de la lecture et de la doctrine. De temps à autre, tous les*

No sólo utilizaron las imágenes para ser comprendidos, sino también se preocuparon en el aprendizaje del árabe con este fin, aunque algunos autores opinen que no fuera así.<sup>1096</sup> Lo sabemos gracias a la literatura epistolar conservada. Por ejemplo en 1557 el Padre Cabrera le comentó a Láinez que “otros dos estudiantes, uno de los cuales que sera de 32 anyos ha acabado el curso de artes y esta versado en las tres lenguas pero mucho mas en la arabiga.”<sup>1097</sup> Tendencia que continuó años después tal y como escribió Jerónimo Mur, uno de los predicadores concedores de dicho idioma e impulsor de la Cátedra de árabe,<sup>1098</sup> al Padre Claudio Acquaviva el 12 de enero de 1586.<sup>1099</sup> De hecho, por esta necesidad en 1564 el Colegio Romano

---

*élèves de l'école sortaient en procession à travers les rues du quartier en psalmodiant la doctrine chrétienne.*” EL ALAOUI, Y., *Jésuites, Morisques et Indiens. Étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605- 1607)*. 2006. p. 315.

<sup>1096</sup> Nos referimos a Medina que opina: “Faltó, empero, un elemento básico en el ministerio de la Compañía con moriscos: el conocimiento de la cultura islámica y el respeto por lo que ésta pudiera tener de valores positivos asimilables por los cristianos.” MEDINA, F. de B., “La Compañía de Jesús y la minoría morisca. (1545- 1614) en *Archivum historicum Societas Iesu*. 1988. p. 23.

<sup>1097</sup> Carta del P. Cabrera en Valencia a Láinez, 1 de enero de 1557 en Epist. Hisp. 95. *Epistolae Hispaniae*. 1557- 1558. (ARSI)

<sup>1098</sup> Es uno de los predicadores más reconocidos de la orden, como reza el Menologio de Sorbavi: “En la casa Profesa de Valencia a 9 de febrero 1602 durmio en el S. el P. Geronimo Mur natural de Bechi en el Reyno de Valencia, varon de inculpable vida, y operario infatigable en los ministerios de la compañía, particularmente en las misiones. Trabajo mucho en la reduccion de los moriscos para la qual el ayudava grandemente la inteligencia de la lengua arabiga que supo con eminencia. Fue en vida y muerte tenido por Santo” [Sección Clero. Legajo 58. Documento 11. SORBAVI, M., *Menologio de los Religiosos mas ilustres de la Compañía de Jesús en la Provincia de Aragón*. 1636. (ARV)] Completando esta información, añadir que cursó retórica y artes y era versado en las tres lenguas (latín, griego y hebreo), pero sobre todo en árabe, que leía y escribía. Admitido en la Compañía de Jesús fue destinado a la universidad de Gandía como profesor de latinidad (1557), también enseñaba árabe a algunos escolares jesuitas para prepararlos al ministerio con los moriscos. había compuesto una gramática árabe y tenía la versión manuscrita árabe de los evangelios de Mateo y Juan. En 1565, el arzobispo de Valencia Martín Pérez de Ayala, concorde con su política arabista para el apostolado moriscos, pidió a Francisco de Borja, el envío de Mur para encargarle la cátedra de árabe en la Universidad de Gandía. Hizo la petición por medio del duque Carlos de Borja, que compartía las ideas del arzobispo. Pero la muerte de éste (8 de agosto de 1566) impidió realizar el proyecto. Volvió a España a fines de 1565, Mur quedó destinado en Valencia, donde ejerció el apostolado en el colegio y luego en la Casa Profesa (1579), menos cinco años (1567- 1572) pasados en Orán. Apoyado por J. Doménech, insistió al general Claudio Acquaviva sobre la necesidad del aprendizaje del árabe, por parte de jesuitas y de otros, así como del uso de los términos teológicos árabe-cristianos, para la catequización de los moriscos, como había hecho en Orán con los musulmanes. Formó en la casa profesa una biblioteca con los libros cristiano-árabes traídos por Eliano de Oriente a Roma y de aquí a Valencia. Mur dejó casi terminado un vocabulario árabe. Para mayor información vid: O'NEILL, Ch. y DOMÍNGUEZ, J. M. (Dir.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico- temático*. 2001. Volumen 3. pp. 2769- 2770

<sup>1099</sup> “En este reyno de Valencia ay una multitud de almas tan necesitadas quanto les puede aver en qualquier otra parte del mundo de doctrina Christiana por ser de suyo Mahometanos y nunca (con ser baptizados) han sido enseñados en las cosas de nuestra fe [...] remedio dellos se me ofrece que si a V. P. les parece convenir in domino que aquí se exercitassen algunos de los nuestros aprender la lengua Arábiga (que para esto es muy necesaria) que con harta facilidad la podrán saber y exercitar en este reyno por ser esta lengua tan propia y nativa a estos cristianos nuevos, porqué los que más saben la española no saben sino es comprar y vender y cosas muy comunes y assí los que los han de enseñar

adquirió, como señala O'Malley,<sup>1100</sup> una prensa con caracteres árabes con el fin de publicar obras en dicho idioma que sirviera para la conversión de musulmanes no sólo valencianos sino de toda la orbe. Y por último señalar que fueron los mismos jesuitas los traductores ante el Santo Oficio de los conversos moriscos que no sabían lengua castellana.

También se preocuparon por seguir la tendencia de adoctrinar de modo no violento, tal y como demuestra el texto de la *Instruction de las cosas que se encargan al Padre Portillo y a los otros padres que van a las Indias de España en Março de 1567*<sup>1101</sup> en la que se recomienda que “donde quiera que los nuestros fueren sea su primer cuidado de los ya hechos cristianos, usando diligencia en conservarlos y ayudarlos en sus ánimas, y después atenderán a la conversión de los demás que no son bautizados, procediendo con prudencia y no abraçando más de lo que pueden apretar; y así no tengan por cosa expediente discurrir de una en otras partes para convertir gentes, con las cuales después no pueden tener cuenta; antes vayan ganando poco a poco y fortificando lo ganado: que la intención de su Santidad, como a nosotros lo ha dicho, es que no se baptizen más de los que se puedan sostener en la fe.”<sup>1102</sup>

---

han de ayudarse deste medio humano entre los otros el más eficaz digo de los medios humanos. Pues para salir con éste si V. P. lo ordenar que se enseñe esta lengua Árábica con términos y palabras propias que los antiguos christianos de Egipto y Etiopía han usado y no haver de usar las de su maldito Alcorán y secta infernal sería cosa muy conveniente que V. P. mandasse comprar la Biblia en esta lengua y a S. Joan Damasceno y mandarlos enviar, que para pagar lo que pueden costar se han ofrecido voluntariamente algunas personas” Carta de Jerónimo Mur al P. Claudio Aquaviva, Valencia 13 enero de 1586 en Hisp. 131. *Epistolae Hispaniae*. 1585-1586. (ARSI) Vincent estudió la labor de dicho predicador, afirmando que: “Ainsi Jeronimo de Mur, membre de la Compagnie depuis 1556 enseignait à Gandia la langue arabe à des étudiants. Auteur d'une grammaire, il aurait aussi possédé une version arabe des évangiles de Mathieu et de Jean. L'archevêque de Valence, Martin de Ayala (1564- 1566) favorisa l'enseignement de l'arabe et le confia aux jésuites. Enfin la tâche des arabisants fut prolongée par celle des membres de la Compagnie issus de la communauté morisque Martín Bedz, originaire de Gandia, Francisco Rodriguez, de la région de Murcie, Juan Albotodo et Ignacio de las Casas, de Grenade, tous admis entre 1551 et 1572.” VINCENT, B., “Les jésuites et l'islam méditerranéen” en *Chrétiens et musulmans à la Renaissance. Actes du 37e colloque international du CESR*. 1994. 1998. p. 520.

<sup>1100</sup> O' MALLEY, J. W., *The first Jesuits*. 1993. p. 115.

<sup>1101</sup> Cfr. ZUBILLAGA, F., “Métodos misionales de la primera instrucción de San Francisco de Borja para la América Española (1567)” en *Archivum historicum Societas Iesu*. Número 12. Roma: Institutum Historicum S.I. 1943. p. 61 y ss.

<sup>1102</sup> *Ibidem*. p. 61.

Todo ello produjo un éxito relativo, para algunos mediocre,<sup>1103</sup> que aún así es remarcable. Cristóbal Rodríguez narró como en Granada poco a poco se iban consiguiendo los resultados esperados,<sup>1104</sup> hecho también repetido en Valencia, siendo en este caso Bosquete el encargado de narrarnos algunas de estas conversiones, incluso al borde de la muerte.<sup>1105</sup>

En este proceso participó una de las figuras capitales de la evangelización y de la espiritualidad hispana del periodo bisagra entre los siglos XVI y XVII. Nos referimos a Ignacio de las Casas (Granada, 1550- Ávila, 1608).<sup>1106</sup> Este jesuita

---

<sup>1103</sup> “Malgré leur enthousiasme et leur ténacité les jésuites n’obtinrent que d’assez médiocres résultats même si leurs lettres sont pleines d’exempla édifiants” VINCENT, B., “Les jésuites et l’Islam méditerranéen” en *Chrétiens et musulmans à la Renaissance. Actes du 37e colloque international du CESR. 1994.* p. 526.

<sup>1104</sup> Este hecho ha sido estudiado por Medina: “En Abril, insistía a Ignacio [Cristóbal Rodríguez] sobre la urgencia de dedicar a dos padres de modo exclusivo a este ministerio. La necesidad era extrema y el panorama prometedor. La buena disposición de los moriscos no había variado. A fuer de agradecidos, tenían gran afecto a los jesuitas por el apoyo que encontraban en ellos. El objetivo principal seguía siendo los alfaquíes. Rodríguez calculaba la existencia de 20 ó 30 de ellos en la región. Una vez convertidos –lo que no veía difícil- arrastrarían al resto de la población morisca. Como prueba aducía los dos alfaquíes ya convertidos. Uno de ellos estaba dispuesto a dar su sangre por los jesuitas, ‘esto confiesa muchas veces’ afirmaba Rodríguez.” MEDINA, F. de B., “La Compañía de Jesús y la minoría morisca. (1545- 1614) en *Archivum historicum Societas Iesu.* 1988. p. 37.

<sup>1105</sup> “Un moro condenado a muerte por sus delitos, exortandole uno de los nuestros, se convitió, y recibió el Santo Bautismo. Mas después instigado del demonio, bolbio a invocar a Mahoma. Advirtiole el Padre; reduxole a penitencia, y mantuvo en ella hasta que finalmente murió contrito y con potestos de buen Christiano, abominando del falso Mahoma, y de su engaño perfidia. [...] Algunos Moros fueron condenados por sus delitos a muerte, y todos ellos a persuasion de los nuestros se convirtieron a la Santa Fe Catholica, fueron bautizados, y murieron como buenos Christianos. Permitió el Virrey, que se les diera honorifico entierro.” Arag. 37. BOSQUETE, J. B., *Historia y primer centenar de la Casa Professa del Espíritu Santo y Compañía de Jesús de Valencia.* Tomo 1: 1579- 1631. fol. 8-17. (ARSI)

<sup>1106</sup> Era hijo de Cristóbal de las Casas, procurador y solicitador de pleitos, y de Gracia de Mendoza, moriscos granadinos. El apellido pudiera indicar una relación de clientela con el conde de Tendilla, de la familia Mendoza, defensor de los moriscos granadinos. Educado en el internado del Albaicín de Granada, estudió humanidades en Montilla y lógica en Córdoba. Por su linaje y situación de los moriscos granadinos tras la rebelión, Casas fue admitido en la Compañía de Jesús en el noviciado de San Andrés del Quirinal de Roma, e inscrito con el nombre de Lope Álvarez. Profesó sus votos el 15 de agosto de 1572 en la casa profesa de Roma donde llegaría por indicación del general Francisco de Borja. Fue al Colegio Romano en agosto 1573, y a Florencia en 1574, con el nombre de Ignacio López. En Roma, oyó artes y estudió en privado teología, controversia y casos, y hebreo con un maestro nativo. Aprendió a leer y escribir árabe, su lengua materna, bajo la dirección de Roberto Belarmino. En 1587, fue enviado a Valencia para el apostolado con los moriscos. Por exigirlo las disputas con los alfaquíes, repasó artes en Gandía (1588- 1589), y cursó teología en Valencia (1589- 1590) y Alcalá (1590- 1593), donde tuvo como profesor a Francisco Suárez. En Roma, ayudó a Francisco Torres a traducir los cánones árabes del Concilio de Nicea. Fue ocasionalmente intérprete de árabe del Santo Oficio en Valladolid (1596) y en el Consejo Supremo (1568) y, a la muerte de Jerónimo de Mur, intérprete y calificador de la Inquisición en Valencia (1602- 1506). En una visita a Granada (1597), le encargó el arzobispo Pedro de Castro la traducción de los libros plúmbeos encontrados en el monte de Valparaíso (Sacromonte). Favorable al principio a su autenticidad, Casas descubrió el fraude, lo que provocó la enemistad de Castro y la salida de Granada. No obstante su

descendiente de moriscos es fundamental para entender las campañas valencianas. Promotor del uso del árabe en la catequesis, solicitando incluso la venida de predicadores de fuera,<sup>1107</sup> se vio impregnado por el espíritu de la conquista del Islam que caracterizó la Reforma hispánica.<sup>1108</sup> Escribió uno de los tratados más importantes sobre los nuevamente convertidos titulado *De los moriscos de España*<sup>1109</sup> donde plasma su ideología referente al tema de la conversión, criticando los bautismos forzosos,<sup>1110</sup> la mala situación de los moriscos ante la actitud cristiana

---

salud endeble y sus escrúpulos, trabajó hasta el final de sus días en el apostolado moriscos. Profundizó en el estudio de su problemática y metodología, buscando soluciones, así como en el conocimiento del Islam, fundamento religioso e ideológico de la oposición morisca a su evangelización. Para mayor información vid: O'NEILL, Ch. y DOMÍNGUEZ, J. M. (Dir.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico- temático*. 2001. Primer volumen. MEDINA, F. de B., "La Compañía de Jesús y la minoría morisca. (1545- 1614) en *Archivum historicum Societas Iesu*. 1988. p. 4 y ss. Del mismo autor: "Legación Pontificia a Siro-Ortodoxos, 1583-1584. Las relaciones de Ignacio de las Casas de la Compañía de Jesús" en *Orientalia Christiana Periodica*. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum. 1989. EL ALAOUI, Y., "Ignacio de las Casas, jesuita y morisco" en *Sharq-al- Alandalus*. Números 14- 15. Alicante: Universidad de Alicante e Instituto de Estudios Turolenses: Centro de Estudios Mudéjares. 1997- 1998. BARRIOS AGUILERA, M., "Los moriscos granadinos. Entre la evangelización pacífica y la represión" en *Actas del Congreso Internacional: Carlos V. Europeísmo y Universalidad. Población, economía y sociedad*. Coord. Por J. L. Castellano y F. Sánchez Montes. Volumen IV. Granada: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V. 2000. p. 42.

<sup>1107</sup> "La necesidad que los moriscos que ay en estos reynos tienen de ser enseñados en la fe, me dicen es mucha; y los obreros pocos y atendiendo a estos nos parece sería de mucho servicio de Dios que algunos de los nuestros aprendiesen la lengua arabica para lo qual se podría hazer alguna academia pues tienen al padre Ignacio de las Casas que les podrá enseñar [...] Otra vez sea escrito al S. R. de ayudar al P. Ignacio de las Casas en lo que toca a asentar seminario de lengua Arabiga para remedio de los moriscos, y como aca se atiende a ello con su S. y dessea que sean ayudados lo encargo de nuevo a V. R. para lo que qual se podrá entender con el Provincial de Castilla donde embiara alguno que ayudara al dicho Padre." Correspondencia con el ordinario entre 1604 y 1606 en Arag. 6. *Epp. Gen.* 1588- 1611. (2 vol.) Vol 2. (ARSI)

<sup>1108</sup> "Les propositions de las Casas étaient, comme nous avons pu le constater, imprégnées de cet esprit ignacien de conquête spirituelle de Dar-al Islam ; la clé qu'il proposait pour ouvrir ses portes était la langue du Coran. Saint Ignace encourage son apprentissage mais dans l'Église, et à plus forte raison dans l'Église espagnole, les préjugés à son sujet persistaient." EL ALAOUI, Y., *Jésuites, Morisques et Indiens. Étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605- 1607)*. (Op. Cit). 2006. p. 185.

<sup>1109</sup> CASAS, I. de las, *De los moriscos de España (1605- 1607)*. Mn. Add. 10238. Volumen 4º. [British Library. Londres] Aunque consultamos el original, debemos señalar que también existe una edición del mismo dentro de la obra anteriormente citada de Y. El Alaoui, quien en otro de sus estudios dedicado al jesuita nos indicó cómo este tratado es fundamental para conocer el método evangelizador que nos propuso: "L'analyse des écrits d'Ignacio de las Casas nous permis de mettre en évidence certains traits caractéristiques de la méthode de la Compagnie de Jésus dans sa participation à l'expansion du christianisme. Cette méthode jésuite tournait autour de trois postulats : communication, avec l'indispensable apprentissage des langues des nations à évangéliser, connaissance de l'Autre et de sa culture et remodelage de l'individu à travers son éducation civique et chrétienne ; à ces trois postulats s'ajoutaient une bonne formation intellectuelle et surtout de bonnes qualités humaines chez l'évangélisateur." EL ALAOUI, Y., "Ignacio de las Casas, jesuita y morisco" en *Sharq-al- Alandalus* 1997- 1998. p. 257.

<sup>1110</sup> "Quedaron en España millares de almas desamparadas y destituidas, bapñtçadas y no convertidas, ni con la esperanza de convertirse por falta de quien les predicasse y enseñasse, de suerte que

por la conversión violenta,<sup>1111</sup> preconizando una mejor formación del clero, un retorno al modelo apostólico y un mayor respeto de los cristianos nuevos. De hecho, este jesuita estaba convencido de que la causa primera del fracaso de la evangelización fue el menosprecio y la humillación que padecían los moriscos así como del método empleado; y que, convirtiendo a la mayoría musulmana habitante en Valencia, el problema se solucionaría, ya que ésta arrastraría a la minoría castellana y se resolvería el problema.

Así pues, Casas es el mejor ejemplo de predicador converso dedicado por entero al pueblo morisco, creyente de una posibilidad de solución del problema e implicado totalmente en ello. Lamentablemente no tuvo suerte con sus relaciones con los arzobispos. El Patriarca se opuso a la Cátedra de árabe y a la predicación en dicha lengua, a pesar del apoyo prestado a los jesuitas en otros aspectos. Todo ello puede ser resumen de la acción misional realizada, que como dijimos, se centró en la predicación y en la creación de escuelas para niños moriscos. Este segundo aspecto es el que retomaremos a continuación para demostrar la importancia de la Compañía en todo el proceso aculturador de los siglos XVI y XVII.

#### **4.2.2. La actividad docente jesuítica en la diócesis: El Colegio de Gandia.**

##### 4.2.2.1. Cuestiones preliminares

Es difícil, a tenor de los escasos resultados obtenidos y de todo el esfuerzo realizado por las diferentes instancias políticas y religiosas, a día de hoy defender la

---

entendieran su engaño y la verdad.” *Ibidem*. Estos textos también han sido utilizados por Francisco de Borja de Medina en su obra sobre los moriscos y la Compañía de Jesús. Vid: MEDINA, F. de B., “La Compañía de Jesús y la minoría morisca. (1545- 1614) en *Archivum historicum Societas Iesu*. 1988.

<sup>1111</sup> “Pusiéronles curas y rectores, y començáronles a apremiar a guardar la ley Evangélica, y como ni ellos entendían lo que se les decía y veían cosas contra lo que tenían deprendido por su falso Alcorán, començaron a tener por idolatría quanto creen los Christianos y a aborrecer a los maestros y todas las cosas de la Iglesia. Crecía más este odio y aborrecimiento viendo los malos ejemplos y vidas de sus curas y rectores y sus perversas costumbres, y tocando con las manos que su intento era sólo pelillos y que, por esto y no por sus ánimas y conversión, era el penallo, tratándolos muy mal de palabra, y peor de obras, quando no acudían con diezmos y ofrendas, etc.” *Ibidem*.

construcción de un colegio dedicado a la evangelización morisca, más aún cuando el primer intento llevado a cabo en Valencia por Santo Tomás de Villanueva con el Colegio del Emperador había sido infructuoso.<sup>1112</sup>

No faltaron voces en contra de dichas instituciones educativas en ese mismo periodo. El Doctor Frago, en el memorial enviado a Felipe II en diciembre e 1560, le informaba que los estudiantes que acudían a estos colegios aún salían más perjudicados y de nada servía dicho esfuerzo.<sup>1113</sup> También Ripol en su tratado sobre la expulsión de los moriscos explicaba cómo el gasto había sido infinito y el resultado mínimo,<sup>1114</sup> postura compartida por el propio Patriarca Ribera.<sup>1115</sup>

---

<sup>1112</sup> No podemos señalar sólo al Colegio de Gandía como el único continuador de esta tendencia pedagógica, a pesar del fracaso anunciado. Además del citado, también en Tortosa se intentó conseguir con éxito la conversión mediante la construcción de otro centro de enseñanza, del cual no hablaremos en este trabajo porque, además de no pertenecer a nuestra diócesis, nos alejaría del objeto de estudio en sí, pero queríamos dejar constancia de la existencia del mismo utilizando, además, las palabras de Diago en las que nos explica un tanto su génesis y relación con el de Valencia anteriormente creado: “Entendiendo entonces el bendito fundador que el Emperador Carlos quinto de buena memoria queria fundar en Valencia un Collegio para Christianos nuevos, y que del Obispado de Tortosa le señalaba ochocientos ducados de renta, se puso luego en camino y le represento que mas justo era aquella cantidad se diese para fundar Collegio tambien de nuevos convertidos en la propia ciudad de Tortosa. Y poniendo muchos medios salio con lo que pedia y deseaba. Que el emperador señalo los quinientos ducados para el Collegio de Christianos nuevos, y los trescientos para llevar adelante el de los religiosos. Luego se començo a labrar magníficamente el de los nuevos convertidos al lado del de los frayles.” DIAGO, F., *Historia de la Provincia de Aragón de la Orden de Predicadores, desde su origen y principio hasta el año de mil y seyscientos*. Barcelona: Impresa por Sebastián de Cormellas. 1599. [Biblioteca de Reserva de la Universitat de Barcelona] fol. 278 r.

<sup>1113</sup> “También es razón que Vuestra Sacra Magestat entienda que el collegio que está en Valencia dotado por su Magestat para instrucción y enseñamiento de los hijos de Moriscos, de donde pudiessen salir personas para enseñar y predicar la verdad christiana a los otros en su propia lengua, se destruye, de modo que aun los que son para poder predicar ya doctos y hábiles, se sallen del dicho collegio, y toman otros officios mecánicos, y biven con sus padres como moros, bolviendo a sus obominaciones que havian dexado y condennado.” “Memorial del Doctor Frago a Felip II en el que, a instància d’aquest, informa del comportament dels moriscos valencians en el seu aspecte religiós, al temps que proposa possibles colucions per a rectificar la situació” en ARROYAS SERRANO, M., “El ‘viratge filipí’ en la política sobre els moriscos valencians, 1554- 1564” en *Afers. Fulls de recerca i pensament*. 1987. pp. 205-206.

<sup>1114</sup> “Serapión: Pues antes de expeler los Moriscos, no pudieran averse tomado otros expedientes menos asperos fundandose Colegios como en Valencia, o como los fundó otro Rey Iuan Tercero de Protugal, en la India; donde la doctrina de los Padres de la Compañía de Iesus, se redujeran muchos? Alberto: Bien dezis; pero es de advertir, que ellos son diferentes Sectas, y que la de Mahoma es la mas perjudicial de todas. Porque la carne a la qual inclina toda su ley repugna el Espíritu del Evangelio. Y son sin duda por esta causa entre los Hereticos los mas indomitos. Y el Colegio de Valencia, ha sido infinito lo que ha gastado y el fruto muy poco, o casi nada.” RIPOL, I., *Diálogo de consuelo por la Expulsión de los moriscos de España*. Pamplona: Nicolas de Afsain. 1613 [Fuentes digitales de la Biblioteca de Catalunya] ff. 5-6.

<sup>1115</sup> “Entre las varias providencias de nuestros reyes para cristianizar a los agarenos, ninguna debió parecer más segura que la fundación en Valencia del colegio de niños y niñas de nuevos convertidos. Los prelados cumplieron con su deber acudiendo a su dotación y vigilancia [...] Pero ¿de qué sirvió el de Valencia? Contesta el Patriarca en 1609: ‘estos dos colegios fueron de ningún provecho, antes se ha visto que los que han salido del de los muchachos son mucho peores que los otros’” ROBRES

Aún así, por el contrario, también fueron importantes las personalidades que apoyaron la creación de dichos Colegios. Ya en el medioevo Llull abogaba por la instrucción de los niños como primer paso hacia la conversión de todos los musulmanes y judíos.<sup>1116</sup> Esta idea fue recogida por Jerónimo de Corella quien, al contrario que los anteriormente citados, señaló cuántos buenos teólogos salieron de los colegios de Valencia y Tortosa,<sup>1117</sup> por lo que propuso un aumento de las rentas para las escuelas de moriscos con el fin de conseguir aún una notable mejoría.<sup>1118</sup> También Ignacio de las Casas, en su tratado sobre los moriscos, explicaba porqué era necesario educar a los hijos de los moriscos,<sup>1119</sup> así como desmiente el fracaso en la creación de los mismos.<sup>1120</sup> Lo mismo que opinó Giovanni Botero (Bene Vagienna, c. 1522- Turín, 1617) en su *Ragion di Stato* (1589, Venecia)<sup>1121</sup> o, aún más

---

LLUCH, R., *San Juan de Ribera. Patriarca de Antioquia, arzobispo y virrey de Valencia. 1532- 1611. Un obispo según el ideal de Trento.* 1960. pp. 413-414. Estas afirmaciones continúan aún a día de hoy latentes, criticando las vejaciones que sufrirían los niños en dichas escuelas: “*L’action de ces évangélisateurs s’exerçait aussi sur les jeunes générations et, c’est bien cruellement que les morisques durent ressentir l’endoctrinement forcé de leurs enfants dans les différents collèges qui furent créés pour les accueillir.*” EL KOLLI, J., “*L’évangélisation des Morisques ou l’échec d’une politique d’assimilation*” en *Métiers, vie religieuse et problématiques d’histoire morisque.* Zaghouna : Publications du Centre d’Etudes et de Recherches Ottomanes, Morisques, de Documentation et d’Information. 1990. p. 120.

<sup>1116</sup> “*Molts jueus e sarrains son en la senyoria dels crestians: e los crestians han poder que a alguns infants fills dels infeels la postren per forsa, per tal quen hagen conexensa, e per la conexensa agen consciencia de esser en error; per la qual consciencia es possible cosa ques convertesquen e quen convertesquen daltres. On prelat e princep qui aquesta manera no ama, per so que los jueus e los sarrains no fugen en altres terres, ama més los bens daquest mon que al honor de Deu en la salvacio de son progym.*” LULL, R., *Libre de doctrina pueril.* 2006. [1274- 1276] fol. 220.

<sup>1117</sup> “*Algunos Colegiales Moriscos an salido del Colegio de Valençia y de Tortossa muy buenos Theologos y predicadores, y éstos son los que harían más provecho (assí por saber bien el Algaravía) como también que les serían muy azeptos, y los que dellos son curas de algunos Parrochiales de Christianos viejos, las podrían encomendar a quien por un tiempo las sirviese por ellos.*” *Advertimientos de Don Gerónimo de Corella a los pareceres de la junta eclesiástica nombrada por Felipe II para examinar la cuestión de la comunidad morisca. 4 Diziembre de 1581.* (BNM)

<sup>1118</sup> “*Item que augmentase la renta de un colegio que ay aquí para hijos de Moriscos, y se fundasen otros, en otros obispados, y se diesse el cargo dellos a los de la compañía de Jesús, que con amor e industria los criarían, de modo que pudiesen aprovechar después a los suyos.*” *Ibidem.*

<sup>1119</sup> “*Será muy cierta la conversión desta miserable gente viendo que sus hijos saben y entienden su secta mejor que sus grandes alfaquíes y les convencen en sus letras y en ella les dizen ser falsa y cierta y verdadera la ley evangélica.*” CASAS, I. de las, *De los moriscos de España (1605- 1607).* fol. 61 r.

<sup>1120</sup> “*Es falso dezir que a sido perdido el tiempo con los que éstos se an criado en los collegios de Granada, Valencia y Tortosa como lo tengo bastantissimamente provado con la verdad cierta y llana y ubiera sido el fruto copiosísimo si ubieran sido criados muchos más como convenía. Véase en esto lo que escribo en la información del pontífice y más claramente en mis discursos donde por testimonios de religiosos fidedignos de santo Domingo y otros, se ve aver salido éstos muchos doctores de teología, lectores de artes, predicadores y religiosos de varias órdenes y algunos que áun viven oy.*” *Ibidem.* ff. 115-116.

<sup>1121</sup> “*Ora, i modi di convertirli sono vari. È necessario prima aver molti e buoni cooperatori, che con dottrina e con esempio di vita irreprensibile allettino e con duchino queste pecore smarrite alla verità. Giovano più di quel che si può dire le scuole e’l mantener maestri dell’arti liberali e d’ogni onesto esercizio e trattenimento per li figliuoli d’essi infedeli, perché per questa via si guadagnano e i*

significativamente, el Padre Pedro de Ribadeneyra, que envió a Felipe II una larga misiva donde explicaba la importancia de la creación de los colegios alentándole a participar activamente en las obras de la Compañía con el fin de obtener la conversión y pacificación de su reino.<sup>1122</sup>

Para entender el origen de la creación del mismo debemos conocer la situación del ducado de Gandía en tal época. Habitualmente se ha dicho que la mayor parte de los moriscos pertenecían al mundo agrícola,<sup>1123</sup> afirmación que si bien no se cumple en todas las zonas sí que se da a rajatabla en dicho territorio;<sup>1124</sup> de ahí que los investigadores remarquen que fue, por ello, uno de los que más sufriera con la expulsión en 1609,<sup>1125</sup> al perder gran cantidad de mano de obra hábil y barata.

El musulmán estaba tan integrado en la sociedad gandiense que incluso en los pactos de vasallaje medievales existían dos ceremoniales: uno árabe y otro a la cristiana.<sup>1126</sup> Todo ello propiciado por la actitud permisiva de los duques y nobles de Gandía<sup>1127</sup> antes de que tomara posesión del cargo Francisco de Borja; a pesar de los

*parenti e i figliuoli, i paranti per la creanza e per l'indirizzo che si dà a' figliuoli [...] i figliuoli poi si guadagnano perché, con l'occasione delle scuole, imbevono ancora facilmente e la fede e le virtù cristiane.*" BOTERO, G., *La Ragion di Stato*. Edición y notas a cargo de Chiara Continisio. Roma: Donzelli. 1997. p. 111.

<sup>1122</sup> Transcribimos esta misiva en el documento cuarto del anexo documental.

<sup>1123</sup> "De forma que la inmensa mayoría de los moriscos vivían en medios rurales; solo unos pocos militares habitaban en ciudades: Castellón, Alcira, Játiva, Valencia." DOMÍNGUEZ ORTÍZ, A. y VINCENT, B., *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*. 1978. p. 76. Otro estudio importante al respecto es: CÍSCAR PALLARÉS, E., *Moriscos, nobles y repobladores*. Valencia: Edicions Alfons El Magnànim. 1993.

<sup>1124</sup> Uno de los estudios de mayor reconocimiento y significación sobre la distribución de los moriscos es: LAPEYRE, H., *Geografía de la España morisca*. Valencia: Diputació Provincial de Valencia. 1986.

<sup>1125</sup> "En términos demográficos puramente cuantitativos, la expulsión de los moriscos tiene mayores repercusiones en la Huerta de Gandía que en el conjunto del país, cuando arranca de aquí a la mitad (y aún algo más) de su población." LA PARRA LÓPEZ, S., *Los Borja y los moriscos. Repobladores y terratenientes en la Huerta de Gandía tras la expulsión de 1609*. Valencia: Edicions Alfons El Magnànim. 1992. p. 265.

<sup>1126</sup> Como explicó Gonzálbez, "como era previsible, el ritual de juramento de fidelidad y homenaje tampoco es el mismo para el justicia y jurados cristianos que para el alamín y jurados mudéjares; siendo, asimismo, diferente la forma de expresar el reconocimiento de autoridad y dominio del señor, ya que al margen de que unos juren sobre los Cuatro Evangelios y los otros, según la 'çuna e xara' propia de su cerdo, el juramento de homenaje de los mudéjares era de 'mans e de muscle' y el de los cristianos 'de mans e de boca', ritual que acentúa y puntualiza que se trata de dos colectivos distintos." GONZÁLBEZ ESTEVE, E., "Cristianos, mudéjares y moriscos en el Marquesado de Llobai" en *Revista de Historia Moderna*. Número 17. Alicante: Universidad de Alicante. 1998-1999. (pp. 195- 218) p. 197.

<sup>1127</sup> Que tanto el duque de Gandía como sus representantes, después de la forzosa conversión, se mostraron más permisivos respecto a las costumbres de los nuevos conversos, haciendo algunos

primeros esfuerzos asimiliacionista llevados a cabo durante el siglo XV en dicho territorio por medio de las órdenes mendicantes, cuyo éxito fue mínimo.<sup>1128</sup>

A pesar de estos fracasos evangelizadores en la Edad Media, con la llegada del Santo se produjo un nuevo intento por retomar aquellas campañas que años antes realizaran dichos frailes revitalizándolas y haciéndolas partícipes de la nueva espiritualidad jesuítica. Su ducado necesitaba un cambio, dejar de ser uno de los lugares con mayor número de infieles y convertirlo en ese santuario de espiritualidad, idea que añoraba tanto a nivel religioso como político; sueño que plasmó incluso en su testamento dejando dinero para una “Santa Cruzada” a favor de la conversión<sup>1129</sup> y para la edificación de otro centro de evangelización, esta vez en Llombai (Imagen 31),<sup>1130</sup> dirigido este por la orden de predicadores y que tuvo como

---

esfuerzos para congraciarse con ellos, siempre que dicha actitud no afectase a sus ingresos.” *Ibidem*. pp. 214-215.

<sup>1128</sup> “*L’esforç municipal per escampar la cristianització és patent a la vila de Gandia. El seu Consell va tenir als anys compresos entre 1405 i 1446 innumbrables ocasions per a desmotrar-ho [...] així a Gandia, aquest control s’estenia per dues vessants: -Una tingué per centre la regularització de la predicació i de les prèdiques dins un temps distint a aquell de la vida quotidiana: les festes litúrgiques. - l’altra l’escenificació dels textos bíblics o religiosos, xopant-los de trets populars, farcits d’anècdotes, de narracions èpiques, i acostant-se per això, a formes allunyades de la cultura oficial, i si properes a la popular. [...] Així, doncs, els ordres mendicants establien una mena de relació salarial amb els regidors de la vila. Uns hi subministraven llur especialització amb la paraula i, d’altres, la hi demanaven [...]. D’aquesta manera, la prèdica ofertada era difigida i controlada per a cercar una eficàcia que no hi arribaria a tenir si no fos perquè els jorns de prèdiques eren distintos als dies de treball rutinaris. Creaven, doncs, un marc que envoltés les lliçons moralitzadores del sermó.*” FERRER FORTUNY, R., “La paraula i la festa litúrgica a Gandia. Mètodes Municipals de cristianització al S. XV” en *Ullal. Revista d’història i cultura de La Safor*. Número 5. Gandia: Centre d’Estudis comarcals Alfons el Vell. 1984. pp. 17-18.

<sup>1129</sup> “7. Ítem, vull y man que tots los anys que vendrà o se predicarà cruzada de nou se prenga una bulla per mi, la almoyna de la qual se pagarà de les pensions dels sobredits censal o censals. Y si per cars algun any les dites pensions estavan embaraçades per alguns dels sobredits deutes, vull que sia pagada per lo dit hereu meu devall scrit. 8. “Ítem, dexe a la santa cruzada dos sous moneda valenciana [per] tots qualsevol drets i accions que en mos béns y heretat li podria competir en algun temps per rahó del presente meu testament o per altra qualsevol rahó o causa, la qual quantitat sia pagada de les pensions del sobredit censal.” Osuna, CP. 49. D. 3. *Original del Testamento y Codicilos del Santo Francisco de Borxa 4º Duque de Gandia, firmados de su propia mano a saber: El Estamento en 26 de Agosto de 1550, y los codicilos en el 28 del mismo mes y año ante Onofre Pérez de Culla.* (AHN). Este testamento es una modificación del firmado anteriormente: Osuna, CP. 48. D. 24. *Original del ultimo Codicilo del Santo Francisco de Borxa Duque de Gandia y Marques de Llombay, firmado de su mano en Gandia á 17 de Junio de 1547, ante Melchor Monroig Notario Publico à quien se le entrego según consta del numero 2757.* (AHN) Ambos han sido estudiados por J. Iborra en IBORRA, J., “El testament de Francesc de Borja i Aragó, IV Duc de Gandia” en *Miscel·lània Josep Camarena*. Gandia: C. E. I. C. Alfons el Vell. Ajuntament de Llocnou de Sant Jeroni. 1997.

<sup>1130</sup> “*Item, so recordant yo en dit mon testament, en haver e manat que fos fet e construït en lo loch de Lombay, un monestir de l’orde de Predicadors, e com après de la confecció del dit testament, jo haja començat a edifficar aquell y la obra de aquell de cascun dia se va augmentant, per com ara ab los presents meus codicils vull e man que de mos bens sien acabats de fer amb tota la perfecció que és*

prior a fray Juan Micón y a San Luis Bertrán como uno de sus primeros moradores,<sup>1131</sup> centro que fuera señalado como uno de los referentes para la fundación del de Tortosa.<sup>1132</sup>



Imagen 31. Martín Coronas. *San Francisco de Borja entrando en Llombai*. 1922. Palau Ducal de Gandía.

---

*menester, los tres quartos del dit monestir que hui estan començats, si ja en vida mia, no seran acabats. E més bull e man que les claustres del dit monestir sien fetes a poch a poch, d'esta manera: ço çes, que sien preses de mos béns mil lliures, moneda de València, y aquelles sien smercades a censal en loch tut y segur. E aquell dit censal, de les dites mil lliures de propietat, sia après transportat e consignat, axí en propietat com en pensions al convent del dit monestir. Per obs que del procehir y renda del dit censal, sien obrades e fetes les claustres del dit monestir, les quals és ma intenció y voluntat, sien fetes de les pensions y renda del dit censal e fetes e acabades les dites claustres com dit és ab tota sa perfecció.*" Codicilo de Francisco de Borja ante Melchor Monroig, Gandía, 17 junio 1547 en *Monumenta Borgia: Sanctus Franciscus Borgia. Quartus Gandiae Dux et Praepositus Generalis Tertius*. 1894- 2003. Volumen 6.

<sup>1131</sup> Vid: ASTRAIN, A., *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*. 5 volúmenes. 1909- 1916. Vol. 1. p. 289.

<sup>1132</sup> "Mentre, i paral·lelament, havia fundat als seus dominis el convent de Llombai de pares predicadors, amb l'interés d'acostar els seus vassalls moriscos al cos de l'Església a la qual teòricament pertanyien. Aquestos mateixos dominics obtingueren el 1568 butlla papal per a fundar a Tortosa un col·legi per a moriscos, on tal vegada hi trobem un ressò del projecte fracassat a Gandia." BAIXAULI JUAN, I. A. y FUSTER PELLICER, F., "Cultura i societat. El paper sociocultural de la Companyia de Jesús a Gandia durant l'Època Moderna" en *Gandia, 450 anys de tradició universitària*. Catálogo de la exposició realizada en la Sala Municipal de Gandia del 23 de abril al 15 de junio de 1999. Gandia: Ajuntament de Gandia. 1999. p. 84.

Su máxima aspiración fue, como señaló Scaduto, que los moriscos vivieran como buenos cristianos,<sup>1133</sup> por lo que se empleó a fondo tanto desde su inicial posición de Virrey y Duque,<sup>1134</sup> como desde su cargo al frente del Generalato,<sup>1135</sup> haciendo justicia a las profecías escritas por San Ignacio que anunciaron que “el mundo no tenía orejas para oír tal estampido.”<sup>1136</sup>

#### 4.2.2.2. Fundación y evolución de la obra

“Siendo nuestro Padre Francisco de Borja Virrey de Cataluña [...] se determino de fundar y edificar un Collegio dela Compañía en Gandía, para el bien espiritual de sus vasallos, assí xpianos como moriscos, los quales fuesen ayudados y enseñados en toda virtud y letras.”<sup>1137</sup>

“Teniendo mucho desseo el illustrissimo señor don Francisco de Borja, duque de Gandia de empeçar el Collegio para studiantes de la Compañía de Jesús sub invocatione sancti Sebastiam en la villa de Gandia...”<sup>1138</sup>

<sup>1133</sup> “Per il Borgia come politico e come cristiano quello dei moresche fu uno dei grandi problemi che ebbe da affrontare. La sua aspirazione era ottenere che vivessero in pace e come buoni cristiani. E che lo andasse conseguendo lo riconobbe nel 1545 il vicerè di Valencia.” SCADUTO, M., L’opera di Francesco di Borgia. 1565- 1572. Roma: Edizioni ‘La Civiltà Cattolica’. 1992. p. 21. La Parra estudia cómo fueron dichos moriscos en: LA PARRA LÓPEZ, S., “Los moriscos y moriscas de los Borja” en MESTRE SANCHIS, A. y GIMÉNEZ LÓPEZ, E. (Eds.), *Disidencias y Exilios en la España Moderna. Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*. 1996. Alicante: Caja de Ahorros del Mediterráneo, Universidad de Alicante y Asociación Española de Historia Moderna. 1997.

<sup>1134</sup> No debemos de olvidar estos cargos políticos que ocupó, ya que condicionaron su visión del problema moriscos, ya que, como señala García Trobat: “Una de les coses que més preocupaven al duc era la situació religiosa del seu senyoriu, ja que de les famílies que l’integraven, tan sols vuitanta eren d’ascendència i de tradició espanyoles, les altres 947 eren de cristians nous, és a dir, jueus i mahometans els ascendents dels quals s’havien vist obligats amb el rei Ferran el Catòlic a elegir entre el baptisme o l’exili i que, encara que batejats, continuaven fidels a Moisès o a Mahoma.” GARCÍA TROBAT, P., *El naixement d’una Universitat: Gandia*. Gandia: Ajuntament de Gandia. 1989. p. 10.

<sup>1135</sup> Esta doble sucesión de cargos nos hace pensar que en su mente el poder político estuvo bastante presente, que el colegio de nuevos convertidos no es pues, sólo una medida de carácter religioso (para velar por el adoctrinamiento y conversión de unos grupos disidentes), sino también una medida con implicaciones políticas y de la vida civil.

<sup>1136</sup> Este texto ha sido reproducido en todas las biografías del santo en relación a la necesidad de guardar secreto acerca de la mudanza de vida que realizó Borja al dejar su condición de Duque y enrolarse en la aventura jesuítica. La figura del jesuita gandiense fue fundamental en la espiritualidad del XVI y, también, en la evangelización morisca valenciana.

<sup>1137</sup> Arag 23. *Historia et Fundatio Collegorum Aragon 1561- 1702*. fol. 133. (ARSI)

<sup>1138</sup> Sección Clero. Volumen 2101. *Libro Maior de los Bienes raizes del Collegio de San Sebastián de la Compañía de Jesús de Gandía hasta el año 1718, inclusive. No hubo mas libro de Raizes que este. Y en dicho año se comenzó á formar otro, por la mayor claridad*. (ARSI)

En 1545 comenzó a gestarse en la mente de San Francisco la creación de un colegio de jesuitas para la instrucción de moriscos en Gandía, haciéndolo saber al Padre Ignacio en ese mismo año, pero no fue hasta el 3 de mayo de 1546 cuando se colocó la primera piedra<sup>1139</sup> por intercesión apostólica de Paulo III,<sup>1140</sup> justo al lado de la Ermita de San Sebastián, situada en las afueras de la ciudad amurallada junto a la puerta de Valencia. Ésta databa de mediados del siglo XIV y pertenecía al Duque gracias a una cesión previa por parte del municipio para hacerla servir como capilla del Colegio. Esta donación condicionó en parte la advocación de la misma, debía seguir siendo dedicada a San Sebastián, así como se obligó a que la Cofradía de la Sangre tuviera una capilla en dicho monumento,<sup>1141</sup> hecho que no fue para nada un estorbo para el Santo Duque, debido a la especial devoción que profesaba hacia la Sangre y Cuerpo de Cristo.<sup>1142</sup> A estas peticiones él añadió la de crear dos capillas, la

<sup>1139</sup> No haremos un seguimiento de la propia construcción y adecuación del edificio para esta función, ni tampoco de todos los rectores que tuvo dicha institución, para ello recomendamos la lectura de: BORRÁS FELIU, A., “La fundació del Col·legi i de la Universitat de Gandia, de la Companyia de Jesús” en *Primer Congreso de Historia del País Valenciano*. Volumen 3: Edad Moderna. Valencia: Universidad de Valencia. 1976. FERNÁNDEZ SORIA, J. M. y LÓPEZ MARTÍN, R., “Los colegios jesuíticos valencianos: datos para su historia” en *Estudis. Revista de Historia Moderna*. Número 16. Valencia: Universidad de Valencia. 1990. GARCÍA TROBAT, P., *El naixement d’una Universitat: Gandia*. 1989. SERRA DESFILIS, A., “Casa, Església i Patís: La construcció de la Seu de la Universitat de Gandia (1549- 1767)” en *Gandia, 450 anys de tradició universitària*. Catálogo de la exposición realizada en la Sala Municipal de Gandia del 23 de abril al 15 de junio de 1999. Gandia: Ajuntament de Gandia. 1999.

<sup>1140</sup> Este documento puede encontrarse en: Sección Clero. Volumen 2101. *Libro Maior de los Bienes raizes del Collegio de San Sebastián de la Conpañia de Jesús de Gandia hasta el año 1718, inclusive*. (ARV)

<sup>1141</sup> “Primo, que no se pueda mudar la invocación de san Sebastián. Item, retuvieron el derecho de hazer celebrar en la dicha Yglesia cada año el día de san Sebastián vísperas, completas y missa, e todas las semanas del año unas completas y missa cantada. Item, se retuvieron derecho que puedan assi la villa en común como los particulares della hazer celebrar en la dicha Yglesia las missas y otras devociones que quisieren por los clérigos que quisieren. [...] Item, que la Cofradía de la sangre que tiene ahí capilla y suele hazer el monumento el Jueves sancto y salir de ahí con profesión de los disciplinantes no pueda ser expellida, y que tengan derecho de entrar en el Collegio los que se han disciplinado de ayuntarse en ella los confrades y de hazer celebrar en ella cada año la fiesta *sanguine Christi*.” Sección Clero. Volumen 2101. *Libro Maior de los Bienes raizes del Collegio de San Sebastián de la Conpañia de Jesús de Gandia hasta el año 1718, inclusive*. (ARV)

<sup>1142</sup> Hibbard expuso como “*the association of Christ’s name with His blood at the Crucifixion was a central fact of Jesuit teaching*.” HIBBARD, H., “Ut picturae sermones: The First Painted Decorations of the Gesù” en *Baroque Art: The Jesuit Contribution*. New York: Fordham University Press. 1972. p. 30. También O’ Malley marcó como una característica fundamental del sentir jesuítico el culto al Corpus Christi: “*They had a special fondness for the feast of Corpus Christi. Nadal urged solemn liturgy, with procession, in Jesuit churches for the feast. Even as he pointed out that elaborate ceremonies were ‘beyond the scope of our Institute’, he allowed an exception in this case ‘because of the times’, that is, because of Protestant criticism of what the feast implied. [...] Jesuits probably did not need Nadal’s encouragement to stage the great celebration of Corpus Christi that became almost characteristic of them. The feast was too popular to be ignored, and it provided wonderful opportunities to engage all members of the congregation in the liturgy, especially the children*” O’ MALLEY, J. W., *The first Jesuits*. 1993. pp. 156-157.

de la cruz y la del ángel.<sup>1143</sup> Además, el pueblo también le cedió la ermita de Santa Ana, pero en este caso prefirió no construir nada allí por ser una zona peligrosa, precisamente por la existencia de musulmanes sin catequizar.<sup>1144</sup>

Además de donar parte de sus rentas, como vimos en sus testamentos, también cedió su biblioteca particular.<sup>1145</sup> Con ello pretendía cumplir una doble función, no sólo educar a los moriscos<sup>1146</sup> (lo que suponía convertirse en el primera orden religiosa que asumía directamente la enseñanza de jóvenes no destinados al sacerdocio), sino también preparar sacerdotes de lengua árabe, que luego trabajasen apostólicamente con los moriscos y musulmanes de sus estados; y, siguiendo las recomendaciones de San Ignacio, en cambio, asegurar económicamente la formación de nuevos jesuitas, si bien poco después tal fin lo asumió en gran parte el vecino Colegio de Valencia, fundado el año anterior.<sup>1147</sup> Por todo lo comentado se

<sup>1143</sup> Vid: FG. 1441. Número 7. Documento 12: *Donation y dotacion del Collegio*. fol. 6. (ARSI)

<sup>1144</sup> “Hales dado el Illustrisimo señor duque y el pueblo la hermita de Santa Ana para creación del collegio, donde se podrian edificar algunos aposientos [...] prefiero que no se edifique por ahora de la hazienda del collegio cosa alguna [...] porque no veo ni necesidad para ello, puer de noche allí ni se puede dormir por la poca seguridad que puede haver de los moros.” Arag 23. *Historia et Fundatio Collegorum Aragon 1561- 1702*. fol. 155. (ARSI)

<sup>1145</sup> Podemos encontrar las condiciones de esta cesión en: Clero. Jesuitas. Legajo 1006. Números 1-10. Fundaciones: Escrituras de la fundación del Colegio de Gandía. 1544-1598. (AHN) y también en: FG. 1441. Número 7. Documento 12: *Donation y dotacion del Collegio*. (ARSI)

<sup>1146</sup> Nieremberg, uno de sus principales biógrafos, plasmó esta intención de Borja: “Leíase latinidad, artes y teología en el colegio, é hízose universidad por privilegios del Papa y del Emperador, y fue la primera que tuvo la Compañía. Proveyóla el Duque de una buena y copiosa librería, y dio estudio á muchos hijos de sus vasallos para que aprendiesen letras y virtud, especialmente á los hijos de los moriscos, los cuales aunque bautizados, algunas veces eran más cristianos de nombre que de fe y corazón, y comúnmente, como los hijos se crían con sus padres, siguen las costumbres y creencia de ellos. Por esto pareció al Duque que el mejor remedio era apartarlos de sus padres desde chiquitos é imprimir en ellos, mientras que están blandos, la noticia y afición de nuestra santa fe, y así lo hizo dando (como dije) estudio á los hijos de los moriscos, y holgándose sus padres de ello por verse libres del cuidado y de la obligación de criarlos y de sustentarlos. Por este medio salieron algunos buenos y verdaderos cristianos.” NIEREMBERG, J. E., *Vida de San Francisco de Borja, Duque cuarto de Gandia. Virrey de Cataluña y después tercer general de la Compañía de Jesús*. Madrid: Administración del Apostolado de la Prensa. 1901 [1644] p. 87.

<sup>1147</sup> Según Charmont, los jesuitas creían que la educación era el primer paso para llevar a cabo sus misiones: “*Encouragés par la mission que leur confiée la sainte Eglise, les Jésuites du XVIe siècle étaient aussi stimulés par la conviction profonde qu’aux terribles maux de leur temps ils ne pouvaient apporter de remède plus puissant que l’éducation chrétienne de la jeunesse.*” CHARMOT, F., *La pédagogie des Jésuites. Ses principes. Son actualité*. Paris: Éditions Spes. 1951. p. 30. Garín incluso habla de la intención de crear “soldados de la Iglesia”: “*Nata dal movimento della Controriforma, l’educazione dei gesuiti si propone un fine estremamente preciso: l’addestramento di buoni soldati della Chiesa di Roma, capaci in Europa di combattere gli eretici e i ribelli, e nel resto del mondo di convertire i pagani.*” GARÍN, E., *L’educazione in Europa. 1400- 1600*. Roma- Bari: Editori Laterza. 1976. p. 203. Estas afirmaciones también son compartidas por B. Delgado Criado en *Historia de la educación en España y América: La educación en la España Moderna (Siglos XVI- XVIII)*. Volumen 2. Madrid: Fundación Santa María. 1993 y por B. Bartolomé en “Los colegios jesuitas y la educación

desprende como el Colegio de Gandia (Imagen 32) se convirtió en el primero de la Compañía que admitía alumnos tanto de la orden como externos, hecho capital y diferenciador con respecto a otras fundaciones jesuíticas del momento. De hecho, gracias a esta particular característica, así como a las buenas relaciones con la corona, los gandienses tuvieron grandes ayudas a fin de sufragar las obras y el gasto de la enseñanza en su colegio, como demuestra, por ejemplo, un proceso conservado en el Arxiu de la Corona d’Aragó en el que, tras exponer los jesuitas las dificultades por las que pasaban,<sup>1148</sup> el rey les respondió que: “no hagan molestia al Colegio della Compañía de Jesús de Gandía por las quatrocientas noventa y una libras y dieciseys sueldos que deven de derecho de amortización hasta que se mande otra cosa”<sup>1149</sup> debido al servicio que prestaban a la Corona.



Imagen 32. Martín Coronas. *Colocación de la primera piedra del Colegio de Gandía*. 1922. Palau Ducal de Gandía.

---

de la juventud” en BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, B. (coord), *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España. Edades Antigua, Media y Moderna*. Volumen 1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1997.

<sup>1148</sup> “Los religiosos de la Compañía de Jesús de la Villa de Gandía refieren en una memoria que el comissario de amortizaciones les ha hecho caro de quatrocientos y noventa y una libra que deven de derecho de amortización de los bienes que han adquirido hasta oy, y que el Collegio esta muy empeñado y que assí no tiene con que pagarlas [...] Paresce al Consejo que por la necesidad desta casa se les podría hazer la merced que suplican porque en aquel partido que esta muy poblado de nuevos convertidos hazen grande fruto” Consejo de Aragón. Legajo 0697. Número 58. *Sobre el proceso del collegio de la Compañía de Jesús de Gandia*. 14 de julio de 1594. Arxiu de la Corona d’Aragò (ACA)

<sup>1149</sup> *Ibidem*.

Su única obligación con respecto a la Corona y el Papado fue la de “mantener, alimentar, proveer e instruir con caridad, assi *in spiritualibus* como *in temporalibus* en el presente collegio de San Sebastián de Gandia doce neophitos o moriscos nuevos en la fe, si tantos se hallaren del ducado de Gandia y Marquesado de Llombay, y si hay no se hallaren de otras parte.”<sup>1150</sup> Hecho que marcó la trayectoria de dicha escuela, y que algunos historiadores, como La Parra, han puesto en entredicho. El investigador gandiense opina que el Colegio fue respuesta a una estrategia maquiavélica por parte del Santo de conseguir una Universidad en su territorio, ya que no consiguió nunca que acudieran moriscos a las lecciones.<sup>1151</sup>

Esta afirmación, un tanto atrevida, debemos ponerla en duda. En primer lugar porque sí que tenemos datos que certifiquen la asistencia de los mismos a dicha institución. Por ejemplo, conservamos un escrito donde habla del castigo de expulsión de unos morisquillos del Marquesado de Denia y de Llombay por mala conducta. El texto reza así:

“En estos dos últimos cuartos estaban los 12 neófitos morisquillos del marquesado de Denia y de Llombay, que por ser de mala generación duraron poco. Por la dicha segunda planta se vehe la distancia que ay de los dichos cuartillos hasta llegar al coro, y la falta de una buena escalera y la incomodidad de tener en cassa los dichos neófitos.”<sup>1152</sup>

Este texto nos interesa, además de por el hecho citado, por explicarnos en qué parte del edificio estuvieron situadas las habitaciones de los nuevamente

<sup>1150</sup> Arag 23. *Historia et Fundatio Collegorum Aragon 1561- 1702*. fol. 136. (ARSI)

<sup>1151</sup> “Sencillamente, en el caso concreto del de San Sebastián de Gandía que fundara el IV duque Borja (futuro santo), estamos convencidos de que, verdaderamente no se levantó con ánimo de instruir a estos niños, de hecho no llegó a asistir ninguno y resulta un tanto sospechoso que sólo al cabo de unos meses de erigido el Colegio, su fundador consiguiera la bula que lo convertía en Universidad: ¿una Universidad para moriscos, regentada por la Compañía de Jesús? No parece lo más lógico ni resulta convincente.” LA PARRA LÓPEZ, S., “Moros y cristianos en la vida cotidiana: ¿Historia de una represión sistemática o de una convivencia frustrada?” en *Revista de Historia Moderna*. 1992. p. 157.

<sup>1152</sup> Sección Clero. Volumen 1055. *Declaración i explicación hecha en el mes de febrero del año de 1639. Planta de arquitectura del sitio del Collegio de la Compañía de Jesús con título de San Sebastián de la Villa de Gandía fundado por Don Francisco de Borja Duque y Señor de la Villa*. ff. 74-78. (ARV) Aunque fechado en 1639, se refería a las estructuras del Colegio en los años que nos ocupan.

convertidos. Tal vez el autor anónimo haga referencia a un suceso que el Doctor Fuente hizo llegar a Roma, implorando perdón por un acto cometido por los niños moriscos en el Colegio, evitando la citada expulsión:

“Illmo. Y Reverendísimo Señor. Por parte del Illmo. Sr. Duque de Gandía se pedía aquí una dispensación de cierto acto que dizen aver cometido unos niños moriscos, que por su mandado tienen consigo ciertos clérigos religiosos de la Compañía de Jesús, del señor maestro Ignacio, para los doctrinar y enseñar la octrina xpiana. i los destetar de los errores de los padres; los quales niños fueron, según me dizen, castigados por el Superior de la casa en la ciudad de Gandía [...] Pero, como tenga noticia, holgará más que V. Sría Illma. Allá les dé el remedio, como lo acostumbra con su sólita piedad, con todo el velamen de la honrra de la casa, pues son niños. Y pues el zelo del Sr. Ignacio es sancto, y el imbiar acá el Illmo. Duque fue no pensando que allá avia remedio, pues vuelve á V. Sria. Illma. Á pedir lo que acá no les denegara de mi parte, como testigo de vista que he sido en lo que digo.”<sup>1153</sup>

Hecho que también podemos constatar con el texto de la *Breve información de dos cosas pertenecientes al Collegio de Gandia para el P. Garcia de Alarcon. Asistente del Padre General* donde se indica que “por espacio de cinco o seys años se criaron en dicho Collegio diez o onze de dichos neophytos.”<sup>1154</sup>

Esta obligación estuvo latente desde 1548 hasta 1551,<sup>1155</sup> cuando se les eximió de cumplirla debido a la poca acogida que tuvieron entre las familias moriscas que no quisieron enviar a sus hijos. A partir de entonces, sólo acogerían a aquellos que voluntariamente accedieran a seguir el camino en la orden. Como

<sup>1153</sup> Carta del Doctor Fuente Arzobispo Hispalense al Inquisidor General. Roma. 8 diciembre de 1548 en *Monumenta Borgia: Sanctus Franciscus Borgia. Quartus Gandiae Dux et Praepositus Generalis Tertius*. 1894- 2003. Volumen 2. pp. 698-699.

<sup>1154</sup> “Breve información de dos cosas pertenecientes al Collegio de Gandia para el P. Garcia de Alarcon. Asistente del Padre General” en F. G. 1441. *Collegio Gandia*. (ARSI)

<sup>1155</sup> “Desde el año 1548 hasta el año 1551 havian estado en el presente collegio diez neophytos por razon dela sobre dicha obligación, y en el año 1551, pareciendo a los señores ser mayor servicio de Dios sacarlos de casa y poner en su lugar hermanos de la Compañía lo hizieron en virtud de la sobredicha desobligación, y los pusieron los demas adeprender officio.” Arag 23. *Historia et Fundatio Collegorum Aragon 1561- 1702*. fol. 136. (ARSI) También Astrain comentó dicho hecho: “Los moriscos rehusaban entregar sus hijos para el estudio, y los pocos alumnos que se pudieron juntar salieron tan aviesos, rudos, desaplicados e inquietos, que por disposición de San Francisco de Borja se alzó la mano de esta empresa en 1551, tres años después de haberla comenzado.” ASTRAIN, A., *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*. 1909- 1916. Vol. 2. p. 545.

citamos páginas atrás, algunos moriscos permanecieron y consiguieron su titulación, pero aún así fueron los mínimos.

Tal vez La Parra quiso referirse, así como lo hicieron Fuster Pellicer y Baixauli Juan,<sup>1156</sup> a la negativa por parte de los musulmanes de Denia de enviar a sus hijos, a pesar del mandato emanado desde el papado. Esta obligación provino de una hábil estrategia llevada a cabo por San Francisco de Borja, que, para obtener mayor número de ingresos para realizar su proyecto, y gracias a la intercesión de Gaspar de Borja, obispo de Segorbe y rector de dichas tierras, obtuvo la Bula de Paulo III para convertir la Rectoría de Denia en una Vicaría perpetua y desviar los ingresos provenientes de diezmos y del propio papado para su fin;<sup>1157</sup> debiendo acoger en sus aulas a seis morisquillos de todas las poblaciones bajo dicha adscripción,<sup>1158</sup>

<sup>1156</sup> FUSTER PELLICER, F. y BAIXAULI JUAN, I. A., “Estudiants, germans i docents: el primer secle del Col·legi i Universitat de Gandia” en *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*. Número 20. Alicante: Universidad de Alicante. 2002. p. 301.

<sup>1157</sup> Toda la información sobre dicha bula puede encontrarse en: F. G. 790. Aragon. *Coll. de Gandia. Union del Priorato de Denia*. (ARSI) y también en: Clero. Jesuitas. Legajo 1005. Números 8-12. Escrituras de la fundación del Colegio de Gandia. 1544-1598. (AHN) Así como en: Sección Clero. Legajo 56. Documento 16. *Cláusula de la bula de la union de los frutos de la rectoria de Denia al Collegio de San Sebastián de Gandia*. (AHN)

<sup>1158</sup> “Nuestro Santísimo Padre Paulo Papa Tercio en la extinction que hizo de la Retoria de Denia y union o anexion que hizo de los frutos de dicha Retoria al Collegio de San Sebastián de Gandia obligo al dicho Collegio a sostener, alimentar, proveher, criar e ynstruir con caridad en dicho Collegio 6 neophitos o moriscos sitantos se hallaran, por tiempo de cincuenta años de los lugares de Ondara Benidoleig, Parmes, Verger, Mirafior, Mirarosa, Barbeyg, Benyomer, Bemeadin, Rafol, Benimeli, Sagra, Negrales Sanete Gata, Pedreguer, Matoses, que olim eran lugares anexos a dicha Retoria y esta reception de dichos neophitos ha de ser apresentacion de los Marqueses de Denia y del vicario perpetuo de Denia, y pasados los cincuenta años perpetuamente podran ser los 6 moriscos de los dichos lugares, o de otros lugares de Denia, si bien fuere visto al dicho Señor Marqués y Vicario. Empeçaron los cincuenta años en empeçando el collegio a gozar de dichas rentas de la retoria que fue el año 1548, aunque no se tomo la posesion hasta el año 1549, por no ser venida las bullas de Roma.” Arag 23. *Historia et Fundatio Collegorum Aragon 1561- 1702*. (ARSI) ff. 136-137. Texto similar al conservado en Roma se encuentra en el Arxiu del Regne de València, donde indica que: “Por nuestro sancto padre Paulo papa terzo a supplicacion de los señores illustrissimos el Reverendo don Gaspar de Borgia obispo de Segorbe y don Francisco de Borgia duque de Gandia y marques de Lombay fue suprimido y extinto el titulo y nombre de la rectoria de la iglesia de Denia y en dicha parrochial y iglesia fue dennuevo erigida e instituyda una y perpetua vicaria por un perpetuo vicario el qual en lugar del dicho rector tuviesse cargo de las almas de dicha parrochial con assianacion de renta competente para el dicho vicario delos frutos de la dicha rectoria taxadora por el Reverendissimo arzobispo de Valencia, y asimismo applico y appropio al Collegio de San Sebastián de Gandia el resto de los frutos, rengas, puentes, diezmos, primicias y otros emolumentos en qualquier nombre nombrados de dicha iglesia parrochial de Denia y sus anexados.” Sección Clero. Volumen 2101. *Libro Maior de los Bienes raizes del Collegio de San Sebastián de la Compañia de Jesús de Gandia hasta el año 1718, inclusive*. fol. 113. (ARV) Estos textos fueron recuperados por Sanz Forés que resumió todo el proceso: “Hasta entonces el Ilustre D. Gaspar Ganfredo de Borja, Obispo de Segorbe y Albarracín, había poseido la Rectoría de Dénia, y recientemente habia hecho resignacion de ella, de sus primicias y diezmos y de los de sus lugares anexos en manos del Sumo Pontifice Paulo III, y el Santo Duque D. Francisco de Borja, supo aprovechar esta ocasión, y atendiendo á que dicha Rectoría

obligación que San Ignacio dobló. Además, a partir de entonces, el Colegio también se hizo cargo de la elección de rectores así como del pago de los mismos de cualquier parroquia vecina la localidad anteriormente citada,<sup>1159</sup> tomando posesión definitiva el Padre Andrés de Oviedo (Illescas, 1518-Fregona, 1577)<sup>1160</sup> rector de la institución gandiense el 31 de marzo de 1549.<sup>1161</sup>

Las campañas jesuíticas en Denia fueron muy útiles, tal y como indican las palabras del Padre Cordeses (Olot, 1518- Sevilla, 1601)<sup>1162</sup> a Ignacio de Loyola en 1555 donde le expuso que: “En la cuaresma passada el P. M. Phelippe Prancudo fue á predicar en Denia que es un pueblo harto grande, que está á quatro leguas de aquí, y fue con el P. Baptista Sepulveda para confesar [...] Dexaron todo aquell pueblo

se hallaba vacante, habiendo conferenciado acerca de este asunto con el mismo Obispo D Gaspar Ganfredo de Borja y con el sacerdote Juan Vives, acudieron los tres á Su Santidad, suplicándole se dignara suprimir el título de la espresada Rectoría, fundando en Dénia una Vicaria perpétua con renta ó dotación suficiente á juicio del Ordinario, y se aplicase lo restante de las rentas, diezmos y primicias al Colegio que fundaba D. Francisco de Borja.” SANZ FORÉS, P., *Memorias de Gandia. Apuntes para su historia.* [s.n] 1890. p. 6.

<sup>1159</sup> “Açerca de la rectoria de Denia y sus anexos, cuyos frutos están anexados al collegio de S. Sebastián de Gandía, emos entendido que de algunas rectorías de las nombradas en la bulla es el collegio patrón, á causa de llevar los frutos dellas, y de averse de los dichos frutos de pagar á algunos rectores que tuvieren el cargo dellas, que son de moriscos, y por esta causa, estando, mucho tiempo avie, vacante una rectoria destas, que se dize de Pedreguer, por el descargo de nuestras conscientias en que no estuviesen las lamas sin remedio de los sacramentos, y especial que avie fama que muchos moriscos que nascien no se baptizavan por causa de no aver rector, presentamos á una persona docta y virtuosa de Denia, y el señor arzobispo le proveyó de la dicha rectoría, siendo presentado por el collegio. Item, desde á poco vacó otra rectoría, que se dize de Gatta, por muerte del rector, y entendiendo también que tocava á nosotros el patronazgo de presentar, asimos procura para presentar á otro theólogo y virtuoso, natural también de Denia, el que fue á Valencia para aver la provisión del señor arzobispo. Estas dos rectorias entendemos que ha de pagar el collegio; es per consequens de presentar, según nos dizen.” Carta de Andrés de Oviedo, en Gandia a Ignacio de Loyola. 20 de mayo de 1549” en *Epistolae Mixtae ex variis Europae Locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae*. Matriti: Augustinus Avrial. 1898- 1899. Tomo 2. p. 213. (ARSI)

<sup>1160</sup> Andrés de Oviedo fue graduado de maestro en artes en la Universidad de Alcalá, Enviado a estudiar teología en la Universidad de París (1541), tuvo que dejar la ciudad, por la guerra entre Francia y España, y continuó la teología en Lovaina (1542- 1544) y Coimbra (1544- 1545). En 1545 fue uno de los cinco jesuitas enviados a fundar el colegio de Gandía del que fue su primer rector, dedicándose cuerpo y alma a la evangelización morisca. Vid: O’NEILL, Ch. y DOMÍNGUEZ, J. M. (Dir.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico- temático.* 2001. Tercer volumen. pp. 2936-2937.

<sup>1161</sup> Para conocer la vinculación económica que hubo entre los jesuitas y de Denia vid: IVARS CERVERA, J., “Vinculacions econòmiques de la Companyia de Jesús amb la Marina Alta (segles XVI-XIX)” en *Aguaites*. Número 4. Pedreguer: Institut d’Estudis Comarcals de la Marina Alta. 1990.

<sup>1162</sup> Este padre, había estudiado dos años de leyes y cánones y era notario en Barcelona al ser admitido en la Compañía de Jesús por Antonio de Araoz en 1542. En Gandia obtuvo los grados de maestro en artes (22 de agosto de 1550) y doctor en teología. Fue breve su docencia en esta Universidad, ya que ejerció pronto los cargos de rector de Gandía (1553- 1556; 1557- 1560) vicerrector de Valencia (1555- 1556) y provincial de Aragón. Destacó como confesor, a cuya labor dedicó gran parte de su jornada en los últimos veinte años de su vida, y estuvo dotado del discernimiento de espíritus y de tacto en el gobierno. Hombre apostólico, se preocupó como rector de Gandía y provincial de Aragón por impulsar el apostolado con los moriscos. *Ibidem*. Volumen 1, pp. 952- 953.

aficionado y devoto á la Compañía, estando ántes muy mal aficionado á ella, por no entender las cosas de la Compañía, y haver tratado poco con gente della, y haver tenido entre ellos detractores.”<sup>1163</sup> Labor que continúa siendo efectiva en 1567, como demuestra la continua literatura epistolar al respecto.<sup>1164</sup>

De todas maneras, la obligación citada no fue muy bien acogida por ambas partes. Ya en abril de 1549 el citado Andrés de Oviedo reclamaba a Polanco que se rescindiera tal normativa a cambio de dar dinero a la Iglesia de Denia para su ornamentación. Éste le pidió a Juan de Polanco que intercediese ante el obispo de Segorbe y Marqués de Denia (es decir, Gaspar de Borja) para detener, como dijimos, todo el proceso.<sup>1165</sup>

Este malestar siguió en años sucesivos. Martín Alberro<sup>1166</sup> manifestaba a Laínez cómo desde Gandía se cumplían todas las obligaciones pero el problema de no poder evangelizar a los niños moriscos dianenses provenía de allí mismo que no

<sup>1163</sup> *Litterae Quadrimestres*. 7 volúmenes. Madrid: Augustinus Avrial. 1894- 1932. Volumen 3. pp. 444-445. (ARSI)

<sup>1164</sup> Sirva como ejemplo la carta de Gil Gonçalez a Francisco de Borja, enviada desde Valencia, el 10 de noviembre de 1567 conservada en Epist. Hisp. 107. *Epistolae Hispaniae*. 1567 (III) (ARSI)

<sup>1165</sup> “Avrá dos ó tres días que se ha tomado la posesión de los frutos de la rectoría de Denia, y ahora se anda en concierto que se dexé alguna cosa á la yglesia de Denia para que se quite la obligación que quedava al collegio de los seys neóphitos por 50 años, según se contiene en la bulla, y creo se contentarán con 25 ó 30 libras para ornamentos á la iglesia. Paraçe que será menester el consenso del vicario, y del señor marqués de Denia, y del obispo de Segorve, y así lo ha mandado el señor duque poner por memorial, para que den el consenso autenticado, para que allá pueda hazer fee.” Carta de Andrés de Oviedo en Gandía a 3 de abril de 1549 a Juan de Polanco, en *Epistolae Mixtae ex variis Europae Locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae*. Matriti: Augustinus Avrial. 1898- 1899. Tomo 2. Pp. 157-158.

<sup>1166</sup> El Padre Alberro fue una de las personalidades más importantes del momento, no sólo dentro de la Compañía, sino también como confesor de Joan de Joanes, relación por la cual este pintor ejecutó, como veremos, la gran Inmaculada que se conserva en la Iglesia de dicha Orden en Valencia. Éste, entró en la orden el 9 de diciembre de 1556. Ayudado por bienhechores, hizo la carrera sacerdotal en Valencia y se ordenó antes de entrar en la Compañía de Jesús. Residió en el Colegio San Pablo de Valencia hasta que, fundada (1579) la Casa Profesa, se trasladó a ella. Fue confesor, catequista y encargado del cuidado espiritual de los presos en la cárcel de la ciudad. Con dotes especiales para la dirección espiritual, ayudó a muchos a entrar en la vida religiosa. Se refieren de él gracias extraordinarias de oración, entre otras, una aparición de la Virgen, hacia la que sentía gran devoción, que como dijimos sirvió de modelo para la obra que Joanes pintara para la iglesia valenciana. Para mayor información sobre la vida de Alberro vid: O’NEILL, Ch. y DOMÍNGUEZ, J. M. (Dir.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico- temático*. 2001. Volumen 1, p. 37. También: Sección Clero. Legajo 58. Documento 11. SORBAVI, M., *Menologio de los Religiosos mas ilustres de la Compañía de Jesús en la Provincia de Aragón*. 1636. (ARV) y Sección Clero. Legajo 53. Documento 1. *Libro donde estan escritos los que se reciben en este collegio de Valencia y los votos delos. Comenzando del henero 1562*. (ARV)

se enviaban, cuestión que desagradaba a los propios habitantes de aquella ciudad.<sup>1167</sup> Para evitar dichos problemas, Cordeses volvió a pedir al General de la orden que se cancelase este concordato de envío de morisquillos porque de nada servía.<sup>1168</sup> Súplica que repite un año después, en 1566, incluyendo no sólo la negativa por parte de los padres de los moriscos del envío de los mismos al Colegio,<sup>1169</sup> sino también las quejas del Párroco de Denia ante una sacristía pobre de ornamentos al perder la financiación de la que disfrutaban con anterioridad,<sup>1170</sup> hecho que finalizó en un pleito,<sup>1171</sup> gracias al cual los jesuitas, desanimados por la actitud de los moriscos, volvieron a insistir en el envío de los niños a su Colegio,<sup>1172</sup> aunque con el mismo resultado: un fracaso absoluto.

---

<sup>1167</sup> “Siempre se ha cumplido con las obligaciones que ay por aquí a lo menos en Valencia y en Gandia, en Gandia ay obligation de criar 6 morisquitos y porque no se hallan los tales dexan de criarlos, yo he oydo dezir en Denya que el collegio de Gandia haze mal con los de Denya aunque siempre han acudydo los principales a ayudar al pueblo de Denya, creo que seria bien v. p. Diesse orden como dos estudiantes abiles y muy virtuosos de Denya se criasen en el collegio de Gandia, y con esto ellos se contentarian, y sino que se hiciese algun concierto con los de Gandia y de Denya acerca de los confesores para con las dovotas.” Carta de Martín Alberro en Valencia a 23 de Julio de 1564 al Padre Lainez, en Epist. Hisp. 101. *Epistolae Hispaniae*. 1564. (ARSI)

<sup>1168</sup> “Sería bueno que departe del Padre Francisco se diesse una supplicación al papa, en que se narrasse lo sobre dicho y le pidiesse confirmación de la desobligacion de los neophitos [...] para que en lugar de los moriscos se crien en dicho collegio hermanos de la Compañía.” Carta de Antonio Cordeses en Gandia a 31 de enero de 1565 al Padre Laínez en Epist. Hisp. 102. *Epistolae Hispaniae*. 1564- 1565. (ARSI)

<sup>1169</sup> Esta negativa siguió vigente hasta 1597, tal y como nos narran los padres que escribieron la historia del Colegio: “Notase que después aca que el collegio entro en posesion de los frutos de Denia havemos requerido muchas vezes a los vicarios perpetuos de Denia que a ellos toca presentar dichos 6 neophytos que nos los den que estamos aparesados para recibirlos y cumplir con esta obligación y nunca lo han hecho, diziendo que no se halla quien quiera dar sus hijos para ello, y desde el año de 68 hasta el año de 97 se han hecho casi todos los años semejantes seguimientos delante de notarios y siempre reponden lo sobre dicho que los moriscos no quieren dar sus hijos.” Arag 23. *Historia et Fundatio Collegorum Aragon 1561- 1702*. p. 137. (ARSI) También en la carta del Padre Juste a los Generales de la Compañía datada el 3 de agosto de 1590 explicó cómo no se produjeron tales envíos: “El P. Alarcón pide los protestos que se han hecho a los de Denia pidiendo los Neofitos para que conste que por ellos ha quedado e no averse sustentado hasta agora estos. Me escribe el P. Ximeno ha embiado autenticos a V. R: por esta via hiran a muy buen recaudo y lo que el que este colegio pretende de su sanctidad ya creo que lo tiene V. R. entiendo y es que atento que los nuevos convertidos no quieren dar sus hijos ni ya mas los daran para que los crie la compañía como consta de tantos años en que siempre avemos protestado y nunca los han dado comutase su santidad esta carga de criar doze neophitos en este Collegio en otros tantos hermanos de la Compañía pues parece seria mayor servicio de Nuestro Señor.” F. G. 790. *Aragon. Coll. de Gandia. Union del Priorato de Denia*. (ARSI)

<sup>1170</sup> “[El párroco] siempre se está quejando que la sacristía esta pobre y no tiene ornamentos [...] y a menudo pide al Collegio que le de algunos ornamentos.” Carta de Antonio Cordeses en Gandia a 26 de enero de 1566 al Padre Francisco de Borja en Epist. Hips. 103. *Epistolae Hispaniae*. 1566. (ARSI)

<sup>1171</sup> Este pleito es narrado por el Padre Capilla a Francisco de Borja en una misiva del 30 de junio de 1566. *Ibidem*.

<sup>1172</sup> Ya citamos en pies de página anteriores cómo los integrantes de la compañía narraban la negativa del envío, años después vuelven a solicitarlo, como demuestra el documento conservado en el Fondo Jesuítico titulado *Obligaciones que tiene el Coll. De Gandia acerca de los neofitos y de los lectores de la Universidad*: “Los dichos padres han hecho sus protestas o requiestas a los dichos marqués y

Este hecho ha producido que autores como Mayans criticaran de un modo desafortunado la actitud de la Compañía al respecto. En primer lugar se cuestionó por qué se privó a Denia de la donación real que recibía por su labor de cuidado de los moriscos,<sup>1173</sup> así como el gran error que supuso el proponer para el cuidado de un territorio lleno de moriscos a un rector que se encontraba muy lejano y que no podría elegir bien a los niños moriscos seleccionados para entrar en su colegio.<sup>1174</sup> Por último, termina criticando la labor de esta orden en la evangelización, que para él fue nula.<sup>1175</sup>

Este texto debemos entenderlo en el contexto en el que se produjo, eso es, en el momento en que se barajaba la expulsión de los jesuitas del territorio hispánico. Demuestra pues, una actitud hostil hacia la orden y por ello pierde toda objetividad en sus planteamientos, tanto como para verter afirmaciones como las señaladas. Si bien el fruto no fuera el deseado, no creemos que fuera una estrategia maquiavélica para obtener mayores ingresos, porque si así fuese, no se hubiera continuado enviando misiones a dicha zona para conseguir la conversión. De todas maneras, valgan estas palabras para mostrar como aún siglos después el debate sobre la acción

---

vicario de Denia que les presentasen y diesen los seys neophytos que ellos estavan aparejados a sustentarlos, criarlos y adoctrinarlos como se vee en los requerimientos que van del año 1578, 1582, 1587, 1594 y 1597 que van señalados con la letra e. Y con todo nunca se sabe que de dichos lugares se los ayan dado, y algunas vezes en respondido que no ay quien quieran, y los padres no quieren dar sus hijos para esto.” F. G. 790. Aragon. *Coll. de Gandia. Union del Priorato de Denia.* (ARSI)

<sup>1173</sup> “Denia, colonia de los griegos, silla obispal de los godos corte de reyes moros, retoría o curato de christianos, passa a ser vicaría de jesuitas. Lo hecho tiene gran fuerza, pero no tiene derecho. ¿Cómo se privó a Denia de la primicia que tenía por donación real? Era entonces su curato el que poseía todas las primicias de los lugares inmediatos i hoí ascienden a veinte i tres la que desfrutava el Colegio de Gandía. Este tránsito se hizo porque como la retoría era tan pingüe la poseía D. Gaspar Jofré de Borja, obispo de Segorbe. Se ve pues que la aniquilación de la retoría i de la iglesia de Denia i engrossamiento del Colegio de Gandía fue una negociación de la familia Borja.” MAYANS SISCAR, G., “Bienes de los jesuitas” en *Epistolario. Escritos económicos.* Selección, transcripción y notas de Antonio Mestre. Valencia: Diputación de Valencia y Ayuntamiento de Oliva. 1976. pp. 302-303.

<sup>1174</sup> “El medio para su conversión era poner párrocos propios que cuidasen deste negocio únicamente, pero se encargó al retor del de Gandía, distante quatro leguas de Denia. Cómo se avía de cumplir con esta obligación indispensable ya se puede ver. Tomose el medio de mantener seis estudiantes del marquesado pero como el color de atraer a sí las primicias fue convertir los moriscos, ¿quién avía de provar ser descendiente de moriscos? ¿Quién entrar en lugar de los moriscos? I el Dr. Juan Bautista Hermán, retor de la iglesia de S. Roque de Oliva, persona de gran entereza decía que finalmente a azotes los desterraron.” *Ibidem.* p. 303.

<sup>1175</sup> “Algunas misiones hacían en aquellos pueblos, pero el mundo christiano ya sabe que la iglesia nada ha adelantado con las misiones de los jesuitas i que ha perdido mucho con ellas. Los curas eran los que hacían la costa de las misiones i sobre quien cargavan los azares de los pastores del esquilmo.” *Ibidem.* p. 303.

emprendida por el Santo jesuita fue fruto de críticas oportunistas por no haber obtenido éxito en sus campañas.

Después de este inciso, volveremos a la historia misma del Colegio. El 1 de marzo de 1549 se erigió solemnemente como Universidad (Estudi General), partiendo de una bula emanada por el papado en noviembre de 1547,<sup>1176</sup> y cuyas constituciones pueden consultarse en la *Monumenta Paedagogica*.<sup>1177</sup> Ya comentamos como este hecho, para La Parra, estuvo relacionado con la estrategia de San Francisco de Borja por tener un centro educativo de prestigio en su territorio, pero no exento de problemas, sobre todo con la Universitat de València, ya que vio en ella una firme competidora, ya que, cada vez más la educación jesuítica iba ganando en importancia y prestigio en dicho periodo.<sup>1178</sup> Esta labor fue llevada a cabo hasta la expulsión de la orden en el siglo XVIII.

De todas maneras, fuera colegio o Universidad, el aspecto que más nos importa para nuestra tesis es cómo llevaron a cabo la educación en dicho centro para tratar de entender cómo encajó el arte en todo el proceso y qué método fue el utilizado para convertir a los musulmanes de modo verdadero.

---

<sup>1176</sup> La autora que mejor ha estudiado el tema ha sido García Trobat en: "La Universitat de Gandia", en *Gandia, 450 anys de tradició universitària*. Catálogo de la exposición realizada en la Sala Municipal de Gandia del 23 de abril al 15 de junio de 1999. Gandia: Ajuntament de Gandia. 1999. (pp. 33- 47) y en la obra, anteriormente citada: *El naixement d'una Universitat: Gandia*. Gandia: Ajuntament de Gandia. 1989.

<sup>1177</sup> *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*. Volumen I. Collectanea de Ratione Studiorum Societatis Iesu (1540- 1556) Edición a cargo de Ludislaus Lukács. 1965. pp. 52.63.

<sup>1178</sup> Tal polémica es recogida por Elhers: "In 1567, they opened the doors of the school of theology to the public, primarily for the benefit of Jesuits studying at the university. This brought the Jesuit college into conflict with the university, which had passed a statute in 1561 prohibiting its students from taking classes at monasteries or other outside institutions. The university, undoubtedly aware of the rapid expansion of Jesuit colleges in Cuenca, feared losing its students and thereby its livelihood. [...] the eclectic Jesuit program of education encompassed any form of learning that might prove useful in missionary work, including humanist influences. [...] In 1569-70 the Jesuit college appealed to the viceroy Benavente, claiming that the university's prohibition on classes outside its walls ran counter to papal decrees and to the practice of other European Universities. Their logic notwithstanding, this dispute with the university exemplified the resistance that the growing Jesuit order encountered from existing institutions elsewhere." ELHERS, B., *Between Christians and Moriscos: Juan de Ribera and Religión Reforma in Valencia. 1548- 1614*. 2006. p. 43.

## 4.2.2.3. El Colegio-Universidad como centro evangelizador

El hecho de haber elegido la palabra “centro” como título de este epígrafe no es peregrino, responde a una doble significación. Por una parte como lugar físico, siguiendo la definición de la Real Academia de la Lengua: “instituto dedicado a cultivar o a fomentar determinados estudios e investigaciones”<sup>1179</sup>, que es lo que fue durante bastantes años. Pero no sólo por esto, sino por una segunda acepción, la de “lugar de donde parten o a donde convergen acciones particulares coordinadas.”<sup>1180</sup> Ya que, el Colegio de San Sebastián fue el punto de partida de numerosas campañas por La Safor y sus comarcas afines en búsqueda de la conversión del morisco.

Comenzaremos justamente por esta segunda acepción de la palabra citada. Su doctrina era enseñada en cualquier lugar, destacando las plazas, un espacio totalmente controlado por ellos, que permitía la reunión de gran parte de la población. Hay que tener en cuenta, que para los fieles, moriscos o no, sería uno de los momentos principales en los que empaparse de las verdades de fe y conocer las ventajas de ser buenos cristianos para su salvación, ya que la mayor parte de ellos no podían acudir a las escuelas y el poco conocimiento del latín les impedía también entender muchos de los sermones que escuchaban en las iglesias, según Astraín, en dichas prédicas conseguían “ruidosas conversiones.”<sup>1181</sup>

Como nos explica este mismo autor,<sup>1182</sup> en cada colegio se procuraba tener un predicador habitual, a cuyo cargo estaban los sermones, como si dijéramos, de tabla, es decir, los que se predicaban sobre los Evangelios y fiestas del año eclesiástico. Venían después los predicadores extraordinarios, es decir, los misioneros, que discurrían de pueblo en pueblo moviendo la multitud con sus fervorosos sermones. Un tercer género de predicación fue el encaminado ya a los

---

<sup>1179</sup> “Centro” en [www.rae.es](http://www.rae.es) [Consultada el 15 de abril de 2009]

<sup>1180</sup> *Ibidem*.

<sup>1181</sup> ASTRÁIN, A., *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España. 1909- 1916*. Vol. 2. p. 503.

<sup>1182</sup> *Ibidem*. p. 502.

clérigos de una ciudad, ya a los escribanos de otra, aquí a los mercaderes, allí a los estudiantes, con un tono más culto y con ejemplos más complicados.

Son muchos los testimonios que ejemplifican el magisterio de los jesuitas entre el pueblo valenciano, más en especial de La Safor y La Marina. Gran parte de ellos han sido recogidos por Broggio en su estudio sobre la evangelización llevada a cabo por esta orden<sup>1183</sup> La mayoría de la información que hemos recabado parte de las misivas enviadas por los diferentes rectores o predicadores del Colegio. Así pues Cordeses en 1557 informó a Laínez del éxito de sus misiones, que llegaron a conglomerar tanta gente que no cabía en las iglesias.<sup>1184</sup> Hecho que se repite en la carta del Padre Aguirre a Laínez de 1563 en la que recalca que incluso ha conseguido que se confiesen los negros de Guinea de las poblaciones que visitaron cercanas a Gandía.<sup>1185</sup>

<sup>1183</sup> El citado autor, entre otros aspectos, nos explica cómo el Colegio de Gandía fue un laboratorio de experimentación en labores de conversión [*“Ciò nonostante l’interesse della compagnia nei confronti dell’apostolato tra i moriscos è presente sin dai primissimi anni della sua presenza nella penisola iberica e trova nel collegio di Gandia il primo laboratorio di sperimentazione dei metodi di attrazione al cristianesimo di una popolazione saldamente attaccata alla propria cultura e religione”* BROGGIO, P., *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America. Secoli XVI- XVII*. 2004. p. 176], cómo Andrés de Oviedo salía a predicar en 1547 de modo habitual [*“Agli inizi del 1547 Oviedo scriveva a Roma che aveva predicato ai moriscos impegnati nella produzione dello zucchero, ‘en que [...] suelen ocuparse mucho, trabajando aun las fiestas’, alla fine di quell’anno esprimeva però un certo pessimismo circa i risultati dell’evangelizzazione, in quanto ‘de algunos sermones de los que he hecho en el arrabal, dunque algun contento y devoçion aya parecido, pero no he sentido fructo claro despues’. Tre anni dopo furono gli studenti di teologia che su disposizione di Oviedo, ormai ripartirono ‘los Domingos a predicar por los lugares de los moriscos’, mentre lo stesso rettore predicò ‘algunos sermones en el arrabal, donde concurren xpianos viejos y moriscos.’”* *Ibidem*. p. 177] o, por citar otro ejemplo extraído de su investigación, de los Colegios de Gandía partieron muchas campañas [*“Juan Ramírez [...] scriveva al generale Laínez che era necessario garantire un costante invio di padri in missione nel corso dell’anno a partire dagli insediamenti [...] dai collegi di Valencia, Saragozza e Gandia si usciva in missione ‘a menudo, tanto que cada año se visitavan quatro y más lugares.’”* *Ibidem*. p 100]

<sup>1184</sup> “Predicamos la palabra de Dios ordinariamente los domingos, y en las tardes enseñamos la doctrina christiana a los chicos, y a los grandes se predica la declaracion de la misma doctrina, son pedidos los nuestros para predicar en la iglesia mayor muy a menudo y predicar con mucha aceptación del pueblo han salido algunos padres y hermanos a los pueblos circumvezinos para predicar y confesar y enseñar la doctrina cristiana. En donde han hecho muchísimo fruto en muchos pueblos especialmente con la doctrina cristiana la qual enseñaban a grandes y menores con tanto concurso de gente que por no caber en las iglesias salian a las plaças. Después de haver enseñado la doctrina predicavan sobre ella explicandola, an predicado en dichos pueblos y confessado muchísima gente.” Carta de Antonio Cordeses, en Gandía a 21 de septiembre de 1557 al Padre Lainez en Epist. Hisp. 95. *Epistolae Hispaniae*. 1557- 1558. (ARSI)

<sup>1185</sup> “Van quatro padres por otras partes todas las fiestas y domingos los dos à dezir à algunos lugares de moriscos la doctrina christiana, los otros días à lugares de christianos. Speramos en Nuestro Señor se ha de hazer fruto, como se haya comenzado ya à hazer [...] In nuestra Iglesia ay mucho concurso de gente en missas, sermones, confessiones y comuniones, y ay muchos que frecuentan los sacramentos por la devocion que este pueblo tiene à nuestro collegio que aun hasta los negros de

También muestran la preocupación del Duque por la conversión de los moriscos –ya no Francisco de Borja, que había renunciado a sus bienes por entrar a la compañía, sino de su hijo-,<sup>1186</sup> e incluso cuándo se predicaba, que coincidía en los momentos de asueto de los nuevamente convertidos, evitando hacerlo en el momento en que estaban empeñados en sus labores con el azúcar, uno de los productos que mayor número de negocios movía en dicho territorio en aquel momento.<sup>1187</sup>

Para entender el valor de la predicación, debemos saber qué significaba ésta para los jesuitas, noción que podemos encontrar en el tratado de Ledesma escrito en 1573<sup>1188</sup> que la ejemplifica en 6 puntos que les transcribimos:

- “1. Come egli fa l’officio, che i Santi Apostoli, e Discepoli di Nostro Signor Giesu Cristo fecero, insegnando à gli huomini cosi fideli, come infideli, la dottrina del loro Maestro, da lui à noi portata per la salute di tutto il mondo.
2. Come questo officio, fra gli altri, è delli Diaconi, e Sacerdoti della Santa Chiesa, dei quali è proprio catechizzare, e instruire il popolo nella santa fede, e buoni costumi.

guinea se bienen à confesar à menudo y comulgar que son hasta cinco o seis es cosa admirable ver lo que Nuestro Señor obra en sus almas.” Carta del Padre Aguirre, en Gandía a 11 de septiembre de 1563 al Padre Lainez en *Epist. Hisp.* 100. *Epistolae Hispaniae*. 1563. (ARSI)

<sup>1186</sup> “La impresa de Gandía que es harto trabajosa porque se predica cada dia se huvo de hacer à cuestras del padre Cordesses por no haver otro y apretarme mucho el Duque y su pueblo por predicador. A Denia que es un puerto de esta costa de donde tiene el collegio de Gandía su principal renta haziendonos missa se la dieron otros dos, el maestro Ibáñez, y el licenciado Ávila. A mi me cupo a Valencia.” Carta del Padre Baptista en Valencia a 1 de marzo de 1559 al Padre Lainez en *Epist. Hisp.* 95. *Epistolae Hispaniae*. 1557- 1558. (ARSI), hecho que también se repite en documentos propios del Colegio. En su Libro de Bienes leemos: “Desde que se fundo el collegio y hasta el año 1561 se hizo mucho sancto spiritual en este collegio con los del pueblo en predicaciones enseñar la doctrina christiana y por confessiones, ministrar el santísimo sacramento, enseñar letras en las escuelas en pacificar los discordes y otros ministerios de la compañía” Sección Clero. Volumen 2101. *Libro Maior de los Bienes raizes del Collegio de San Sebastián de la Conpañía de Jesús de Gandía hasta el año 1718, inclusive*. p. 273. (ARV)

<sup>1187</sup> “Ahora, que se acaba de hazer el açúcar, en que los moriscos suelen ocuparse mucho trabajando aun las fiestas, por la continuacion de la obra espero en nuestro Señor tornarlos á predicar, y confio en el eñor que se a de apiadar desta gente, máxime si V. P. nuestros Padres y Hermanos nos favoreçen con algunas oraciones particulares para este effecto y para nuestro Collegio.” Carta de Andrés de Oviedo, en Gandía, a 26 de enero de 1547 al Padre Ignacio de Loyola en *Epistolae Mixtae ex variis Europae Locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae*. Tomo I. 1898. pp. 332-336. (ARSI) Para conocer la importancia del azúcar en la economía gandiense vid: *Sucre i Borja, la canyamel dels ducs*. Catálogo de la exposición comisariada por Josep A. Gisbert, celebrada en la Casa de Cultura “Marqués de González de Quirós” de Gandía, del 21 de diciembre de 200 al 23 de febrero de 2001. Gandía: Ajuntament de Gandía y Generalitat Valenciana. 2000.

<sup>1188</sup> LEDESMA, G., *Modo per insegnar la Dottrina Christiana*. In Roma: Per gli Haredi d’Antonio Blado Stampatori Camerali. 1573. Él mismo, también publicó una *Dottrina Christiana: Dottrina Christiana di nuovo ristampata e diligentemente corretta*. In Roma: Apresso Luigi Zannetti. Con Licenza dei Superiori. 1593.

3. *Che questo essercitio d'insegnare la Dottrina Christiana, fra gli altri, è uno delli principali della nostra minima Compagnia, come si può cavare dalle lettere apostoliche, dell'instituto nostro, e voti dei Proffessi. Et il fine principale, perche essa Compagnia s'è posta ad insegnare lettere alla giuventu, e per istruirla nella santa sede, e legge di Cristo, e buoni costumi.*
4. *Che la gioventù è come una femeza della Republica futura, e che questo officio d'insegnare la Dottrina Christiana è uno dei mezi efficacissimi per ristorare, e rinovare la Chiesa di Dio, essendo che di questi fanciulli s'hanno poi à fare i Senatori, i Cittadini, i Giudici, i Sacerdoti, e il resto: e che questi giovanetti sono come piante, le quali ben piantate crescono, e fanno buon frutto, ove le mal piantate fanno il contrario.*
5. *Finalmente deve considerare, che (secondo habbiamo nel santo Evangelio), l'estesso Signore Giesu Cristo insegnò questa medesima Dottrina, cioè il Pater Noster, alli Santi Apostoli, quando l'insegnò come dovevano orare: gli articoli della fede, che si contengono nel Credo, quando ne l'opere stesse glieli mostrò. [...]*
6. *E quantunque il resto della Dottrina sia cosa facile da sapere: non dimeno è di grande importanza il saperlo.*<sup>1189</sup>

Como dijimos en capítulos anteriores, para llevar a cabo este magisterio descrito, no escatimaron en recursos fuera la canción,<sup>1190</sup> el teatro,<sup>1191</sup> el soborno mediante limosnas o “golosinas”<sup>1192</sup> o el arte, del cual hablaremos cuando nos centremos en la pedagogía impartida dentro del mismo colegio.<sup>1193</sup>

<sup>1189</sup> *Ibidem.* pp. 3-5.

<sup>1190</sup> “Se començó en Março á enseñar aquí en Gandia á los niños en tono cantado, se continuó hasta los primeros días de Julio, con grandísima satisfacción de todo el pueblo, etiam de los que hasta aquí en lo exterior no se mostravan tan devotos de la Compañía, en tata manera, que á publica boz dezian los del pueblo que pluguiera á Dios que cien años há se edificara el collegio [...] sesaron los cantares profanos, y por las calles y en las casas y campos no se oyan otras bozes ni cantos sino de la doctrina, noche y día, de grandes y pequeños, hombres y mujeres, muchos de los quales etiam concurrían á la deprender, otros la deprendían de los niños, oyéndosela cantar pos las calles.” Carta de Antonio Cordeses en Gandia a 31 de agosto de 1554, al Padre Ignacio de Loyola en *Litterae Quadrimestres*. 7 volúmenes. Madrid: Augustinus Avrial. 1894- 1932. Volumen 3. pp. 88-89. (ARSI)

<sup>1191</sup> GONZÁLEZ GUTIÉRREZ, C., *El teatro escolar de los jesuitas. 1555- 1640*. Oviedo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo. 1997. GONZALBO AIZPURU, P., *La educación popular de los jesuitas*. México: Universidad Iberoamericana. 1989. HERMAN, J. B., *La pédagogie des jésuites au XVI<sup>e</sup> siècle. Ses sources. Ses caracteristiques*. Lovaina: Boreuax du Recueil. 1914.

<sup>1192</sup> “Los hermanos salían los Domingos y fiestas de la compañía a recoger los muchachos y traerlos a la Iglesia del Collegio y los regalaban con algunas golosinas y les davan rosarios y los llevaban los mismos colgados.” Arag. 29. ÁLVAREZ, G., *Historia de la Provincia de Aragón de la Compañía de Jesús*. 1600. p. 74. (ARSI) Aún más curioso es lo que nos dejó escrito Cordeses: que regalaban joyas –suponemos que serían pequeñas piezas de orfebrería o tal vez incluso pinturas–: “En los domingos y fiestas se proponían joyas de rosario y libritos devotos para los que mejor sabían la doctrina y no se dieron en diversas veces menos de 70, 50, 80 joyas” Carta de Antonio Cordeses en Gandia, a 31 de agosto de 1554, al Padre Ignacio de Loyola en *Litterae Quadrimestres*. 1894- 1932. Volumen 3. p. 89. (ARSI)

<sup>1193</sup> Esta multiplicidad de recursos en la enseñanza gandiense jesuítica fue también resaltada por Baixauli y Fuster: “*Es pot veure diferències dins d'aquesta cultura pel que fa als subjectes i*

Para ello tuvieron también que conocer la lengua del auditorio, principalmente el árabe. Ya comentamos que predicadores como Mur fue conocedor de la misma e incluso intentaron crear una Cátedra en la que explicarse. El Padre Nadal, en 1552 ya había recomendado en las disposiciones generales sobre las universidades jesuíticas que se enseñara dicha lengua.<sup>1194</sup> Cordeses también reclamó a San Ignacio que se incitara al estudio de la misma, ya que Mur no era suficiente para tan maña empresa,<sup>1195</sup> hecho que no hubo de remediarse ya que en 1565 el Padre Ibáñez continúa pidiendo lo mismo,<sup>1196</sup> dándose pues esa falta de predicadores aptos y letrados para una correcta instrucción, hecho que ya en 1545 se quejaba San Francisco de Borja,<sup>1197</sup> tan sólo unos pocos tuvieron el nivel lingüístico como para poder encargarse con éxito del magisterio citado.

---

*mecanismes de la transmissió. Amb la docència es va adquirint aquesta cultura o es va ascendint al seu si. Amb l'escriptura, impressió i lectura es transmet la cultura al llarg de l'espai i del temps i es produeix la seua fixació fins que una nova modificació s'afegesca. El caràcter del púlpit suposa la difusió a la resta del conjunt del saber de l'èlit. A més de totes aquestes possibilitats de difusió s'ha d'afegir la vessant artística, les actuacions i les cerimònies, que hi van unides indeslligablement, i que en un món majoritàriament analfabet com aquest, suposen moltes vegades els únics mitjans, amb l'oralitat, per adquirir coneixements per a gran part de la població. S'hi faria un molt bon ús i es mostraria el poder de cadascun dels elements al conjunt de la població.*" BAIXAULI JUAN, I. A. y FUSTER PELLICER, F., "Cultura i societat. El paper sociocultural de la Companyia de Jesús a Gandia durant l'Època Moderna" en *Gandia, 450 anys de tradició universitària*. 1999. p. 80. También Charmot lo expresó así: "Dans un autre domaine, celui de l'apostolat missionnaire, on constate la même tendance à pénétrer l'esprit jusqu'à l'âme des infidèles, par les sens. Les discours empruntés aux modèles antiques, les abstractions et les raisonnements tirés de l'arsenal scolastique son laissés de côté ; mais d'abord et partout et toujours on expose les images qui attirent la foule et qui captivent les regards. Tableaux de toute sortes, liturgie brillante, processions, jeux scéniques, manifestations religieuses publiques, on ne cesse de montrer quelque spectacle nouveau pour exciter la curiosité, fixer l'attention, frapper les esprits, émouvoir les cœurs, entraîner les volontés. Les Jésuites missionnaires sont des hommes d'imagination. La plupart ont une extraordinaire fécondité d'invention. Il en est dont la vie est un roman d'aventures qui n'est cependant pas l'effet du hasard, mais plutôt des audacieuses fantaisies du zèle." CHARMOT, F., *La pédagogie des Jésuites. Ses principes. Son actualité*. 1951. pp. 211-212.

<sup>1194</sup> "Alia classis instituenda (ut Ecclesiae Romanae decretum amplectamur) linguae arabicae, sive saracena, cui erit et turchica adiugenda, etc. Haec classis ad consilium viri alicuius boni atque in his linguis periti et disponetur et administrabitur." *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu. Volumen I. Collectanea de Ratione Studiorum Societatis Iesu (1540- 1556)* 1965. p. 143.

<sup>1195</sup> "Tenemos en casa un hermano que sabe muy bien la lengua arabiga [se refiere a Mur]. Este ha salido algunas vezes a predicar a los neophitos desta tierra y ha dexado mucha commotion entre ellos tenemos por cierto que si este negocio de predicar a los moriscos se tomasse de proposito se harian muchísimo fruto entre ellos y se abririan unas grandes indias por aca no se toma de proposito por no ser tantos que podamos dedicar [...] era menester primero saber bien la lengua araviga porque otramante serian entendidos de pocos en qualquier otra lengua que los predicasen." Carta del Padre Antonio Cordeses, en Gandia a 21 de septiembre de 1557, a Lainez, en Epist. Hisp. 95. *Epistolae Hispaniae*. 1557- 1558. (ARSI)

<sup>1196</sup> Vid: Carta de Antonio Ibáñez en Valencia, a 29 de mayo de 1565 al Padre Francisco de Borja en Epist. Hisp. 102. *Epistolae Hispaniae*. 1564- 1565. (ARSI)

<sup>1197</sup> "Y no estaría en balde, porque el beneficio espiritual de los que frecuentan el Santissimo Sacramento se acrecentaría, y en los nuevos convertidos se comenzaría alguna horma para su instruction, aunque no fuese sino una vez en la semana. Porque acá la mayor falta que tenemos es de

A pesar de ello, algunos documentos certifican que sí que se produjeron conversiones en las campañas realizadas en dicho territorio. El Padre Cristóbal Rodríguez en 1551 afirmó que había conseguido convertir y confesar a dos alfaquíes, hecho que le alentó a seguir con su trabajo y a solicitar más ayuda para el mismo,<sup>1198</sup> tanto es así, que tal vez exagerando, en 1556 el mismo religioso escribió a San Ignacio narrándole el increíble número de 20 ó 30 alfaquíes que habían dejado su fe en pos del cristianismo.<sup>1199</sup> Esto es confirmado por otros religiosos, como el Padre Prancudo<sup>1200</sup> o Gaspar Val Pedrosa,<sup>1201</sup> de hecho algunos de los moriscos que se convirtieron llegaron a formar parte de la Compañía antes de que ésta lo prohibiera en sus estatutos de limpieza de sangre, nos referimos a Pedro de Gandía y Martín Bediz.<sup>1202</sup>

---

personas, por quanto falta voluntad á los que tienen entendimiento y letras; y á los que tienen voluntad falta la scientia; y con esto andamos coxos, ó por mejor dezir, no andamos.” Carta de San Francisco de Borja, en Gandía a 28 de mayo de 1545 a San Ignacio de Loyola en *Monumenta Borgia: Sanctus Franciscus Borgia. Quartus Gandiae Dux et Praepositus Generalis Tertius* 1894- 2003. Volumen 2. p. 504. (ARSI)

<sup>1198</sup> “Los sacramentos de la sancta confesion y sagrada comunión se continúan con mucho calor [...] tuvimos por en San Lucas de tres días de confesión [...] entre los quales se confesaron dos alfaquíes de los moriscos y después acá el uno se a confesado creo dos vezes; y demas desto se a confesado un morisco tras quien un Padre abia andado muchos días con medios diversos y *tandem Dominus tetigit illum*, el qual dezía que abia cuarenta años que andaban tras él, y no le abian movido. Gloria al Señor que tanto le esperó. Creo cierto que si de veras dos padres de la Compañía se ocupasen con estos moriscos, que sería esta tierra otras Indias, en que se hallase mucho tesoro celestial, ganando y convirtiendo con la gracia del Señor muchas ánimas, porque parece que tienen amor á los de la Compañía, y están ya algunos de los principales ganados en algunos días interpolados que los visitamos. El Señor por su misericordia lo provea como sea más servido.” Carta del Padre Cristóbal Rodríguez en Gandía a 30 de diciembre de 1555, al Padre Ignacio de Loyola en *Litterae Quadrimestres*. 7 volúmenes. Madrid: Augustinus Avrial. 1894- 1932. Volumen 3. p. 733. (ARSI)

<sup>1199</sup> “Tienen mucho amor á los de la Compañía, porque les favorecemos en lo que podemos, y convertidos 20 ó 30 alfaquíes que puede aver todos los demás se convertirán, y si oviese quien los solicitase, presto con el favor divino sería hecho, porque ya ay dos alfaquíes convertidos, y el uno nos tienen tanto amor, que dize que daría su sangre por nosotros. Esto confiesa muchas veces.” Carta del Padre Cristóbal Rodríguez, en Gandía a 27 de abril de 1556, al Padre Ignacio de Loyola en *Epistolae Mixtae ex variis Europae Locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae*. 1898-1901. Volumen 5. p. 296. (ARSI)

<sup>1200</sup> “Los solitos ejercicios se continuan assi los sermones y lición de doctrina como las confesiones y comuniones frecuentes, tambien se enseña la doctrina a los niños en la qual mucho se aprovechan.” Carta del Padre Prancudo, en Gandía a 12 de febrero de 1557 al Padre Láinez en *Epist. Hisp.* 95. *Epistolae Hispaniae*. 1557- 1558. (ARSI)

<sup>1201</sup> “An predicado en este tiempo dos padres con mucha accepcion y fructo [...] no se oyen blasphemias las quales son tan aborrecidas en este pueblo” Clero. Jesuítas. Legajo 262. Número 13. *Carta enviada por Gaspar Val Pedrosa desde Gandia, en Enero de 1567 a San Ignacio de Loyola*. (AHN)

<sup>1202</sup> Estos dos casos han sido estudiados en: MEDINA, F. de B., “La Compañía de Jesús y la minoría morisca. (1545- 1614)” en *Archivum historicum Societas Iesu*. 1988. p. 30.

Centrándonos ya en el Colegio en sí, decir que respondió no sólo a la necesidad de instrucción de los moriscos, hecho que resaltó Polanco en su crónica sobre la orden,<sup>1203</sup> sino también a la corriente nacida del Concilio de Trento centrada en la escolarización como método de inicio a la educación cristiana,<sup>1204</sup> que no hizo más que recordar lo que ya Erasmo insinuó en sus distintos tratados sobre la educación, esto es, comenzar desde bien niños a instruir en la doctrina cristiana.<sup>1205</sup>

Los jesuitas tuvieron la habilidad de adecuar sus métodos dependiendo del lugar en el que se encontraban y de las necesidades de dicha zona,<sup>1206</sup> hecho que se

---

<sup>1203</sup> “*Perfectum iam erat collegii gaudiensis aedificium... Nostri qui novum collegium inhabitare eo die coeperunt, tredecim erant; neophyti autem agarenorum filii decem in remota quadam collegii parte sunt collocati. Reditus tunc quidem fere quingentorum ducatorum erant plus minus, sed sequenti anno fere octingentos, et brevi post tempore ad mille habiturum sperabatur, et fere 25 collegiales, praeter neophytos, poterant sustentari. Cum autem iam universitas erecta esset, et confirmata Sedis Apostolicae auctoritate, et quidem cum his privilegiis, quae aliis universitatibus concessa sunt, rector collegii nostri universitatis etiam futurus rector erat; unde, ut haec prima fuit universitas, quam Societas habuit, ita primus eius rector P. Andreas de Oviedo fuit, sub quo quidam alius ex nostris et instituendi et regendi neophytos curam habebat.*” “*Excerpta eorum quae Monumenta Paedagogica Illustrant in Chronico Patris Polanco. Anno 1574*” en *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu. Collectanea de Ratione Studiorum Societatis Iesu (1540- 1556) Edición a cargo de Ludislaus Lukács. 1965. Volumen 1. p. 512. (ARSI)*

<sup>1204</sup> Este hecho ha sido estudiado por Delgado Criado que afirmó que: “La actividad eclesiástica ofrece varios frentes. Uno, muy específico, es el de la evangelización forzosa y asimilación cultural de la minoría morisca. La preocupación por establecer escuelas parroquiales a cargo de sacristanes y la edición de cartillas y catecismos, fueron fomentadas sin mucha eficacia, en el caso de Granada, por mandatos regios y arzobispales, siguiendo procedimientos similares a los utilizados con la población indígena en y tras la conquista de América. Por otro lado, en el contexto de la Contrarreforma y el Concilio de Trento (1545- 1563), la Iglesia cobra conciencia del poder de la educación. Las referencias a esta cuestión en mandatos y sínodos son constantes. No sólo se promueve la enseñanza de la doctrina cristiana y se escriben e imprimen catecismos, sino que también se ordena a los párrocos (con mínima e irregular eficacia) que enseñen las primeras letras y se intenta (y se consigue) controlar a los maestros, a fin de asegurar su ortodoxia, regulando la necesidad de un examen de doctrina y licencia previos y la existencia de ‘visitadores’ de escuelas.” DELGADO CRIADO, B., *Historia de la educación en España y América: La educación en la España Moderna (Siglos XVI-XVIII)*. 1993. p. 161

<sup>1205</sup> Vid: ERASMO DE ROTTERDAM, *De pueris statim et liberaliter instituendis*. Estudio crítico, traducción y notas de Jean-Claude Margolin. Ginebra: Librairie Droz. 1966 [1529]

<sup>1206</sup> Así lo afirmaron Giard y Vaucelles: “*La Compagnie répond à cette ‘demande sociale’ en adoptant et adaptant le modèle pédagogique reçu du modus parisiensis, en le perfectionnant, puis en le restructurant à travers la Ratio studiorum. Qui accorde une attention particulière à l’efficacité concrète d’un plan d’études défini dans sa méthode et dans ses contenus, d’où, par exemple, l’importance donnée à l’expression sous toutes ses formes : théâtre, fêtes, ‘disputes’ publiques, etc. Autre originalité de ce système éducatif, l’association fort de finalités religieuses à des finalités temporelles pratiques. On veut former de bons chrétiens qui soient aussi des hommes utiles à leurs contemporains, sages et de bon jugement, en un temps où autre rapport au monde se noue à travers l’observation, l’expérience, la mesure, tandis qu’une certaine relativisation vient modifier les notions a priori qui avaient jusque là structure la philosophie de la nature.*” GIARD, L. y VAUCELLES, L. de (coord.), *Les jésuites à l’âge baroque. 1540- 1640*. Grenoble: Editions Jérôme Millon et les auteurs. 1996. pp. 14-15.

pudo ratificar con un estudio de sus colegios de Goa, París o, por ejemplo, Gandía; de entre los múltiples creados en dicho periodo por esta orden.<sup>1207</sup>

Su base metodológica está basada en el propio pasado medieval, tal y como afirma Gonzalbo,<sup>1208</sup> se centraron en la tradición a fin de fomentar la piedad entre los alumnos.<sup>1209</sup> Piedad que se vio todavía más acusada cuando estuvo fray Juan de Tejada en el Colegio, ya que como vimos, sus enseñanzas fueron encaminadas hacia la oración interior,<sup>1210</sup> basada, según Codina Mir en la espiritualidad de los

---

<sup>1207</sup> Son muchos los estudios sobre pedagogía jesuitica que consultamos para la realización de esta tesis, pero no quisiéramos aquí hacer un estudio comparativo sobre los diferentes modos de aproximarse a los jóvenes que siguió la Compañía, pues nos alejaría de nuestro cometido, pero recomendamos la lectura de: BARBERA, M., “La pedagogía nelle scuole della Compagnia di Gesù” en *Il Quarto Centenario della Costituzione della Compagnia di Gesù*. Milán: Società Editrice “Vita e pensiero.” 1941. BRIZZI, G. P. y GRECI, R., “Università e gesuiti. Premessa” en *Gesuiti e università in Europa (secoli XVI- XVIII). Atti del Convegno di studi, Parma, 13- 15 dicembre 2001*. Bologna: CLUEB. 2002. CODINA MIR, G., *Aux sources de la pédagogie des Jésuites. Le ‘modus parisiensis’*. Roma: Institutum Historicum. 1968, CHARMOT, F., *La pédagogie des Jésuites. Ses principes. Son actualité*. Paris: Éditions Spes. 1951. FABRE, P. A., “Conclusions: le collage, université jésuite. Les jésuites et l’université à l’âge moderne: quelques réflexions” en *Gesuiti e università in Europa (secoli XVI- XVIII). Atti del Convegno di studi, Parma, 13- 15 dicembre 2001*. Bologna: CLUEB. 2002. GIARD, L. (Coord.), *Les jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*. Paris: Presses Universitaires de France. 1995. GIL CORIA, E. (Ed.), *La pedagogía de los jesuitas, ayer y hoy*. Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas. 1999. GONZALBO AIZPURU, P., *La educación popular de los jesuitas*. 1989. HERMAN, J. B., *La pédagogie des jésuites au XVI<sup>e</sup> siècle. Ses sources. Ses caractéristiques*. Lovaina: Boreuax du Recueil. 1914. LETURIA, P., “Perchè la Compagnia di Gesù divenne un Ordine insegnante” en *Gregorianum*. Número 21. Roma: Pontificia Università Gregoriana. LIPPERT, P., *Psicologia dei Gesuiti*. Roma: Edizioni Paoline. 1956. (Primera edición en alemán de 1956) WISE, J. E., “Jesuit School Beginnings” en *History of Education Quarterly*. Volumen 1. Número 1. Illinois: History of Education Society. 1961.

<sup>1208</sup> “Hay que advertir que la mayor parte del discurso jesuítico era conservador y tradicionalista; incluso en sus formas expresivas y ejemplos piadosos repitieron frecuentemente prototipos medievales.” GONZALBO AIZPURU, P., *La educación popular de los jesuitas*. 1989. p. XIX.

<sup>1209</sup> “The Jesuits adopted the humanistic program for a number of reasons, but specially because, like their contemporaries, they believed that humanistic studies formed upright character, pietas. Although different in many ways from the Christianitas that the Jesuits wanted to instill by their teaching of catechism, pietas correlated with it in that the truths learned were expected to have an impact on the pupil’s behavior and outlook. In this regard their schools correlated with that earlier inspiration. When in 1552 Nadal asserted the primacy of pietas in the educational system the Jesuits were undertaking, he spoke for them all- ‘Omnia vero selecte ita ordinanda, ut in studiis primum locum pietas obtineat’. He merely echoed one of the most prevalent sentiments of his day. Moreover, the Jesuits took for granted the learning and literacy were goods in and of themselves, and they felt at home in promoting them.” O’ MALLEY, J. W., *The first Jesuits*. 1993. p. 212. También encontramos en el manual *Istruzioni per i maestri e consuetudini che si osservano nelle classi della rettorica in giù dedicato a los profesores de la Compañía una exhortación a enseñar a sus alumnos dentro de dicha piedad: “La principale cura de maestri deve essere d’incaminare i loro scolari nelle devozione, pietà, timor di Dio.” Monumenta Paedagogica Societatis Iesu. Volumen VII. Collectanea de Ratione Studiorum Societatis Iesu (1588- 1616) 1992. p. 45.*

<sup>1210</sup> Astráin resaltó este hecho: “En estos mismos años, con la dirección de un hombre como Oviedo, y con el trato de Fr. Juan de Tejada, fue tomando nuestro colegio de Gandía un aspecto algo original. Véase cómo lo describe el P. Baltasar Piñas, morador de este colegio, aunque fue a él poco después del rectorado del P. Oviedo. ‘Quiero contar lo que en aquellos tiempos antiguos pasaba en el colegio

Hermanos de la Vida Común y Groote, que como recordarán fueron los fundadores y difusores de la *Devotio Moderna*.<sup>1211</sup> También vio Delgado Criado en la espiritualidad propugnada por el colegio una relación con la obra de Juan de Ávila (Almodóvar del Campo, 1500-Montilla, 1569), uno de los espirituales más influyentes de la Edad Moderna, quien no en vano fue consejero espiritual, entre otros, de San Ignacio de Loyola y San Francisco de Borja, hecho por el cual éstos lo difundieron en sus instituciones educativas, sobre todo su *Doctrina Cristiana* (Mesina, 1555 y Valencia, 1554).<sup>1212</sup>

Todo lo contrario con lo que sucedió con las escrituras de Erasmo, que como recordarán, citamos que San Ignacio criticó por enfriar la piedad, de ahí que Rodríguez San Pedro, basándose en Garín, exagerando un tanto, afirme que “nada del humanismo erasmiano quedó en la escuela humanista de los jesuitas; nada, sino una forma exterior: la gramática latina con pocos clásicos permitidos y debidamente purgados, una técnica retórica; y, en filosofía, precisamente aquel aristotelismo escolástico contra el que el Humanismo se lanzó con fuerte y constante violencia.”<sup>1213</sup>

---

de Gandía, donde estaba un fraile franciscano de muy alta y continua oración, de grande abstinencia y aspereza de vida.” ASTRAIN, A., *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*. 1909- 1916. Volumen 2. p. 471.

<sup>1211</sup> CODINA MIR, G., *Aux sources de la pédagogie des Jésuites. Le ‘modus parisiensis’*. 1968. p. 151 y ss.

<sup>1212</sup> “Por último, hay que citar su catecismo menor, titulado *Doctrina cristiana*. La originalidad de esta obra, más que en su estructura –que es la usual en su época-, reside en la composición rimada para facilitar a los niños el aprendizaje. Logró también el maestro Ávila el equilibrio entre la brevedad y la densidad teológica, extremos en que habían caído otros catecismos. El de San Juan de Ávila – precedente de muchos de los que se publicaron a finales del siglo XVI- tuvo un gran éxito y fue muy utilizado, sobre todo, en los colegios de la Compañía de Jesús. El mismo San Ignacio se interesó por esta obra y, a instancias suyas, se mandó imprimir en Italia. La edición que se ha conservado de la *Doctrina cristiana* es de 1554, aunque se supone que el texto fue utilizado muchos años antes.” DELGADO CRIADO, B., *Historia de la educación en España y América: La educación en la España Moderna (Siglos XVI- XVIII)*. 1993. Volumen 2. p. 137.

<sup>1213</sup> RODRÍGUEZ SAN PEDRO, L. E. y SÁNCHEZ LORA, J. L., *Los siglos XVI y XVII. Cultura y vida cotidiana*. Madrid: Editorial Síntesis. 2000. p. 85. También Codina Mir resaltó que sólo se fijaron en la visión que tenía el Rotterdamo sobre Cristo y en algunas recomendaciones sobre la educación de los jóvenes: “*C’est le Christ qui est pour Érasme le but de toute érudition et de toute éloquence, le commencement et la fin de toutes les études. La lecture des auteurs anciens n’est elle-même qu’une préparation pour la lecture de l’Écriture Sainte. Le triple idéal que le petit Gaspard, le protagoniste de son colloque sur la piété enfantine, se propose comme but de sa vie. Peut bien résumer la pensée d’Érasme sur la fin où toute éducation doit aspirer : les bonnes mœurs, l’innocence sans tache, l’étude des belles-lettres en vue des études supérieures.*” CODINA MIR, G., *Aux sources de la pédagogie des Jésuites. Le ‘modus parisiensis’*. 1968. p. 140.

Así pues, tanto los morisquillos que, como hemos demostrado, vivieron durante unos años en el Colegio, como los propios estudiantes de la Compañía que allí acudieron, encontraron un programa educativo que mezclaba ciencia y religión, haciendo hincapié en la segunda parte del binomio ya que era lo más necesario para llevar a cabo la reformatión de la sociedad, explicando desde rudimentos tan simples como el Padre Nuestro o la señal de la cruz que los moriscos desconocían,<sup>1214</sup> hasta otros más complicados dentro del su método de enseñanza conocido como el *modus parisiensis* incluido en la *Ratio Studiorum*.<sup>1215</sup> Como señala Alfaro, “entre la ciencia y la fe, la libertad y la obediencia, la evangelización y la contemplación, los jesuitas optaron por no elegir. En vez de eso, trataron de fundir vectores contradictorios.”<sup>1216</sup>

Para ello, como dijimos, utilizaron todos los elementos disponibles, por lo que, llegados a este punto, nos introduciremos en el estudio del valor del arte y su utilización en el Colegio de Gandía.

#### 4.2.2.4. La imagen en la piedad y catequesis jesuítica en Gandía.

Para entender la posibilidad por parte del Colegio de adquirir obras de arte en dicho momento debemos partir de la buena situación económica que gozaba. Ya señalamos como el monarca intercedía por él ante cualquier situación un tanto

---

<sup>1214</sup> Vincent nos expuso los dos niveles de enseñanza dentro de los colegios de jesuitas y dónde se impartieron: La enseñanza es la piedra de toque de su obra [...] ponen gran interés en los niños, siempre que estén alejados durante el mayor tiempo posible del ámbito familiar. La catequesis se realiza en dos niveles complementarios. El primero va dirigido a la mayoría, y en él se enseña a leer y escribir, algunas oraciones (el padrenuestro, el avemaría, el credo, la salve), algunos gestos esenciales (la señal de la cruz, la genuflexión) y los rudimentos de la doctrina cristiana. El Segundo está reservado a una elite previamente seleccionada. Los más aptos reciben entonces de los jesuitas una formación permanente en regimen de internado. Los colegios de Gandia, Valencia o Granada participan en la segunda etapa, la Casa de la doctrina granadina en la primera.” VINCENT, B., *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*. 1978. pp. 105-106.

<sup>1215</sup> Como afirma Trobat: “En 1599 el pare Acquaviva l’aprovà i la promulgà oficialment i des d’aleshores seria el reglament d’estudis obligatori per a tots els col·legis jesuïtes fins l’expulsió de la Companyia. La incidència de la Ratio en el mètode d’estudis seguit a Gandia és clara.” GARCÍA TROBAT, P., *El naixement d’una Universitat: Gandia*. 1989. p. 30.

<sup>1216</sup> ALFARO, A., “Introducción” en *Ad Maiorem dei gloriam: la Compañía de Jesús promotora del arte*. México: Universidad Iberoamericana. 2003. p. 19.

comprometida con sus rentas. También debemos entender que la posición de poder que ocupó San Francisco como General de la Compañía facilitó el envío de pinturas, como veremos, a esta institución. El propio cronista de la orden, Bosquete, señaló dicho esplendor afirmando: “No se havia visto la Casa, desde que se fundó, mas numerosa de sujetos, mas assistida de limosnas, y con menos ahogos de deudas, que en estos años de 95, 96 y parte de 97 que con admirable destreza, suavidad, y cordura fue gobernada del P. Francisco Boldo.”<sup>1217</sup>

Debemos partir de dos ideas para intentar comprender el arte producido para este centro educativo. Primero, que San Ignacio pensaba que para conquistar al hombre eran necesarias las Bellas Artes<sup>1218</sup> y, en segundo lugar, que siempre se ha señalado el generalato de Borja como el inicio de una política de la imagen clara en la predicación,<sup>1219</sup> ya que él mismo las utilizó en su magisterio.<sup>1220</sup> Si recordamos, antes de que Nadal escribiera su obra ilustrada, ya el jesuita gandiense intentó llevar a cabo un proyecto similar que, desgraciadamente, no llegó a buen puerto.

---

<sup>1217</sup> Arag. 37. BOSQUETE, J. B., *Historia y primer centenario de la Casa Professa del Espíritu Santo y Compañía de Jesús de Valencia*. Tomo 1: 1579- 1631. fol. 53. (ARSI) También se puede comprobar en: Sección Clero. Volumen 441. *Libro de bienes del Convento de Jesuitas de Gandia*. 1661. (ARV), Sección Clero. Volumen 1055. *Libro de la Historia del Collegio de Gandia y cosas notables que en él an acaescido desde su principio y fundación*. (ARV), Sección Clero. Volumen 1064. *Libro de entradas y salidas, de la hacienda de D. Alonso de Borja, del colegio de San Sebastián, de frailes jesuitas de Gandia*. 1594. (ARV), Sección Clero. Volumen 2101. *Libro Maior de los Bienes raizes del Collegio de San Sebastián de la Conpañía de Jesús de Gandia hasta el año 1718, inclusive. No hubo mas libro de Raizes que este. Y en dicho año se comenzó á formar otro, por la mayor claridad*. (ARV)

<sup>1218</sup> Plazaola señaló que “Ignazio dovette intuire che, se voleva conquistare ‘tutto l’uomo’, doveva contare sulla forza delle belle arti. La spiritualità ignaziana diventò così coerente con la stima e la pratica dell’arte creativa che, dai pianti della sensibilità, ci eleva alla contemplazione spirituale.” PLAZAOLA ARTOLA, J., “Introducción” en SALE, G. (Coord.), *Ignacio e l’arte dei Gesuiti*. Milán: Editoriale Jaca Book Spa. 2003. p. 12.

<sup>1219</sup> “Sin dal generalato de Francesco di Borgia, i gesuiti hanno utilizzato i dipinti e le incisioni su rame o su legno come mezzo per il loro apostolato, particolarmente nelle missione tra gli infedeli. Tali furono utili per la catechesi, soprattutto in America Latina e in Asia e per la meditazione individuale dei gesuiti in tutto il mondo.” PFEIFFER, H., “L’iconografia” en SALE, G. (coord.), *Ignacio e l’arte dei Gesuiti*. 2003. pp 203-204. Para conocer el uso del arte entre los jesuitas en Asia vid: BAILEY, A. G., “Arte e architettura dei gesuiti in estremo oriente, 1542- 1773” en SALE, G. (coord.), *Ignacio e l’arte dei Gesuiti*. 2003.

<sup>1220</sup> “Francesco Borgia (1510- 1572) fece ampio ricorso ai dipinti sacri nelle omelie e negli scritti e in una famosa sentenza paragona la immagini alle spezie di un pasto, ovvero ciò che può stimolare il gusto.” BAILEY, G. A., “Il contributo dei Gesuiti alla pittura italiana e il suo influsso in Europa. 1540- 1773” en SALE, G. (coord.), *Ignacio e l’arte dei Gesuiti*. 2003. p. 126. También O’Malley repite este discurso: “Francisco de Borja commissioned his own set of illustrated meditation, though they were never published. He also regularly used images in his homilies.” BAILEY, G. A., “Le style jésuite n’existe pas: Jesuit Corporate Culture and the Visual Arts” en O’MALLEY, J. W. (coord.), *The Jesuits. Cultura, Sciences and the Arts. 1540- 1773*. Toronto- Buffalo- Londres: University of Toronto Press. 1999. p. 38.

El arte tenía una triple función en la teología jesuítica, por un lado el del uso para la propia devoción interior, como ya señalamos al hablar de las corrientes espirituales del XVI. Por otro, y relacionado con la primera, sería la de hacer visible lo invisible con el fin de mostrar, y por tanto enseñar, a los fieles aquellos aspectos fundamentales de la historia eclesiástica y de la pasión de Cristo,<sup>1221</sup> es decir, se convierte en un factor importante en el ejercicio de pensar.<sup>1222</sup>

La tercera función sería la de la propaganda y educación, factores que van muchas veces entrelazados. Es decir, la orden necesitaba expandir su labor, sus ideales y utilizaron la imagen como método para hacerlo.<sup>1223</sup> Autores como Besançon expusieron cómo los jesuitas fundamentaron su pedagogía en la educación al gusto, en enseñar a usar la pintura como elemento mnemotécnico, remarcando la superioridad de la vista sobre el oído.<sup>1224</sup> Además con ella se conjuga a la perfección

---

<sup>1221</sup> Esta intención de hacer visible lo invisible ha sido remarcada por varios autores. Dekoninck afirma que *“partant du principe que la visibilité est la pierre de touche de la vérité, que ‘le visible est le sacrement de l’invisible’, les jésuites ont tout naturellement cherché à promouvoir et à exhiber les signes tangibles de la foi, capables de ressouder la communauté chrétienne, corps visible du Christ appelé à extérioriser et à témoigner de son adhésion et entière soumission à la religion catholique [...] La théorie de l’image jésuite s’enracine, on le voit, dans une théorie de l’âme qui met en jeu à la fois perception sensible, fonctionnement de l’intellect et intervention des affects. On n’est plus tout à fait dans le mécanisme binaire d’un univers de perpétuel renvoi (sensible/intelligible, visible/invisible), mais dans un univers ternaire où sens, raison et affects croisent constamment leur chemin.”* DEKONINCK, R., *AD IMAGINEM: Status, fonctions et usages de l’image dans la littérature spirituelle jésuite du XVIIe siècle*. 2005. pp. 26-127. Por su parte, J. M. Valentin, volviendo sobre este hecho y la visibilidad de la figura de Cristo escribió: *“Là encore, la venue du Christ est interprétée comme un facteur de renforcement: ce n’est plus la partie charnelle de l’homme uniquement qui justifie le recours au signe visible, mais l’union en Jésus du visible et de l’invisible. Cela revient à dire que les sacrements ne sont ni de simples symboles, ni des modes subalternes du sacré. Institués par Dieu, ils sont indispensables, plus encore que les images, à la vie sainte du chrétien. Mais en étant signes parmi les signes, ils deviennent, au sein de la communauté ecclésiale, des moyens de reconnaissance.”* VALENTIN, J. M., *Les jésuites et le théâtre. (1554- 1680)*. Paris: Éditions Desjonquères. 2001. p. 28.

<sup>1222</sup> *“L’image ne sert plus de voie d’accès à une sagesse primordiale, à des secrets que seuls quelques sages peuvent révéler sous l’obscurité du symbole, mais d’instrument pédagogique indispensable à l’exercice de la pensée.”* DEKONINCK, R., *AD IMAGINEM: Status, fonctions et usages de l’image dans la littérature spirituelle jésuite du XVIIe siècle*. 2005. p. 99.

<sup>1223</sup> En las conclusiones de su libro, Levy comentó sus intenciones de resumir el uso de la imagen y su relación con la propaganda jesuítica: *“Throughout the last three chapters I have argued that what was at stake in Jesuit propaganda was the formation of subjects. While my formulation of this core aspect of the Jesuit mission may differ somewhat in terminology, this is a well-recognized fact. My aim has been to show how art and architecture contributed to this activity: in the disciplining of its own members, in the inscription and interpellation of the viewer, and in the diffusion of Jesuit imagery”* LEVY, E., *Propaganda and the Jesuit Baroque*. 2004. p. 145.

<sup>1224</sup> *“En sus escuelas, los padres fundan su pedagogía en la educación del gusto, ayudando al niño a reconocer lo verdadero en todo su esplendor [...] Para enseñar a sus alumnos a deducir la moraleja edificante que se oculta en el cuento, los padres les enseñan emblemática, porque, como dice Richeome en su *Pintura espiritual*, ‘nada deleita más ni hace que las cosas se deslicen tan suavemente*

la máxima del *docere* y *delectare*.<sup>1225</sup> Por tanto, no importó el autor en sí de las obras que comisionaron, sino la intención de las mismas por conmover, capturando la imaginación del espectador, para conseguir introducirlos en su universo espiritual y culturizarles.<sup>1226</sup> Las formas hablan directamente a las percepciones y sensaciones, interpelan a las emociones y a los afectos; ellas fueron, pues, elementos decisivos en un discurso (conceptual, plástico...) cuyos argumentos aspiraban a suscitar, no sólo el convencimiento sino la convicción.

Citamos en más de una ocasión cómo fueron los promotores de gran número de catecismos ilustrados que, probablemente, como sucediera con la obra de

---

en el alma ni las graba tan profundamente en la memoria como la pintura'. ¡Siempre la superioridad persuasiva de la vista sobre el oído! Como, según el espíritu de la Compañía, el alma del niño es tierra de misión, al igual que el bárbaro Gregorio el Grande quería convertir a la fe de Cristo, los preceptos para la instrucción de los 'ignorantes' se inspiran en el mismo argumento en ambos casos." BESANÇON, A., *La imagen prohibida. Una historia intelectual de la iconoclastia*. Madrid: Siruela. 2003. (Primera edición en francés de 1994) pp. 207-208. Otros autores Charmot también han retomado las enseñanzas de Richeome para fundamentar esta idea: "*Veut-on connaître par un exemple l'usage pratique qu'en éducation les pères faisaient des images? Qu'on relise les pages consacrées par Henri Bremond à l'enseignement du célèbre P. Richeome. 'Il n'y a rien, disait ce saint homme, qui plus délecte et qui fasse plus suavement glisser une chose dans l'âme que la peinture, ni qui plus profondément la grave en la mémoire, ni qui plus efficacement pousse la volonté pour lui donner branle et l'émouvoir avec énergie.'* Richeome suit la doctrine de Possevin. '*Pas un de ses livres qui ne cherche à captiver l'imagination'*. *Les images ne l'intéressent pas seulement comme expressions sensibles des idées; elles l'attirent plus ordinairement par leur beauté propre. Il les regarde ou il les évoque avec une sorte de passion, longuement curieux de leurs moindres détails, même de ceux que d'autre que lui jugeraient profanes.*" CHARMOT, F., *La pédagogie des Jésuites. Ses principes. Son actualité*. 1951. p. 209.

<sup>1225</sup> "*La maîtresse de la 'version' et du 'thème' verbo-iconique trouvait en effet son fondement dans l'enseignement de la rhétorique et de la scolastique, soit les deux sources de la pédagogie jésuite. Afin de gagner en force persuasive, la vérité dogmatique, rigoureusement définie par la théologie spéculative, doit être habillée par la rhétorique, d'où la subtile alliance de la definitio logica et de la definitio per descriptionem ou per similitudinem, qui fait voir cette vérité par amplification, lui donne vie, l'anime. La première, qui remplit la fonction du docere, énonce l'essence des choses, et la seconde, chargée du delectare, la représente par similitudes en recourant à tous les procédés de la rhétorique.*" DEKONINCK, R., *AD IMAGINEM: Status, fonctions et usages de l'image dans la littérature spirituelle jésuite du XVIIe siècle*. 2005. p. 67. También Grandieri afirmó: "*Contraddicendo le forme di religiosità rigide e intransigenti, atteggiamenti culturali moralisticamente ottusi, che costituivano un ostacolo alla loro opera di proselitismo, i Gesuiti favoriscono un tipo di religiosità terrena e sentimentale e un approccio dialettico e non dogmatico con la cultura laica. L'antagonismo tra regola e fantasia, tra imitazione e creazione, tra sacro e profano, tra docere e delectare, trova, nell'opera dei Gesuiti, il suo naturale scioglimento.*" GRANDIERI, M., *Estetica gesuitica*. Fasano di Puglia: Grafischena. 1990. p. 14.

<sup>1226</sup> Como señala Gutiérrez Viñales, lo que importaba era su uso social más que la autoría: "*La visione dell'arte che avevano i gesuiti era completamente diversa da quella che possiamo trovare oggi nell'autonomia dell'artista, come espressione Della propria singolarità di comunicazione. I gesuiti concepirono l'arte come un mezzo per trasmettere i loro messaggi e uno strumento funzionale all'evangelizzazione, perciò il carattere sociale e collettivo prevaleva sul prestigio individuale dell'artista.*" GUTIÉRREZ, R. Y VIÑALES, G. M., "Il lascito dei gesuiti nell'arte e nell'architettura dell'America Latina" en SALE, G. (coord.), *Ignacio e l'arte dei Gesuiti*. 2003. p. 264.

meditación del mallorquín Nadal, pudieron ocasionar la creación de pinturas basadas en dichas escenas.<sup>1227</sup> Estampas u obras de pequeño formato cumplieron a la perfección este cometido,<sup>1228</sup> por ello crearon prensas que fueran capaces de imprimir imágenes y texto con el fin de exportar sus catecismos y gravados para las misiones.<sup>1229</sup>

Por todo ello podemos entender cuánta importancia tuvo el arte en el proceso evangelizador gandiense, como representación del universo jesuítico. Ahora deberemos tratar de justificar qué elementos concretos conservamos para suponer que así fuera. Comenzaremos por un texto del Gaspar de Astete (Coca de Alba, 1537- Burgos, 1601), que en su *Institución y guía de la juventud cristiana* (Burgos, 1592)<sup>1230</sup> recomendaba que “se tenga en su escuela algunas buenas imágenes y agua bendita para que la tomen cuando entran e hinquen ambas rodillas y recen algunas oraciones antes de leer o escribir: porque con esto sabrán la reverencia que han de tener cuando van a las iglesias a oír misa y hacer oración. Amonésteles que tengan rosario y algunas horas o libros de devoción, que oyan cada día misa si es posible asistiendo él mismo a ella, que ayunen los días que pudieren según su edad y devoción.”<sup>1231</sup> Texto que podríamos completar con las confusas palabras de Borja en

<sup>1227</sup> Dekoninck comparte esta opinión: “*Il n’est pas improbable que ce genre de composition fut reproduit sur de plus grands tableaux, commentés oralement par le catéchiste. [...] Ce besoin est exprimé, vers 1570, dans un manuel destiné aux catéchistes : ‘Il n’existe pas d’images suffisamment grandes qui puissent être vues de tous. D’il y en avait, il faudrait s’en servir. Il serait même d’une grande utilité de peindre, en grand format, les principaux mystères de la foi de manière à ce que la catéchiste puisse les montrer à tous et les expliquer familièrement ce qui se fait avec fruit en certains endroits.’*” DEKONINCK, R., *AD IMAGINEM: Status, fonctions et usages de l’image dans la littérature spirituelle jésuite du XVIIe siècle*. 2005. p. 258.

<sup>1228</sup> Para este uso de la estampa vid: PORTÚS, J. y VEGA, J., *La estampa religiosa en la España del Antiguo Régimen*. Madrid: Fundación Universitaria Española. 1998. También: MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., “La creación de imágenes. Propaganda y modelos devocionales en la España del Siglo de Oro” en VIZUETE MENDOZA, J. C. y MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*. 2000. AUBERT, A., *Eterodossia e Controriforma nell’Italia del Cinquecento*. Bari: Cacucci Editori. 2003. p. 158.

<sup>1229</sup> “*Nel 1556 i gesuiti avevano introdotto la stampa in India, installando una macchina da stampa nel loro collegio di Goa. In quello stesso anno, Ignazio dopo molti sforzi aveva installato una buona macchina da stampa nel Collegio Romano, che nel 1564, oltre ai caratteri greci, poteva stampare anche in arabo. L’idea era di fornire libri di testo moralmente adatti agli studenti [...] le macchine da stampa potevano stampare sia immagini sia parole*” O’MALLEY, J. W., “Sant’Ignazio e le missione Della Compagnia di Gesù nella cultura” en SALE, G. (coord.), *Ignacio e l’arte dei Gesuiti*. 2000. pp. 29-30.

<sup>1230</sup> ASTETE, G. de, *Institución y guía de la juventud cristiana*. Burgos: Philippe de Iunta. 1592

<sup>1231</sup> Cfr. MORGADO GARCÍA, A. “Teología moral y pensamiento educativo en la España Moderna” en *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*. Número 20. Alicante: Universidad de Alicante. 2002. p. 106.

su *Diario espiritual*, “A 8 idem E + con [solación]. Las niños de X<sup>o</sup> en las imágenes, a los collegios”<sup>1232</sup>, que Ruiz Jurado relacionó con el envío de estampas indicado por Nadal al citado Borja, que habían salido de las prensas para los colegios.<sup>1233</sup>

Y es que, como dijimos, para Borja, el arte fue fundamental. Él mismo rezaba en su oratorio todo el día (Imagen 33), penitente en silencio, delante de la cruz, que todavía hoy se conserva en el Palacio Ducal de Gandía. Como demuestran sus biógrafos, tenía especial devoción a las imágenes y reliquias. (Imagen 34)<sup>1234</sup>



Imagen 33. Oratorio de San Francisco de Borja. Palau Ducal de Gandía.

<sup>1232</sup> SAN FRANCISCO DE BORJA, *Diario espiritual (1564- 1570)*. Edición crítica, estudio y notas realizada por Manuel Ruiz Jurado. Bilbao: Ediciones Mensajero. 1997. p. 348.

<sup>1233</sup> A pie de página: “Sepa V. R. Que salen muy bien nuestras estampas, y para esto le envío esta muestra.” *Ibidem*. p. 348.

<sup>1234</sup> Ribadeneira escribió: *Era devotissimo delle reliquie ed immagini de’ Santi, e procurava che fossero guarnite e adorne più riccamente che poteva; perché egli diceva che l’oro e le perle e le pietre preziose in nessuna cosa si potevano meglio impiegare che in servizio e culto del loro Creatore, e de’ suoi amici i santi; e quando vedeva, od aveva in mano qualche reliquia, s’inteneriva [...] Da questa stessa divozione precedette l’uso che introdusse nella Compagnia di dare al principio di ciascun mese i santi che cadono in esso, per far loro in quel mese qualche particolare servizio, e chieder loro qualche notabile grazia, tenendoli per intercessori ed avvocati davanti al Signore [...] Per arrivare a destare maggiormente la divozione de’ fedeli, e generare nella Compagnia uno spirito in tutto contrario a quello degli eretici, procurò che in Roma si stampasse gran quantità d’immagini di santi, e che si distribuissero per tutto il mondo; e lo stesso Padre le mandò all’Indie orientali ed occidentali ed in Ispaña, e a tutte le altre provincia della Compagnia. E non solamente mandò le immagini stampate di diferente forme e materie; ma ancora le stesse stampe e strumenti, acciocché se ne potessero ricavar, e per tutto fosse maggior copia di questo ricco tesoro, come da poi in qua è succeduto per grazia di Dio nostro Signore.”* RIBADENEIRA, P., *Vita di S. Francesco Borgia. Terzo Generale della Compagnia di Gesù*. 1869. [1592] pp. 326-327 (ARSI). Lo mismo que Vázquez: “Era singular la devoción y reverencia y estima con que allegaba y veneraba las reliquias de los santos hacíalas guarnecer y adornar lo mas ricamente que podía porque decia que el oro y ricas perlas y piedras preciosas, no las crió Dios para cosa mas decente que para el culto y servicio de su criador, y de sus amigos los santos.” VÁZQUEZ, D., *Historia de la Vida del Padre Francisco de Borja. Tercer General de la Compañía de Jesús. Copia manuscrita del original de 1586-1589*. Capítulo 2, libro 4. (ARSI)



Imagen 34. Relicarios de San Francisco de Borja.  
Palau Ducal de Gandía.

De hecho, fue el difusor de uno de los iconos que más se empleó en la evangelización de las Indias, además de para su piedad particular, el de Maria Salus Populi Romani (Imagen 35), también conocida como la Santa María del Popolo o de las Nieves. Una de las investigadoras que más ha tratado del tema ha sido D'Elia.<sup>1235</sup> En su artículo nos explica como a finales de mayo de 1569, tras la llegada de Brasil del Padre Ignacio para reclutar nuevos misioneros para las misiones americanas, Borja se planteó la reproducción de la Madonna de Santa Maria Maggiore para enviarlo a las misiones, ésta era la que tradicionalmente había sido atribuida a San Lucas, como la Vera Efigie de la Virgen. Pidió permiso al Cardenal Carlo Borromeo, benefactor de los jesuitas, quien le permitió llevar a cabo esta idea, aunque tuviera que enfrentarse al capítulo de la Basílica que se oponía a este hecho, por lo que tuvo que dirigirse al propio Papa y encomendarse a la propia Virgen esperando una resolución positiva,<sup>1236</sup> como así fue.<sup>1237</sup> El autor de la copia no lo conocemos, pero

<sup>1235</sup> D'ELIA, P. M., "La prima diffusione nel mondo dell'immagine di Maria 'Salus Populi Romani'" en *Fede e arte*. Extracto de la revista, fascículo X. Roma: Edizioni della Pontificia commissione centrale per l'arte Sacra in Italia. 1954. pp. 1-11.

<sup>1236</sup> Ribadeneira también resaltó la insistencia del Santo: "*Ebbe grandissimo desiderio e devozione d'avere un vero e perfetto ritratto dell'immagine della Madre di Dio, che l'evangelista s. Luca dipinse di sua mano, ed è nella chiesa di santa Maria Maggiore di Roma; e sebbene per conseguire questo suo desiderio ebbe mote e gravi difficoltà, per la riverenza con che si conserva quella santa immagine, tutte le superò la divozione e la perseveranza de padre Francesco, il quale ebbe*

por la información consultada, debió de ser un pintor de prestigio,<sup>1238</sup> y se conserva en la cámara de San Stanislao en Sant'Andrea al Quirinale con la inscripción: *Hanc imaginem –S. Franciscus Borgia- Ex Exquilino exemplari- primam omnium exprimendam- curavit.*<sup>1239</sup>



Imagen 35. Atribuido a San Lucas. *Maria Salus Populi Romani*. Santa Maria Maggiore. Roma.

*l'immagine, come desiderava, e la pose nella sua cappella, e poscia ne feve cavare alcuni ritratti, facendone parte a molti principi, signori e case della Compagnia; acciocchè con questa preziosa gioia crescesse e si dilatasse maggiormente l'amore e la riverenza dei fedeli verso la SS. Vergine e purissima Madre.*" RIBADENEIRA, P., *Vita di S. Francesco Borgia. Terzo Generale della Compagnia di Gesù*. 1869. [1592] pp. 327-328.

<sup>1237</sup> D'Elia señala que otros autores opinaron que no fue la copia de Borja la primera en realizarse: "*L'insigne studioso di Storia dell'Arte, il prof. Ugo Monneret de Villard, si è espresso al riguardo in questi termini precisi: 'Si dice che il Borgia sia stato il primo a far fare delle copie della tavola di S. Maria Maggiore, asserzione tutto affatto arbitraria e non documentata. Anzi certamente falsa, perché una copia be anteriore all'epoca del Borgia esisteva nella chiesa di S. Austachio a Roma, né a priori si può negare che tanto celebre icona non avesse trovato nel tre o nel quattrocento chi desiderasse averne una copia. Ed infatti P. Cellini ce ne ha atto conoscere una eseguita nel 1475 per il cardinale De Levis; e il ricordo di due altre, una delle quali eseguita per Alessandro Sforza Signore di Pesaro, ci è conservato in un epigramma trascritto de manoscritto F. 6, 15 della Biblioteca Angelica di Roma, tutte e tre sono opera di Antoniazio Romano.*" *Ibidem*. p. 8.

<sup>1238</sup> "*Chi fosse l'artista a cui il Santo affidò il delicato lavoro non ci è dato sapere. Le fonti ci parlano di 'un grande pittore di Roma', di un 'eccellente artista Romano', di un 'famoso pennello vanto d'Italia e anima della pittura', ma non ce ne danno nail lil nome.*" *Ibidem*. p. 6.

<sup>1239</sup> A esta imagen, los novicios de la orden rendían culto dos veces al día, tal y como indica Belting: "*In 1569 the general of the order, Francis Borgia (1565-72), obtained permission from the pope to have this image copied for the use of the Jesuits. He at once sent copies to all the crowned heads of Europe, instructing them to set up cult places for them and to organize a general veneration of the image. At the order's monastery of San Andrea al Quirinale in Rome, the novices had to pray twice daily before the copy, which is still in this place today.*" BELTING, H., *Likeness and Presence. A History of the Image before the Era of Art*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press. 1994. [1990] p. 485.

Tan importante fue este hecho, que entró a formar parte de la iconografía del santo. Conservamos diversas estampas en las que se puede observar a Francisco de Borja con los atributos de su conversión (calavera de la emperatriz o la renuncia de sus bienes) y esta pintura a la que rendía tanta devoción (Imagen 36). Hemos encontrado incluso, en el Fondo Lamale del Archivo jesuítico de Roma, otra estampa en el que se puede observar al santo, a San Lucas (autor del icono original) y a la Virgen mientras es retratada, como reminiscencia de la primera vez que fue pintado el icono y a su vez de la copia comisionada por Borja, un grabado, cuanto menos curioso y significativo de la piedad, devoción y función misional que pudo haber tenido en época de este general de la orden. (Imagen 37)



Imagen 36. *San Franciscos Borgias Gandia Dux Societatis Iesus III Generalis*. Fondo Lamale. (ARSI)



Imagen 37. Portada del *Festum Dedicacionis S. Mariæ ad Nives seu Majoris*. Fondo Lamale (ARSI)

Estas copias no sólo las mando realizar sobre tela, sino también en relieves de formato menor para su envío. Esta difusión la conocemos gracias a los biógrafos del santo. Vázquez cita lo siguiente:

“Supo que en la Iglesia de Santa Maria la mayor en Roma estaba la misma imagen de la Madre de Dios que el evangelista San Lucas pinto de su propia mano, vinole grande deseo de tener su verdadero y vivo retrato, y aunque los canonigos pusieron grandes estorbos porque no se sacase el retrato desta imagen, con ruegos de Cardenal Carlos de Borromeo (á cuyo cargo estaba aquella iglesia), alcanzó que el pudiese hacer retratar esta imagen de mano de un gran pintor de Roma, y pudo tanto la devota oracion y perseverancia del Padre que hubo la imagen como la deseaba, y la puso en un devoto oratorio donde ordinariamente él hacia misa en la casa profesa de Roma [...] Y deseando él que este rico tesoro de la propia figura de la Santísima Virgen nuestra Señora, se comunicase á los fieles, hizo sacar algunos retratos en lienzos y tablas de mano de un excelente artífice Romano, y enviolos por rico y precioso presente á los Principes, con quien mas se comunicaba, y sabialo é que lo estimarian como era razon, como fueron el Rey Catolico de España Don Felipe, la Emperatriz Doña Maria y la Princesa doña Juana sus hermanas, el Rey don San Sebastián de Portugal y la Reyna doña Catalina su abuela, envio asi mismo el mismo retrato de esta santa imagen á algunas casas de la Compañía, y todos como debian agradecieron y estimaron el Don y el que le enviaba, y para consolación y de mayor devoción de los que gozan de esta preciosa joya diré como esta es aquella propia imagen que mas ha de mil años que el glorioso Padre y Doctor de la Iglesia San Gregorio la llevó en procesión muy solemne por las calles de Roma.”<sup>1240</sup>

De las enviadas a España tenemos noticia de dos. La remitida a Felipe II y la del Duque de Gandía. La primera de ellas estuvo durante un tiempo en el Monasterio del Escorial, aunque ahora permanece perdida.<sup>1241</sup> Tampoco conocemos

<sup>1240</sup> VÁZQUEZ, D., *Historia de la Vida del Padre Francisco de Borja. Tercer General de la Compañía de Jesús. 1586-1589*. Libro IV, capítulo II. (ARSI)

<sup>1241</sup> De esta imagen tenemos constancia documental y física gracias a la colaboración de la Conservadora de Patrimonio Nacional de la colección del Monasterio del Escorial, Pérez de Tudela que nos facilitó el material de estudio así como toda la documentación que citamos a continuación. Le agradecemos su ayuda en este aspecto. Esta investigadora, en uno de sus artículos, explicó la reacción del monarca ante el envío de la obra: “El rey siempre estimaba los presentes de este género, como se aprecia, por ejemplo, en la carta de agradecimiento a San Francisco de Borja, desde El Escorial, el 30 de junio de 1570: ‘Assí mismo agradezco la imagen de Nra. S.ra que de vra parte me dio el padre don Luis de Mendoza, que por se tan devota, y venirme de vra mano, la terne yo en particular veneración.’ Cfr. PÉREZ DE TUDELA, A., “Sobre pintura y pintores en El Escorial en el siglo XVI” en *El Monasterio del Escorial y la Pintura*. San Lorenzo del Escorial: Servicio de Publicaciones del Centro de Estudios Superiores del Escorial. 1999. p. 480. También en los inventarios de las colecciones reales hemos podido encontrar, con la ayuda de la citada conservadora, como entró en 1574 “otra pintura en lienzo de la imagen de Nuestra señora del Populo con el Niño en los brazos, que tiene quatro pies y tres quartas de alto y tres y medio de ancho: es pintura Greciana.” [ZARCO CUEVAS, F., *Inventario de las alhajas, pinturas y objetos de valor y curiosidad donados por Felipe II al Monasterio de El Escorial (1571-1598)*. Madrid: Tipografía de Archivos. 1930. p. 164, 1.367]] Después de ésto, ingresó en la colección otra pintura mayor de la misma advocación, pero ya en 1593. No obstante, por la cronología y muerte del santo en 1572, creemos que se debe referir a la primera. Aunque la más antigua entrega de objetos de valor al monasterio está datada en 1571, hasta

muy bien qué sucedió con las que llegaron al Colegio. Tenemos constancia de una primera remesa de pinturas al Colegio en 1566, que el Duque agradeció de la siguiente manera: “Todos besamos los pies á V. P. Por las imagines, que son maravillosas; y el retablo que venia para mi, estremadamente bueno para la cabeçera de la cama.”<sup>1242</sup> Cronológicamente, éstas no encajarían con la reproducción de la obra citada, ya que la primera copia está datada en 1569, tres años después. Pero sí que tenemos una noticia posterior, de 1597, en la que se nos cita como “El P. Joseph de Villegas desde Nápoles mejoró notablemente la librería con muchos libros de todas facultades, de buenas impresiones y bien encuadernados, [...] La sacristía con muchos y vistosos ornamentos de varias telas y colores. La Iglesia, porque embió un hermoso retablo para el altar mayor apreciado en mil escudos, y el año 97 vino por el verano a Gandía, y hizo pintar el techo de la Capilla mayor que era de madera, y que se hiciese de boveda, y para el dia de los Apostoles S. Pedro y S. Pablo se puso el retablo en su lugar. Hizo assi mismo una capilla de nuevo para collocar la imagen de Nuestra Señora la Mayor que también habia embiado desde Italia, y assí se collocó.”<sup>1243</sup>

Por tanto, tenemos documentación que certifica un envío a finales de siglo, y su colocación en la Iglesia, lugar, como señalamos, de predicación. Concordaría pues con lo que citara también Nieremberg sobre el santo, cómo envió incluso moldes para estampar dichas imágenes para la evangelización.<sup>1244</sup> O también con el hecho narrado en las cartas escritas entre 1576 y 1693 por los jesuitas de Gandía en

---

un poco después no empezaron a llegar imágenes, ya que estaban un poco, como decían entonces, "de prestado" mientras duraba la construcción.

<sup>1242</sup> Carta del Duque de Gandía, en Gandía a 1 de octubre de 1566 a Francisco de Borja en *Monumenta Borgia: Sanctus Franciscus Borgia. Quartus Gandiae Dux et Praepositus Generalis Tertius*. 1894-2003. Volumen 4. p. 302.

<sup>1243</sup> Arag. 29. ÁLVAREZ, G., *Historia de la Provincia de Aragón de la Compañía de Jesús*. 1600. p. 358. (ARSI)

<sup>1244</sup> “Pues qué diré de la devoción que tuvo a las reliquias, e Imágenes de los Santos? Y el cuidado que puso en hazer estampar en Roma gran número dellas, y repartilas por todas las provincias, hasta las de las Indias Orientales, y Occidentales, y aun enviar los mismos moldes, e instrumentos, para que allá pudiesen estampar, del retrato verdadero, que con suma devoción y estudio hizo sacar muy al propio, de la Imagen de la Sacratíssima Virgen María nuestra señora, que pintó san Lucas, y está en Santa María la Mayor, para avivar la devoción de la gente con esta Señora.” NIEREMBERG, J. E., *Vida de San Francisco de Borja, Duque cuarto de Gandía. Virrey de Cataluña y después tercer general de la Compañía de Jesús*. 1901 [1644] p. 78.

los que se aseguraba que había una reliquia de Santa María del Popolo en la ciudad, refiriéndose, seguramente, a alguna de las pinturas citadas.<sup>1245</sup>

Desgraciadamente, en los inventarios sobre los bienes del Colegio ha sido imposible encontrar más referencias además de las citadas. La mayor parte de ellos proceden de la expulsión de los jesuitas de Gandía y, por tanto, no son un dato a tener en cuenta, ya que muchas de las obras podrían haber llegado tras las fechas que nos ocupan.<sup>1246</sup> A pesar de esto, en ellos hemos podido encontrar la profusión de pinturas, sobre todo de retratos de los jesuitas de la orden, de los doctores de la Iglesia y en otros casos hacen hincapié a “estampas y cruces” sin especificar qué temática tuvieron, si bien, en el resto de las obras podemos recalcar predominio de obras dedicadas a la Virgen (como el propio retablo de la capilla de la Universidad que en su altar tenía una Purísima Concepción) y de Cristo, sobre todo con crucifijos (que acompañaban, por ejemplo, este mismo retablo); dejando patente, por tanto, estos dos aspectos de la espiritualidad jesuítica; características importantes para entender en qué dogmas centrarían sus misiones y su piedad interior, pero insuficientes para defender una tesis, al menos en este aspecto, de una profusión de

<sup>1245</sup> “*Beatae quoq. Mariae de Populum binid bine inde reliquiarum ... ornatur [...] quidem frequentiaad eam diem maxima disertissime verba de superioribus fecit de sacrum pio reliquiarum cultu, et imaginum*” Arag. 25. *Litterae annuae*. 1576-1693. (2 vol.) fol. 51. (ARSI)

<sup>1246</sup> Vid: Sección Clero. Legajo 59. Documento 11. *Ramo de Inventario de los libros y papeles que pertenecian a la extinguida Universidad de la Ciudad de Gandia, y entrega de los mismos al Procurador General de la de Valencia*. (ARV) Sección Clero. Legajo 59. Documento 15. *Ramo judicial del Inventario de muebles, semovientes, y demas, que se halló en el Colegio que fue de los Regulares Expulsos de la Ciudad de Gandia y sus casas de campo*. 1767. (ARV) Sección Clero. Volumen 441. *Libro de bienes del Convento de Jesuitas de Gandia*. 1661. (ARV) Sección Clero. Volumen 3810. *Libro de albaranes del Colegio de los Jesuitas de Gandia*. 1582. (ARV) Clero. Jesuitas. Legajo 163. Número 29. *Cuenta del Collegio de San Paulo de la Compañia de Jesus en 1594*. (AHN) Clero. Jesuitas. Legajo 163. Número 30. *Lybro de Propios de la Administracion del Padre Jacinto Bisquet. Pertenece al colegio de la Compañia de Jesus de Gandia*. 1718. (AHN) Clero. Jesuitas. Legajo 163. Número 31. *Cuentas del Collegio de Gandia*. 1739. (AHN) Clero. Jesuitas. Legajo 163. Número 34. *Índice de los títulos que este Collegio de San Sebastian de la Compañia de Jesus de Gandia tiene desde principio de su fundacion hasta el presente dia, que es 10 de Noviembre de 1607*. (AHN) Clero. Jesuitas. Legajo 163. Número 35. *Imbentario de todos los es Vienes, Deudas, derechos y acciones pertenecientes a la testamentaria del Monseñor Don Luis Ignacio Francisco de Borja. Difunto Duque de Gandia*. 1740. (AHN) Clero. Jesuitas. Legajo 1004. Números 1-15. *Colegio de San Sebastián. Censos. Escrituras de imposición y rendición de censos de este Colegio*. 1413-1748. (AHN) Clero. Jesuitas. Legajo 1005. Números 1-7. *Colegio de San Sebastián. Censos. Escrituras de imposición y rendición de censos de este Colegio*. 1413-1478. (Continuación) (AHN) Clero. Jesuitas. Legajo 1005. Números 8-12. *Fundaciones: Escrituras de la fundación del Colegio de Gandia*. 1544-1598. (AHN) Clero. Jesuitas. Legajo 1006. Números 1-10. *Fundaciones: Escrituras de la fundación del Colegio de Gandia*. 1544-1598. (AHN) También destacar el estudio de P. García Trobat al respecto: *El Patrimonio de los Jesuitas en Valencia y su desamortización*. Valencia: Diputació de València. 1999.

imágenes para la evangelización, o al menos sólo para ello, dejando de lado su aspecto votivo.

De hecho, esta iconografía podemos encontrarla en el otro Colegio jesuítico, esta vez no de enseñanza “abierto” a todo el público, sino a los propios legos de la orden, como es el de San Pablo de Valencia.<sup>1247</sup> En él si que certificamos, en 1590, una “imagen de nuestra señora la mayor que esta en la congregación”<sup>1248</sup> unida a otras obras artísticas de temática, como dijimos, similar a la anteriormente citada, sobre todo cruces de todo tipo de materiales.<sup>1249</sup>

De todas maneras, y fomentando esta posible vertiente del envío de los iconos marianos a Gandía, encontramos la noticia de que todavía medio siglo después de este hecho, en el cabezal de la cama de la Duquesa existía un lienzo con este tema.<sup>1250</sup> Así pues, la devoción iniciada por Borja se mantuvo vigente y se

---

<sup>1247</sup> En este caso nos basamos en la siguiente documentación extraída toda ella del Arxiu de Regne de València: Sección Clero. Legajo 66. Documento 27. *Cartas de pago del Collegio de san Pablo de Valencia*. Sección Clero. Legajo 66. Documento 28. *Cuaderno de entradas del Collegio de san Pablo de Valencia*. Sección Clero. Legajo 66. Documento 29. *Libro de entradas del Collegio de san Pablo de Valencia*. Sección Clero. Legajo 66. Documento 30. *Libro de gastos del Collegio de san Pablo de Valencia*. Sección Clero. Legajo 66. Documento 31. *Libro de gastos del Collegio de san Pablo de Valencia*. Sección Clero. Legajo 66. Documento 40. *Inventario de las alajas de la Sacristía del Collegio de san Pablo de Valencia*. 1711. Sección Clero. Volumen 1087. *Libro de los censos y rentas, del Collegio de San Pablo de los frailes jesuitas de Valencia*. 1573. Sección Clero. Volumen 1217. *Libro de Visita de la Amortización de la Hacienda del Collegio de San Pablo de los Jesuitas de Valencia: Alquerías, tierras, casas y adornos*. 1595. Sección Clero. Volumen 2988. *Libro de las cosas de la Iglesia de la Casa Profesa de los jesuitas de Valencia*. Sección Clero. Volumen 3584. *Libro de títulos de bienes raíces del Colecio de San Pablo, de los Padres Jesuitas de Valencia*.

<sup>1248</sup> Sección Clero. Volumen 2988. *Libro de las cosas de la Iglesia de la Casa Profesa de los jesuitas de Valencia*. (ARV)

<sup>1249</sup> “Junto a ella podemos encontrar: Un retablo del Spiritu Sancto en lienzo. Un retablo de la Conception de nuestra Señora. Un retablo de los vicentes. Un crucifixo grande con su adorno de nuestra señora y sant Joan pintados en tela. Una imagen del Salvador en tela. Dos reliquiarios de cipres dorados y esgrafiados los quales hay muchas reliquias estan en el altar mayor con sus armarios. El sacratio en donde esta reservado el Santísimo Sacramento. Una tela en que esta pintado un rostro de N. S. esta guarnecida. Una tela en que esta pintado el Sacrificio de Abraham esta guarnecida. Un imagen de nuestro salvador y de N. S. estan a modo de libro con manecilas de plata. 3 jesuitas de madera los dos tienen corona de plata y el uno un pomo de plata y sus ropitas de terciopelo. Una nuestra señora de bulto con el nnyo Jesús en los brazos. Un san Vicente Ferrer de bulto. Una cruz de madera dorada con un crucifixo encarnado y el bordon plateado firme para las procesiones. Un crucifixo mas que mediano que esta en la sacristía. Tres crucifixios medianos y un pequenyo. Un crucifixo pintado en tabla con la madera. Dos cruces negras pequenyas. Dos Agnus Dei guarnecidos en madera el uno durado y el otro no.” *Ibidem*.

<sup>1250</sup> Agradecemos la noticia al doctor Santiago La Parra que nos indicó que en el Archivo Histórico Nacional, sección Osuna, leg. 540/20 consta (codicilo añadido el 11/XII/1641) a Bautista Dominga el cuadro de Ntra. Sra. del Popolo que está en la cabecera de su cama, refiriéndose a los aposentos de la citada duquesa.

fueron realizando más copias con las que desarrollar una piedad mariana, de acusado arraigo en la sociedad valenciana.

Aún así, y sin intención de forzar la documentación conservada, nos negamos a renunciar al hecho del uso de las estampas que se produjeron en Roma o en las mismas prensas creadas, como dijimos, en los diversos colegios de la Compañía. Si todos los datos consultados apuntan a un método similar por parte de los jesuitas en el Nuevo Mundo con el del territorio valenciano, por qué no pensar en ello. De hecho, Vázquez, al ya citado biógrafo de Borja afirmó cómo enviaba también placas de metal en grandísimo número con dicho fin.<sup>1251</sup> Este hecho que pudiera parecer accesorio no lo es tanto, ya que conservamos la evidencia de que los predicadores valencianos fueron repartiéndolas entre los habitantes de las ciudades en sus campañas, así en el texto titulado *Información de algunas cosas que se me ofrecen acerca de los Christianos nuevos deste Reyno de Valencia de lo que toca a su conversión después de aver vivido entre ellos y tratadolos algun tiempo* podemos leer:

“Hallo que, hasta agora, an estado como del todo destituidos de doctrina y de buenexemplo de todo género de xpianos viejos que entre ellos moran. Porque los señores temporales, se sabe ya cómo los tratan, y en los lugares pequeños adonde no ay más que mesoneros, alguaciles guardianes que sean Christianos viejos, son muchos la escoria del mundo rectores en muy pocas partes no los ay de asiento y los que ay se vee no ser comunmente suficientes en zelo para la conversión destos. Y lo común es, de verdad, que hasta los mochachois de los xpianos viejos tratan a los grandes de perros moros, y al fin, son tratados de todos nosotros como esclavos y son muy pisados y ultrajados y nada acariciados; de lo qual y del amor que tienen a su ley que no estar enseñados en la nuestra nos tienen grande aborrecimiento a los xpianos y a nuestra ley: de donde nace la dificultad en la conversión desta gente si no se da remedio en esto. [...] Con toda esta

---

<sup>1251</sup> “Era devotísimo de las sagradas imágenes de Cristo y de los Santos y a ellas juntamente con las santas reliquias tenia una summa veneracion, y ordeno que los hermanos novicios de St. Andres en Montecaballo de Roma tuviesen imprentas de imágenes y todos los instrumentos y adereços necesarios, y que sacasen estampas de seda y papel y de metal en grandissimo numero, para que se llevasen y repartiesen por todo el mundo, y asi el Padre envió desde Roma innumerables estampas, de diferentes formas y materias á las Indias Orientales y Occidentales, al Japón, a Alemania, Polonia, España y á las demas provincias, y todo esto era para avivar la devocion en los catolicos, y para criar en la Compañía un espiritu en todo contrario al de los herejes que burlan de nuestra piedad y espiritu de religion angélica.” VÁZQUEZ, D., *Historia de la Vida del Padre Francisco de Borja. Tercer General de la Compañía de Jesús*. 1586-1589. Libro IV, Capítulo II. (ARSI)

indisposición y ocasión que ay en ellos para no ser buenos xpianos, yéndoles a predicar enseñar, hemos hallado en ellos commumente buen acogimiento y agradecimiento, porque les imos a enseñar la ley de Xpo nuestro Señor hallamos los iurados y justicias moriscos hazen venir a los hombres para que sean enseñados. Mas los padres envían a sus hijos para lo mesmo, los mancebos grandes vienen, con sola nuestra persuasión, a sus horas, desocupados para que les enseñemos, y muestran affecto a lo que les dezimos de la religión cristiana. Admiten éstos y aun ruegan, los demos imágenes de algún metal para llevarlas colgadas al cuello, reverenciarlas y besarlas acordándose de lo representan. Lo qual, hasta agora, ha sido muy ageno dellos. Afficionándose a leer algimia y nos ruegan se la enseñemos con al doctrina christiana.”<sup>1252</sup>

Así pues, los propios moriscos eran quienes demandaban estas pequeñas piezas devocionales por dos razones. La primera de ellas porque estarían acostumbrados a dicha práctica, a recibirlas y como en muchos de los casos querían demostrar a las autoridades que eran verdaderos cristianos pensaron en ello como una estrategia para estar a salvo de las represiones inquisitoriales, sin negar tampoco, que algunos sí que profesaran esta fe de modo verdadero, hecho, a día de hoy, difícilmente constatable. La segunda de ellas vendría referida a una transposición de ritos. Sabemos que los musulmanes solían llevar encima amuletos de metal, como práctica supersticiosa, con frases del Corán o invocaciones religiosas;<sup>1253</sup> así pues, el hecho de colgarse otra imagen distinta, atendiendo al disimulo, no respondería más que a una aplicación de las teorías del Muftí de Orán que citamos en capítulos precedentes, la de fingir un culto, en este caso, superponiéndolo a una costumbre que ellos ya tenían asimilada.<sup>1254</sup>

<sup>1252</sup> “Información de algunas cosas que se me ofrecen acerca delos Christianos nuevos deste Reyno de Valencia delo que toca a su conversión después de aver vivido entre ellos y tratadolos algun tiempo.” en Epist. Hisp. 127. *Epistolae Hispaniae*. 1579. (ARSI) También citado por Francisco de Borja de Medina en: “La Compañía de Jesús y la minoría morisca. (1545- 1614) en *Archivum historicum Societas Iesu*. 1988. p. 43.

<sup>1253</sup> Este hecho lo cita García Cárcel: “La práctica supersticiosa más frecuente entre los moriscos valencianos fue la fabricación y posesión de amuletos y talismanes. La mayoría de los moriscos procesados lo fue por poseer ‘herces’, que eran unos aditamentos que se llevaban colgados al cuello o entre la ropa y consistían en unas bolsitas de tela encerada con papeles diversos, fragmentos del Corán, invocaciones religiosas o signos mágicos.” GARCÍA CÁRCEL, R., *Herejía y sociedad en el siglo XVI: La Inquisición en Valencia. 1530-1609*. 1980. p. 235.

<sup>1254</sup> Podríamos entrar a discutir si ellos mismos fueron partícipes de su producción. Investigadores como Domínguez Ortiz afirmó que en la Sevilla de los siglos XVI y XVII los moriscos fueron productores de obras de cobre, plata y metal [“Puede asegurarse que en manos de mudéjares y moriscos estuvo principalmente la producción artístico-industrial durante los siglos XV y XVI... Moriscos eran los alfareros que bajo el disfraz de nombres cristianos poblaban los barrios de Sevilla,

A todo ello habría que añadir la premisa, expuesta por los especialistas en teología islámica, que justamente era entre las mujeres y hombres de rango social inferior dónde se podría conseguir mayor difusión de unos ideales por medio de las imágenes.<sup>1255</sup> De hecho, algunos de ellos llegaron a tener libros cristianos en sus casas<sup>1256</sup> o a rendir culto a la Virgen,<sup>1257</sup> al ser uno de los dogmas más cercanos a su

---

siéndolo también los que en pobres viviendas producían riquísimas telas, labrados cueros, artísticas obras de metal, de cobre o de plata, armas, jaeces de caballos y demás objetos vulgares, a la labor de los campos, y explotando, en suma, todas las fuentes de la producción.” DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., “Notas para una sociología de los moriscos españoles” en *Miscelánea de Estudios Árabes y hebraicos*. Volumen XI. Granada: Universidad de Granada. 1962. p. 48] Esta afirmación sería corroborada por Cantarino basándose en las *Catecheses mystagogicae* (1586) de Pedro Guerra de Lorca: “En las llamadas *Catecheses mystagogicae*, publicadas en 1586, encontramos una lista de ocupaciones consideradas típicas de los moriscos y, por ello, incluidas entre las sometidas en sus *Ordenanças*. Éstas son: ‘hiladores de seda, tintoreros de la misma, torcedores de la misma, [...] cerero y candeleros, plateros; plateros de la paja, duraderos, alamín o fiel del oro de la alcaicería y ‘zaguacadores’, pintores [...]” CANTARINO, V., *Entre monjes y musulmanes. El conflicto que fue España*. Madrid: Alambra. 1978. pp. 234-235. También Ladero Quesada, en su reciente ponencia en el Congreso Internacional: *Los Moriscos: Historia de una Minoría* (Granada 13-16 de Mayo de 200), cuyo texto aún no se publicó afirmó este hecho, añadiendo incluso el dato de que en el inventario de bienes que llevó Juana la Loca cuando fue a esposarse con Felipe el Hermoso se incluía una bandeja de cobre realizada por un tal Alí, moro cercano a la corte; hecho que demostraría elpreciado trabajo en metal de dicho colectivo. Aún así, no todos los especialistas opinaron lo mismo. Císcar Pallarés expuso la poca proyección artesanal de dicho colectivo [“Su actividad y riqueza gira en torno a la propiedad y cultivo de la tierra, a la cría de ganado y especialmente en su dedicación al comercio en sus diversos aspectos (compraventas de productos agrarios, de ganado, mercancías... préstamos, arrendamientos de regalías, de diezmos, de señoríos, etc...) y poco sabemos de su proyección artesanal o de producción de mercancías.” CÍSCAR PALLARÉS, E., *Moriscos, nobles y repobladores*. 1993. p. 98.] tal vez basándose en las palabras de Bleda que ratificaron el poco interés en estos aspectos: “Muy pocos dellos tratavan en oficios de metal, o yerro, o en piedras, o maderas, excepto que tenían algunos erradores para su comun, por el grande amor que tenían a sus respetados machos, y para hazer hoces, almaradas, achuelas armas que tenían siepre a mano.” BLEDA, J., *Coronica de los moros de España*. 2001. [1618] p. 1024. De todas maneras, fuera así o no, el hecho de la petición de obras de metal para fomentar la devoción es de sumo interés para adentrarnos en cómo pudo la espiritualidad cristiana adentrarse en el mundo morisco.

<sup>1255</sup> “L’image était associée aux femmes et aux hommes de rang social inférieur. L’homme (mâle) qui se voulait parfait ne pouvait que viser l’abstraction. ‘On sait la prédilection du commun pour les choses sensibles et son aversion pour toujours, en petit nombre. Mus par ce besoin d’allégorie, les croyants ont, comme les juifs et les chrétiens, eu recours à la représentation picturale et architecturale. Montrez une image du Prophète, de La Mecque ou de la Ka’ba à un homme de basse classe ou à une femme : cela les met dans un tel état de ravissement qu’ils sont prêts à l’embrasser et à se couvrir les joues de poussière comme si la vue de l’image valait le petit et le grand pèlerinage réunis !’ La cause réelle du mépris des images serait donc le mépris de la femme.” CLÉMENT, J. F., “L’image dans le monde arabe: interdit et possibilités” en BAUGÉ, G. Y CLÉMENT, J. F., *L’image dans le monde arabe*. París: CNRS Éditions. 1995. p. 32.

<sup>1256</sup> “Conviene también resaltar que la influencia de la cultura cristiana se dejaría sentir. No dejan de ser significativos los casos del morisco Francisco Torromaní, del que sabemos que tenía en su casa ‘una doctrina cristiana y un libro de Sant Vicent Ferrer y otro de Sant Agustín..’ o el doctor Jabar, que antes de fugarse a África había vendido en pública almoneda libros de santo Tomás, de fray Luis de Granada.” GARCÍA CÁRCEL, R., *Herejía y sociedad en el siglo XVI: La Inquisición en Valencia. 1530-1609*. 1980. p. 240.

<sup>1257</sup> “La apostasía de los moriscos (clave del problema) fue desde luego *mayoritaria*, pero no *universal*, según la tesis que servía de base a los decretos de expulsión y a no pocos estudios modernos. Conversos sinceros o (interesados en serlo) los hubo en todo momento, con independencia de que resulte imposible reconstruir cifras ni estadísticas [...] Las mujeres, sobre todo, tendían a

teología, y de ahí que la posibilidad de uso de la imagen de la *Maria Salus Populi Romani* para la evangelización fuera posible, al igual que Talavera, casi un siglo antes, usara las figuritas comisionadas por Isabel la Católica, tal y como trabajó Pereda en el estudio citado en capítulos anteriores.

También hemos podido comprobar la importancia que tuvieron las estampas y pinturas jesuíticas en la vida gandiense. En un documento curioso conservado en el Archivo Histórico Nacional de Madrid titulado *Milagros realizados por San Ignacio de Loyola en Gandia entre 1600 y 1602*,<sup>1258</sup> se nos narra diversos hechos ocasionados por imágenes de San Ignacio en dicha localidad, bien fuera observando las mismas o poniéndolas sobre el cuerpo de enfermos. Es curioso comprobar cuánta devoción tenían a las mismas, a las cuales se encomendaban y rendían culto, teniéndolas en un lugar importante de la casa,<sup>1259</sup> y defendiéndolas de la acción del propio demonio.<sup>1260</sup>

Este valor milagroso de las imágenes es importante, tal y como señalaron los propios tratadistas modernos, por ser un ejemplo de la capacidad de las mismas, bien fuera de convertir o de salvaguardar la fe; en esencia, un modo de legitimación teológica de las mismas.<sup>1261</sup> De hecho, uno de las acusaciones de origen medieval

mostrarse filocristianas por el atajo sentimental del culto mariano, parcialmente compartido con el Islam y objeto de tanta refutación por parte de la apologética morisca.” MÁRQUEZ VILLANUEVA, F., *El problema morisco (desde otras laderas)*. 1998. pp. 132-133.

<sup>1258</sup> Clero. Jesuítas. Legajo 262. Números 44-62. *Milagros realizados por San Ignacio de Loyola en Gandia entre 1600 y 1602*. (AHN)

<sup>1259</sup> “Viendo una ymagen del B. P. Ignacio que ya tenia en la cabecera de la cama junto con otras de otros santos, se encomendo con muchas veras al B. P. Y mirando su imagen le dixo en su coraçon: o glorioso Padre Ignazio...” *Ibidem*.

<sup>1260</sup> “Y aviendo la misma persona puesto a qual dia una imagen del B. P. Ignacio en el altar de su aposento, el demonio la quitó del altar y se la escondio baxo de la cama [...] y volviendola a poner en el altar, el demonio se la escondio tras una arca que estava en su aposento pero muy lexos del altar, entonces ella porque tenia gran devocion con la imagen la cogio encima de su esterica de juncos que estava en el altar, y luego sin romper los agujeritos del hilo la quito el demonio y la vino a hallar dentro de una arca.” *Ibidem*.

<sup>1261</sup> Scavizzi nos habla de este hecho, basándose en los casos italianos: “*Castellani’s book tried to meet a need felt in the Catholic world, especially after the spread of the radical Calvinist criticism, to reevaluate the belief in miracles performed by images. These beliefs, encouraged by the Church, had probably always existed, but now were to be given a new ideal legitimacy, theological as well as literary. Paleotti argues that from the miracles performed by images ‘one can manifestly see how much divine power is satisfied with them [images]’- giving sainthood to those who commend themselves to them, freeing or preserving them in fires, defending through them places oppressed by the enemy. As we saw, Borromeo is second to none in encouraging these beliefs. Just as Castellani had exalted the devotion of his countrymen guaranteeing them the favours of the Virgin, Borromeo too reassures the Milanese that miraculous images are everywhere, especially in the area of Milan. The ground is prepared for the diffusion of new local cults. The legends around the miraculous images of*

que se realizaron contra el propio Mahoma fue el no haber realizado hechos milagrosos, razón por la que no debía recibir un culto verdadero como el que el daban los musulmanes.<sup>1262</sup>

Como conclusión, podríamos extraer que aún queda por recorrer un largo camino a fin de conocer hasta qué punto pudo darse una imagen evangelizadora utilizada por los jesuitas gandienses en sus campañas y en la propia escuela. Los indicios señalados hasta ahora demuestran que sí que hubo un uso de las mismas, e incluso una producción específica como indica la construcción de prensas con imágenes y caracteres árabes, el envío de pinturas por parte de San Francisco o la petición de musulmanes de piezas de metal. De todas maneras no debemos quedarnos en esta visión de la imagen como método de conversión, sino también en su valor devocional, uno no impide el otro sino que se complementan, ya que, con estas representaciones lo que querían era mover los corazones del auditorio, fuera morisco o cristiano viejo, hecho que tuvo sus frutos, como hemos demostrado con este ejemplo de las pinturas que se custodiaban en casas de la zona con imágenes del santo fundador de la Compañía o con el hecho, por citar otro caso, de la Madonna del Popolo que la duquesa tenía sobre el cabezal de su cama. Evangelización y devoción son dos factores paralelos e indisociables que, en el caso de los jesuitas, tiene un valor muy importante, tal y como hemos querido demostrar a través de las pinceladas trazadas a lo largo de estas páginas, esbozos de un lienzo que esperamos contribuir, con nuestra aportación, a su finalización.

---

*the Annunziata in Florence and S. Pietro Ovile in Siena, born or revived at this time, belong these local cults.*" SCAVIZZI, G., *The controversy on images from Calvin to Baronius*. Nueva York: Peter Lang Publishing. 1992. pp. 232-233.

<sup>1262</sup> "The mediaeval treatment of some of these themes, of the wickedness of life of the Prophet, and of the evil and falsity of his teaching, is discussed in more details separately. The question of his not having worked miracles was also regarded as cardinally important, although it was not capable of as much elaboration as these other themes. It is considered here as integral to the concept of prophecy which Muhammad did not satisfy. It was an essential part of the 'disproof' and it was in itself believed to be conclusive. [...] Peter the Venerable ridiculed at sum length the idea that God renounced miracles for Muhammad, and that He did so because Muhammad would not have been believed if he had their aid. Moses and Christ, said Peter, worked miracle and were believed." DANIEL, N., *Islam and the West. The making of an Image*. 1960. pp. 73-74.

4.2.2.5. A modo de epílogo: Gandía como modelo de educación de otros centros jesuíticos.

Señalamos al inicio del epígrafe anterior como el Colegio de Gandía fue el primero en realizar lecciones populares de todos los fundados por la Compañía, todo ello por la necesidad de evangelizar a los niños moriscos, de ahí que se convirtiera, como señaló González Gutiérrez, en toda una referencia a nivel europeo,<sup>1263</sup> y, más en particular, en el caso granadino por proximidad.<sup>1264</sup> El espíritu iniciado por Borja, sirvió de impulsor de otros centros.<sup>1265</sup> De hecho, Polanco en 1553 tras conocer los primeros resultados del experimento gandiense mandó multiplicar los colegios de la orden<sup>1266</sup> tomando como modelo éste.

Tal fue su trascendencia que incluso se enviaron predicadores formados en él a otros centros educativos para que realizaran allí su magisterio. Tal fue el caso de Jerónimo Mur enviado a Mesina por sus conocimientos de árabe,<sup>1267</sup> o de otros tantos

<sup>1263</sup> “El de Gandía fue durante bastante tiempo el modelo o guía según el cual se hacían o fundaban los demás en otros lugares de España o de Europa. Incluso el Papa Paulo III le dio la categoría máxima y especial de Universidad de Estudio General.” GONZÁLEZ GUTIÉRREZ, C., *El teatro escolar de los jesuitas. 1555- 1640.* . 1997. pp. 233.

<sup>1264</sup> “Había experiencia previa de la compañía en estas tareas desde que san Ignacio aceptara, en 1545, del titular del condado, la propuesta de Francisco de Borja de hacerse cargo de un colegio para educar a los hijos de los moriscos fundado por éste en Gandía. Fue providencial, porque en cualquier caso, y al margen de la valoración global que se haga, esta fundación valenciana será el referente de que partirá la acción jesuítica no sólo en Granada, sino en todo el Reino de Valencia y en del Aragón.” BARRIOS AGUILERA, M., “Los moriscos granadinos. Entre la evangelización pacífica y la represión” en *Actas del Congreso Internacional: Carlos V. Europeísmo y Universalidad. Población, economía y sociedad.* pp. 40-41.

<sup>1265</sup> “*In spite of this, the College of Gandia gave the initial impetus to the Society’s teaching apostolate –an impetus that gained increasing momentum and soon produced the fully constituted classical college for secular youth. No doubt Father de Oviedo’s glowing accounts of his success at Gandia, coupled with the authority of the Duke of Gandia, helped to convince Ignatius that the Society was now in a position to add the work of educating youth to its other activities.*” FARRELL, A., *The Jesuit Code of Liberal Education. Development and scope of the Ratio Studiorum.* Milwaukee: The Bruce Publishing Company. 1938. p. 17.

<sup>1266</sup> En sus Deliberaciones de 1552 indicó: “La utilidad de multiplicar colégios. [...] Con la doctrina christiana y católica sienpre a los más simples podrán satisfacer. 3. Con tener en las escuelas cuidado de ayudar a los niños en las costumbres no se puede sino ganar, tanto más quanto más se extienden estas obras. [...] 5. Con el ejemplo ayudan sienpre. [...] Gánase en començar fundaciones muchas, donde se perpetúe el servicio de Dios.” *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu. Collectanea de Ratione Studiorum Societatis Iesu (1540- 1556)* 1965. Volumen I. pp. 447-449. (ARSI)

<sup>1267</sup> Tenemos dos documentos que certifican este envío. El primero de ellos es una carta de Jerónimo Doménech remitida desde Valencia a Lainez el 14 de agosto de 1562, conservada en el ARSI, donde le comenta cómo se había pensado en Mur para las campañas sicilianas (Epist. Hisp. 99. *Epistolae Hispaniae.* 1562.) Y otro más extenso en este caso enviado por el mismo Jerónimo Doménech a

que se ofrecieron voluntarios para fundar nuevas instituciones educativas en Portugal.<sup>1268</sup> Por tanto, a pesar de ser considerado por algunos padres de la Compañía como un fracaso,<sup>1269</sup> el modelo gandiense se expandió a otros lugares de la cristiandad, demostrándose así la importancia del mismo.

### 4.3. LOS PINTORES. HERRAMIENTAS PARA LA DIFUSIÓN DE LA DEVOCIÓN Y CREADORES DE FORMAS

#### 4.3.1. La pintura de devoción valenciana y sus artífices

El título de la tesis reza *Espiritualidad, reformas y arte*. Hasta ahora hemos analizado los protagonistas en el campo de la literatura religiosa que crearon tendencias seguidas por la sociedad valenciana. También aquellos, reyes o arzobispos, que tuvieron que ver con el ambiente reformador, bien fuera imbuidos por Trento o por la necesidad interna de la diócesis en el adoctrinamiento de los moriscos. Nos falta analizar el tercer elemento del enunciado. No osamos a realizar una historia de la pintura al modo tradicional en estas páginas, ya que ésta ocupa sólo una parte del puzzle que supone el entramado sociocultural valenciano de los siglos XVI y XVII, sino más bien anotar algunos aspectos fundamentales sobre aquellos

---

Francisco de Borja el 4 de noviembre de 1562 en el que se indica: “Su Santidad quiere algun padre de la Compañía para leer arábico [...] y assí en Valentia tractando sobre ello, me fue dicho que havia un padre de Gandía, llamado Hierónimo Mur, el qual al presente está en Mallorca, que tenia buenos principios della lengua y mucha affection a ella. Y assí sacriví al P. Provincial Cordeses pidiéndoselo que lo embiasse a esta provincia [...] Y hallé una gramática estampada con su vocabulario aunque con letras latinas todo. Y otra gramática que el dicho padre havia echo ensenyando la lengua del Collegio” [Ital. 122. P. Hieronymus Domènech S. I a S. Francisco de Borja. S. I. Commisario Generali. Messana. 4 Novembris 1562- Romam. Fol. 95 r- 96 r (ARSI)]

<sup>1268</sup> Vid: Carta del Padre Vicente Bruno, en Gandía a 17 de octubre de 1563, a Lainez y también Carta de Michael Palacios, en Gandía, a 18 de octubre de 1563 a Lainez en Epist. Hisp. 100. *Epistolae Hispaniae*. 1563. (ARSI)

<sup>1269</sup> “Y se vee en los collegios otros en Valencia y Granada que han hecho perlados destes reynos para crianza de semejante gente por ser ella de su nation tan vil y grossera [...] que han sido de muy poco o ningun emolumento para la conversión de esta gente, y pues el collegio de Gandía fue a la justa universal y a lo particular del Reyno de Valencia ayudando a criar a gente de la compañía que atiendan a la conversión de unos y otros: y en esto podria su santidad situar una parte de renta en la rectoria de Denia, librando al collegio de la cara sobre esta de tener estos moriscos a su cargo.” Arag 23. *Historia et Fundatio Collegorum Aragon* 1561- 1702. ff.155-156. (ARSI)

artífices que, desde su conocimiento del arte de la pintura, se encargaron de plasmar visualmente todo aquello de lo que hablamos con anterioridad. Voluntariamente hemos dejado pues, temas tan interesantes como la pintura de mitología, que si bien fue minoritaria, ocupó su espacio en la práctica valenciana, como demuestran algunas obras de Joanes, centrándonos, pues, en su obra religiosa.

Tampoco trataremos el complicado tema del Colegio de pintores. Creemos que este aspecto merece, todavía a día de hoy, un buen estudio monográfico, ya que, a pesar de las publicaciones que han visto la luz hasta nuestros días,<sup>1270</sup> aún queda mucho que hacer. Nuestra intención, como señalamos en los inicios de esta tesis, es mostrar una visión social del arte como elemento difusor de unos dogmas y de una ideología, bien fuera para convencer a los fieles, recordarles la práctica de la religión, inducirles a la devoción o convertirles; y no aspectos más concretos de la institucionalización del arte de la pintura en nuestro territorio, el proteccionismo gremial,<sup>1271</sup> sus estatutos y evolución, elementos que esperamos tratar en futuros trabajos, de ahí que hayamos querido dedicar unas líneas expresando el total conocimiento del hecho de no estudiar la conformación de la citada institución.

Tras esta breve introducción, entraremos ya en materia. El origen de la pintura de devoción, según Martínez Burgos,<sup>1272</sup> se encuentra en la teoría de los

---

<sup>1270</sup> Vid: BENITO DOMÉNECH, F y VALLÉS BORRÁS, V., “Un colegio de pintores en la Valencia de 1520” en *Archivo de Arte Valenciano*. Número 78. Valencia: Real Academia de Bellas Artes de San Carlos. 1992. TRAMOYERES BLASCO, L., *Un colegio de pintores: Documentos inéditos para la historia del arte pictórico de Valencia en el siglo XVII*. Valencia: Mariano Suárez. 1912. FALOMIR FAUS, M., *La pintura y los pintores en la Valencia del Renacimiento (1472-1620)*. 1994. Del mismo autor: *Arte en Valencia. 1472- 1522*. 1996.

<sup>1271</sup> Falomir opina que el nacimiento se debió a que los pintores locales “tuvieron que competir con productos extranjeros más económicos (las tan temidas cajas barcelonesas de fines del Cuatrocientos han sido sustituidas ahora por las pinturas italianas o flamencas), y en contra aficionados que invadían su tradicional campo de actuación (los estudiantes, monjes o caballeros que mencionaba uno de los testigos jugarían análogo papel al desempeñado por retablistas, cortijeros e iluminadores un siglo atrás. En este contexto se inscribe el intento de crear un Colegio y el interés por monopolizar la producción pictórica para así controlar los precios.” Continúa señalando que sorprende este proteccionismo que se pretendía instaurar en el territorio si tenemos en cuenta que muchos de los más fervientes defensores del Colegio eran extranjeros, citando el caso de Francisco Ribalta y Miquel Joan Porta (catalanes) o Juan de Sariñena, que supuestamente tiene orígenes aragoneses, por citar tres de los casos conocidos, a los que se uniría la inclusión en el acta de colegiación de 1616 de dos flamencos y un francés. FALOMIR FAUS, M., *La pintura y los pintores en la Valencia del Renacimiento (1472-1620)*. 1994. p. 58.

<sup>1272</sup> MARTÍNEZ BURGOS GARCÍA, P., “El Greco y Toledo: los cuadros de devoción en el marco espiritual de la Contrarreforma” en *Boletín de Arte*. Málaga: Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Málaga. Número 24. 2004. p. 23.

afectos definida por Hugo de San Víctor (c. 1096-1141) como aquella donde la fe tiene dos componentes básicos, a partes iguales, que serían *cognitio* y *affectus*. Este último, la experiencia afectiva o empatía, según otros autores, es la verdadera raíz que explica y define el origen de la pintura devota, con la que se persigue crear un estado psicológico determinado. Dicha corriente que naciera dentro de los conventos, en el caso citado, de los agustinos, poco a poco fue traspasando los muros de los mismos para llegar al gran público, ante la necesidad de hacer sentir a todos los feligreses aquello que sólo mediante la lectura no podían alcanzar.<sup>1273</sup>

Algunos autores, como Guardini llegan a separar lo que es la imagen de devoción en sí y la imagen de culto.<sup>1274</sup> A pesar de la diferenciación de dicho autor, creemos que la mejor manera para penetrar en el universo sociocultural y de las formas artísticas modernas pasa no por separarlas sino por estudiarlas juntas. Creemos que tanto el público como los artistas o mecenas de dicho momento, difícilmente diferenciaron entre ambas tipologías citadas, se trata, más bien, de un análisis con esfumaturas, realizado *a posteriori*. Que una imagen fuera más trascendente o más directa a la piedad humana dependía, en gran medida, de los ojos que vieran la misma, hecho que a día de hoy se nos escapa, de ahí que, a pesar de la

---

<sup>1273</sup> Todo este proceso ha sido estudiado con detenimiento en el universo medieval por Belting, quien afirma que: “*L’esercizio della devozione davanti alle immagini non si esauriva nel cerchio delle mura conventuali ma era consueta anche in numerose unità della società laica, se non vi ebbe addirittura origine. La disposizione d’animo ‘devota’ era un topos della religiosità, per il quale esistevano regole e modelli. La cosiddetta devozione personale è in realtà un atteggiamento definito collettivamente e per il quale erano addirittura programmati stadi di perfezione. [...] La devozione è un modulo collettivo di religiosità che di fronte alle immagini iniziò un modulo analogo di contemplazione. Dalle immagini ci si attendeva che rispondessero allo stato d’animo del fedele, o meglio, che lo suscitassero. La persona dell’immagine e quella che la guarda erano in relazione mimetica, la seconda cercava di assimilarsi alla prima, volendone ricevere, di ritorno, la vitalità che egli stesso possedeva [...] La devozione, una convenzione religiosa del tutto nuova e particolare, si creò di conseguenza le proprie immagini che ebbero una tale influenza sulle pratiche generali da modificare, per esempio, anche le immagini del culto pubblico.*” BELTING, H., *L’arte e il suo pubblico. Funzione e forme delle antiche immagini della Passione*. 1986. [1981] pp. 66-67.

<sup>1274</sup> “La imagen de devoción arranca de la vida interior del individuo creyente: del artista y del que hace el encargo, que, a su vez, toman ellos mismos la posición del individuo en general. Parte de la vida interior de la comunidad creyente, del pueblo, de la época, con sus corrientes y movimientos; de la experiencia que tiene el hombre creyendo y viviendo de la fe. También se refiere a Dios y Su gobierno, pero como contenido de la piedad humana. Es decir, mientras que la imagen de culto está dirigida a la trascendencia, o, dicho más exactamente, parece venir de la trascendencia, la imagen de devoción surge de la immanencia, de la interioridad.” GUARDINI, R., *Imagen de culto e imagen de devoción. Sobre la esencia de la obra de arte*. Madrid: Ediciones Guadarrama. 1960. p. 19.

diferenciación realizada por el investigador italiano busquemos, como hemos señalado, un análisis conjunto de las mismas.<sup>1275</sup>

Así pues, el origen de las teorías sobre la imagen de devoción, también llamada devocional,<sup>1276</sup> partió del medioevo y mantiene su vigencia, sin exagerar, hasta nuestros días. En nuestro país, desde muy tempranas fechas, era habitual la tendencia de crear imágenes y completar la visión dada por el texto, sin tener que esperar, por tanto, a las teorías ignacianas de la *compositio loci*. Sabemos que algunas religiosas valencianas crearon lienzos para ilustrar la obra de Sor Isabel de Villena, que citamos en capítulos anteriores,<sup>1277</sup> al igual que hicieron los seguidores de las corrientes espirituales de un mayor predicamento en la Valencia del siglo XV, la *Devotio Moderna* y la Observancia Mendicante, que propugnaron la práctica de una religiosidad íntima y subjetiva, ayudada por la imagen, que hizo hincapié en la

---

<sup>1275</sup> Compartimos, pues, plenamente las ideas de Molina Figueras que nos habló de dicha variedad y diversificación que impide una universalización: “*Tot i amb això, el fet que les pintures i els gravats facilitessin la universalització d’uns exercicis religiosos bassats en la meditació assistida per imatges no significa que aquestes pràctiques fossin iguals per a tots els fidels. Hem de considerar que la universalització afecta la pràctica, però no el seu mètode ni els seus resultats. [...] Lluny de situar-nos davant d’una realitat homogènia, l’oració visual i la meditació empàtica ens col·loquen davant d’un complex fenomen ple de matisos i interrogants que només es poden resoldre tenint en compte les particularitats de cada cas, des del sentit de la imatge fins a la personalitat de l’espectador-devot.*” MOLINA FIGUERAS, J., “Contemplar, meditar, resar. Funció i ús de les imatges al voltant del 1500” en *L’Art a Catalunya i els Regnes Hispans en temps de Carles I*. Catálogo de la exposición comisariada por Joaquín Yarza Luaces. Museu d’Història de la Ciutat. Diciembre 2000- Marzo 2001. Barcelona: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V. 2000. p. 92.

<sup>1276</sup> La palabra “devocional” no está admitida por la Real Academia de la Lengua, si bien, su uso se ha extendido bastante en cuanto a publicaciones tanto literarias como artísticas. De todos modos, y siguiendo esta *consuetudine*, utilizaremos tanto el término “pintura de devoción” o “pintura devocional.”

<sup>1277</sup> Este caso ha sido estudiado por Falomir, basándose en las palabras de Agustín Sales, del cual cita este fragmento: “I pudieron tanto sus palabras, que muchas de las Religiosas, empleaban los ratos que les permitían sus ministerios en pintar varios lienzos grandes de la pasión del Señor, según la especie que les presentara su meditación i discurso. Algunas emprendían otras ideas de la Vida de Christo, i sus santos: pero todas de grande edificación, las cuales para egemplo de las Religiosas permanecen originales en la Sala Capitular, Oratorios y Claustros, que manifiestan bien su espíritu, gran piedad y amor de Dios que reinaba en ellas, i su Venerable Prelada. Sobre toda es excelente la pintura del Apóstol San Bartholomé, que está en la Claustro baja, en la Capillita de inimitable edificación, y confusion mia.” Cfr. FALOMIR FAUS, M., *Arte en Valencia. 1472- 1522*. 1996. p. 333. Esta tendencia, según Angulo, estuvo todavía patente en la pintura de Joanes, que se basó en la obra de la citada abadesa, lo que supondría la continuidad también visual de una ideología medieval, justificando, pues el análisis realizado de las corrientes espirituales anteriores a los siglos XVI y XVII: “El peso de la iconografía de la Pasión debió de enturbiar también en las Sagradas Familias de Juanes y de sus discípulos ese optimismo que distingue a las rafaescas. En la patria de sor Isabel de Villena, la iconografía era aspecto importante, y un temperamento esencialmente piadoso, como el de Juanes, debía de introducir gustoso esos motivos propios del gótico de los últimos tiempos.” ANGULO IÑIGUEZ, D., “La Pintura del Renacimiento” en *Ars Hispaniae. Historia universal del arte hispánico*. Volumen 12. Madrid: Editorial Plus Ultra. 1954. p. 166.

oración como vehículo idóneo para entrar en comunión directa con Dios,<sup>1278</sup> tal y como también defendió, en fechas posteriores, San Juan de Ávila que en su *Doctrina christiana* (Mesina, 1555 y Valencia, 1554) donde escribiera:

“El altísimo è invisible Dios se hizo hombre visible, para que con aquello visible nos metiesse adentro donde esta lo inuisible, no se deue pensar sino que fue muy provechosa cosa mirarle con ojos corporales, para poderle mirar con los espirituales, que son de la Fe [...] Y à èste intento nuestra madre la santa Iglesia, y con mucha razon, nos propone imágenes del cuerpo del Señor, para que despertados por ellas, nos acordemos de su corporal presencia, y se nos comunique algo, mediante la imagen, de lo mucho que se nos comunicara con la presencia. Y pues me trae provecho una imagen pintada [...] fuera de mi, tambien lo trajera la que fuere pintada en mi imaginativa dentro de mi, tomandola por escalon para passar adelante. Porque todo lo de nuestro Señor, y lo que toca y representa, tiene virtud maravillosa para lleuarnos à el.”<sup>1279</sup>

Así pues, además de sus efectos empáticos, eso es, de mover al fiel a la devoción, el método imaginativo, que tanto éxito tuvo en dicho momento, retribuía al observador la comprensión de la estructura interna de la imagen plástica, que a su

---

<sup>1278</sup> Autores dedicados al estudio de los métodos pedagógicos, vieron en este intento de fomentar la devoción un vehículo educativo, como afirma, por ejemplo, B. Bartolomé: “Las devociones, por su parte, eran a la vez vehículos educativos de especial eficacia: el culto eucarístico, y su expresión en la fiesta del Corpus Christi; la memoria de la Pasión de Cristo en jueves y viernes santo y en el domingo de Pascua, y de su vida humana, en general, glosada por Ludolfo de Sajonia en su *Vita Christi*, que fue traducida al castellano y al catalán a fines del siglo XV e imitada por autores como fray Iñigo de Mendoza o por Isabel de Villena; el culto a María en su Anunciación, Inmaculada Concepción, Asunción, Coronación, en la Navidad, en su padecimiento o Piedad durante la muerte de Cristo, en su Misericordia como mediadora y hacedora de milagros, en el rezo mismo del rosario, que se difundió en los últimos siglos medievales; también el culto a los santos, cada vez más profuso, hasta el extremo de admitir diversas especialidades en la mediación de los bienaventurados.” BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, B. (Coord), *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España*. 1997. p. 22. El origen de esta tendencia en el tardomedioevo también es señalada por Scavizzi: “*La devozione del tardo Medioevo aveva accentuato l'elemento visibile del culto. La ripresa del Platonismo nella Francia gotica e nell'Italia del Rinascimento non aveva fatto che accrescere questa tendenza, privilegiando il momento contemplativo, la rivalutazione del senso come tramite indispensabile all'ascesi, l'identificazione dell'esperienza religiosa con una imitazione-identificazione col soprannaturale che sviliva la coscienza, la parola, l'azione. La devozione popolare aveva ancora accentuato questi aspetti, esauendosi spesso in forme di culto (pellegrinaggi, adorazione delle reliquie e delle immagini) dove l'elemento tattile-visivo prevaleva sugli altri.*” SCAVIZZI, G., “La teologia cattolica e le immagini durante il XVI secolo” en *Storia dell'arte*. Número 21. Florencia: La nuova Italia editrice. 1974. p. 172.

<sup>1279</sup> Cfr. GONZÁLEZ GARCÍA, J. L., “La sombra de Dios: *imitatio christi* y contricción en la piedad privada de Felipe II” en *Felipe II. Un monarca y su época. Un príncipe del Renacimiento*. 1999. p. 192.

vez se enriquecía gracias a la aportación reflexiva de quien la contemplaba e identificaba.

Al mismo tiempo, podríamos también otorgarle un fin educativo, tal y como vimos en el caso de las imágenes enviadas por Borja desde Roma, utilizadas tanto en las labores pedagógicas en su Colegio como en la oración privada.<sup>1280</sup> A pesar de ello, no debe pensarse que la imagen era un sustituto del texto, sino un complemento,<sup>1281</sup> como vimos en el caso de los autores citados anteriormente. Así pues, la imagen de devoción privada, que hasta finales de la Edad Media había sido considerada por los estamentos cultos más como un obstáculo que como un peldaño hacia niveles más altos de la oración, verificaba entonces una función mnemónica y servía de estímulo empático para la fe. Juzgada en nuestros días, empero, como una ayuda didáctica para los vulgares, incapaces de trascender la representación figurada y penetrar en los misterios de la palabra, su uso común se ha visto con frecuencia explicado a modo de concesión a las ineludibles necesidades de un público tan amplio como pretendidamente analfabeto.

Por consiguiente, tal y como afirma González García, cualquier asomo de novedad formal y sofisticación iconográfica se puede justificar a causa de la servidumbre impuesta, de una parte, por un poder omnímodo de una Iglesia falsamente monolítica, y de otra, por una magnífica piedad popular que legitima las

---

<sup>1280</sup> El anteriormente citado Guardini explica cuáles fueron las funciones de la imagen de devoción, incluyendo esta vertiente pedagógica: “Está en relación con al vida personal cristiana. [...] Se inserta en la instrucción y da lugar a la indoctrinación. Forma parte del cuidado de almas, produce edificación y consuelo. Sirve a la educación religiosa; presenta imágenes válidas de humanidad creyente; influye y configura la vida receptiva.” GUARDINI, R., *Imagen de culto e imagen de devoción. Sobre la esencia de la obra de arte*. 1960. p. 24.

<sup>1281</sup> Belting habla de cómo son un binomio que se necesitan, de ahí que a nuevos textos se busquen nuevas imágenes, para que la relación sea completa: “*The Bible no longer satisfied the laity’s desire to share personally in the everyday details that brought the holy protagonists close to them as human beings. For similar reasons they were no longer satisfied with the old images, which were not articulate enough and made the people seem too remote. Thus the new texts and the new images, which emerged at the same time and dealt with the same themes, performed a similar function in making the content of religion a private experience. Both engaged the imagination; the texts supported the response to the images, as the images in turn reinforced the message of the texts. In the ‘threefold justification’ of images, church authors maintained that the eye tends to be impressed easier than the forgetful ear; hence the image seemed better suited than texts to stir up lazy feelings.*” BELTING, H., *Likeness and Presence. A History of the Image before the Era of Art*. Chicago y . 1994. [1990] p. 411.

imágenes.<sup>1282</sup> De ahí que debamos recalcar que no excluía, para nada, el deleite estético, su acción era producir una acción directa en el espíritu valiéndose de fórmulas sensibles.

Para cumplir estas dos funciones, el mejor método fue el de recurrir a las llamadas “imágenes tipo”,<sup>1283</sup> aquellas que apelan a la claridad y fácil legibilidad mediante la insistencia o repetición de unos modelos, en muchos casos de origen bizantino, rozando el peligro de la vulgarización de lo divino,<sup>1284</sup> pero que fueron el fermento no sólo de una piedad intimista basada en la vida de Cristo, sino también de las grandes series de vidas de santos o religiosos de una orden, que tanta repercusión tuvieron en el Barroco.<sup>1285</sup>

Dentro de esta tipología de imagen, tenemos en Valencia a uno de los grandes creadores, nos referimos a Joan de Joanes. Al igual que hiciera su coetáneo

---

<sup>1282</sup> *Ibidem*. p. 191.

<sup>1283</sup> La definición de las mismas viene dada en el artículo de Martínez Burgos [MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., “Imágenes tipo y *modus orandi*: las variantes iconográficas del santo en la pintura del Renacimiento Español” en *Cuadernos de Arte e iconografía*. Tomo II. Número 4. Madrid: Fundación universitaria española. 1989] Esta misma autora, en otra de sus publicaciones hace una distinción entre estas imágenes arquetípicas y las imágenes narrativas: “Por un lado, la imagen narrativa y escenográfica con la que se construye los grandes ciclos aleccionadores y decoran las iglesias. Por otro, las de tipo icónico, de gran contenido dogmático, que renuncian a la representación en áreas de la presentación del arquetipo, de lo divino. Ninguna de las dos invenciones procede del siglo XVI, sino que surgen en el mismo momento en el que el cristianismo comenzó a elaborar su propio sistema visual. En ambas posibilidades hay orígenes bizantinos y desde allí el occidente medieval las ha ido reinterpretando.” MARTÍNEZ BURGOS GARCÍA, P., “Flevit amore” en *Felipe II. Un monarca y su época. Las tierras y los hombres del rey*. 1998. p. 136. También en este aspecto debemos citar los estudios de Checa Cremades, como por ejemplo, en su obra: *Pintura y escultura del Renacimiento en España. 1450-1600*. 1993. p. 261 y ss.

<sup>1284</sup> Este hecho es también remarcado por la investigadora anteriormente citada: “Se trataba de dirigir, otra vez, tanto el modelo a seguir como el comportamiento provocado y de restablecer así la débil frontera que separa lo profano de lo sagrado en la sociedad hispana. Es este, sin duda, el peligro que encerraba el empleo de la imagen como recurso pedagógico pues su uso masivo comportó la pérdida de la sacralidad, pasando a ser algo totalmente cotidiano, familiar, y por tanto asequible. Esa ‘realidad trascendente’, que caracteriza nuestra pintura frente al resto del continente europeo.” MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., “La creación de imágenes. Propaganda y modelos devocionales en la España del Siglo de Oro” en VIZUETE MENDOZA, J. C. y MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*. 2000. p. 239.

<sup>1285</sup> Belting nos habla de estas series como exempla: “*Besides images of God, however, there are images of the saints, a simple subject for recollection. The example of their virtuous lives are what is really remembered, but that is only part of the truth. Saints were remembered not only through their legends but also through their portraits. Only the portrait, or image, has the presence necessary for veneration, whereas the narrative exists only in the past. Moreover, the saint is not only an ethical model but also a heavenly authority whose aid sought in current earthly.*” BELTING, H., *Likeness and Presence. A History of the Image before the Era of Art*. 1994. [1990] p. 10.

Morales,<sup>1286</sup> incluso a veces superándolo,<sup>1287</sup> antepuso la función ideológica de su pintura a cualquier otro factor artístico. Se dedicó, pues, a buscar no sólo cómo plasmar la belleza de las representaciones de la divinidad, sino también en la manera de incidir en la mente de sus coetáneos para difundir esos dogmas que él mismo compartía, ya que era uno de los pintores que en más de una ocasión, como veremos cuando hablemos de su *Inmaculada de la Compañía*, demostró su religiosidad exacerbada. Este pintor se centró en crear y estandarizar unos modelos y composiciones netamente suyas,<sup>1288</sup> que, finalmente, como indica Company, llegaron

---

<sup>1286</sup> Checa lo marca como ejemplo de esta tipología: “El artista que más claramente muestra esta tendencia es Luis de Morales en el que se repiten hasta la saciedad el tema de la *Virgen con el Niño*, *Ecce Homo*, *Piedad o Cristo con la cruz auestas* iniciando así una tendencia más tarde prolongada por el Greco. Se trata así de tipos iconográficos muy sencillos, muy dramatizados y cuya repetición ha de actuar sobre los mecanismos de la memoria del fiel, llegando casi hasta la obsesión y eliminando en lo posible el factor sorpresa a la hora de contemplar cualquier imagen en cualquier lugar habitual.” CHECA CREMADES, F., *Pintura y escultura del Renacimiento en España*. 1450-1600. 1993. p. 261.

<sup>1287</sup> Esto opina Falomir, que expresa como el pintor valenciano no sólo destacó en la creación y repetición de unas tipologías, sino también en la narratividad de sus obras, habilidad en la que el extremeño no fue muy docto: “Su mayor crédito en el terreno religioso radica en su maestría como pintor de historia, entendida ésta en sentido albertino. Sorprende que apenas se insista en este aspecto, pese a ser el que dota a sus obras de complejidad e interés y sitúa a su autor por encima de coetáneos como Luis de Morales, con quien suele compararse, creador también de poderosas imágenes icónicas pero narrador mucho más limitado. La excelencia de Joanes como pintor de historia se asienta en su apuntada habilidad compositiva, soporte para el despliegue de sofisticados recursos estéticos y retóricos (alguno mal entendido como el del colorido [...]), que otorgan a sus obras diferentes niveles de lectura, desde el empático que apelaba a los sentidos, a los que exigían del espectador un esfuerzo intelectual. Y es que ante el despliegue retórico de las pinturas del retablo de San Esteban, por citar el ejemplo mejor estudiado, parece obligado preguntarse si Joanes se limitaba a visualizar precisas instrucciones de su clientela, o su formación le permitió también participar en su concepción.” FALOMIR FAUS, M., “Joanes y su entorno: relaciones sociales y afinidades culturales” en HERNÁNDEZ GUARDIOLA, L. (Coord.), *De pintura valenciana (1400- 1600). Estudios y documentación*. Alicante: Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil- Albert. 2006. p. 282. Esta idea no es compartida por otros autores, como Lafuente Ferrari, que pone por encima a Morales de Joanes, ya que sus imágenes permiten un mayor diálogo: “Así como Juan de Juanes dio brillantes iconos a la piedad popular y fogosa de la devoción levantina, Morales creó imágenes capaces de dialogar calladamente con la religiosidad más honda y acongojada de las gentes de la meseta occidental.” LAFUENTE FERRARI, E., *Breve historia de la pintura española*. Barcelona: Akal. 1987. Volumen 1. p. 197.

<sup>1288</sup> Algunos investigadores, como Hernández Guardiola, opinan que el verdadero creador de los tipos iconográficos no fue él, sino su padre, Vicente Macip, hecho que ponemos en duda. Obviamente, la obra de Joanes no nace de la nada, proviene de una tradición, incluso del medioevo, creemos pues, que fue él el que consiguió adaptarlos con éxito y no su padre, tal y como el texto siguiente indica: “el verdadero creador de la escuela en Valencia ha de ser Vicente Macip, no sólo en las innovaciones estilísticas, sino también en cuanto a las puramente iconográficas. Juanes conformaría el taller con sus interpretaciones de los temas ya cultivados por su padre, y guiados por un hondo carácter popular [...] Nos encontramos ante un pintor que presenta claramente dos direcciones. Por un lado, el Juan de Juanes productor de obras, al frente de un taller de un tiempo a esta parte menos anónimo, seguidor del padre y popularizando unos determinados modelos iconográficos, algunos de los cuales, en cuanto a creación personal, se han puesto en duda. De otro, un autor que evoluciona, como en Italia, en el manierismo postrafaélico, no tanto en las composiciones, cuanto en el colorido y en el retrato, manteniendo tal vez arcaizante, tal vez de la mano de sus contemporáneos flamencos, los fondos tradicionales.” HERNÁNDEZ GUARDIOLA, L., *Vida y obra del pintor Nicolás Borrás*. Alicante:

a ser abrumadoramente repetitivas, hecho, que según este autor, sólo podría entenderse atendiendo a su vertiente sociológica y la concepción de un Joanes feudatario de su propia función ideológica.<sup>1289</sup>

Otros investigadores, como Benito Doménech, achacan la repetición seriada de iconos no a la intención propagandística del pintor, sino a una falta de estímulo tras la muerte de su padre, convirtiéndose para él, pues, el arte en algo mecánico.<sup>1290</sup>

---

Excelentísima Diputación Provincial de Alicante. 1976. p. 23-25. Esta misma idea ha sido expuesta por parte de Benito Doménech: “Esta multitud de variantes a partir de un mismo motivo extraído originariamente de Raimondi y exprimido luego repetidas veces con ligeros cambios, pone de manifiesto que los recursos de inventiva en Joanes debieron ser bastante limitados de lo que en principio pudiera pensarse [...] Las repeticiones fueron muy frecuentes en el taller de Joanes, donde una y otra vez vemos utilizar los mismos tipos e ideas hasta el cansancio. Esa monotonía, lógicamente, sería impensable de haber realizado Joanes el viaje a Italia pues la infinidad de modelos que allí podían ser vistos tendría que reflejarse de modo más evidente en su obra que, como es fácil comprobar, o bien suele remitir a estampas o sigue con tímidas variantes las pautas del viejo Macip. [...] Los arquetipos que Vicente Macip configuró, arropados con justa fama y buen nombre, fueron la verdadera herencia que legaría a su hijo Joanes, que los manejó hábilmente dulcificándolos a la medida de una clientela cada vez más provinciana atrapada en los gustos devocionales de la Contrarreforma, que la perpetuaría a través del hijo de Joanes como fórmula ya agotada hasta fin de siglo.” BENITO DOMÉNECH, F., “Fuentes icónicas empleadas por Vicent Macip y Joan de Joanes en sus cuadros del Prado y otras pinturas” en *Boletín del Museo del Prado*. XIV. Numero 32. Madrid: Fundación de Amigos del Museo del Prado. 1993. pp. 20-23. En otra de sus publicaciones habla de Macip como creador de un estilo y de Joanes como su divulgador: “*La crítica moderna ens aclareix que Vicent Macip és el creador d’un estil rafaelesc sever i monumental: Joan de Joanes, un divulgador amb gan ofici que dulcifica l’estil patern amb formes amables i de gran èxit en l’ambient piadós que li toca viure; els seus fills, finalment, seran els vulgaritzadors d’aquestes formes amb la reiteració que produeix l’èxit i la consegüent pèrdua de qualitat.*” BENITO DOMÉNECH, F., “Vicent Macip i Joan de Joanes: semblances i diferències d’un estil pictòric semblant” en *Debats*. Número 1. Valencia: Institució Alfons el Magnànim. 1982. p. 41.

<sup>1289</sup> COMPANY CLIMENT, X., *Pintura del Renaixement al Ducat de Gandia. Imatges d’un temps i d’un País*. 1985. p. 202. Este mismo autor llega a hablar de un código visual instaurado por el propio pintor: “*És a dir, el superdotat Joanes, i més enllà de les seues excel·lències com a creador d’autèntiques bel·leses, seria com una mena d’encarregat en la instauració i difusió d’aquell codi visual que, molt subtilment, coadjuvava a legitimar el statu quo imperant. I amb això no volem dir, ni de bon troç, que Joanes fos totalment conscient del vertader rol social que jugava la seua pintura. De debó, estimem que es tracta de quelcom dubstancial i inherent a la mateixa dinàmica històrica del País Valencià modern. És a dir, al capdavant, és aquella època de refeudalització i d’atmosfera contrareformista qui veritablement reclamava i s’adia perfectament amb les formes joanesques*” *Ibidem*. p. 28.

<sup>1290</sup> “La rica diversidad de aquellos primeros trabajos, que evidencian una búsqueda constante hacia lo nuevo y la forma de expresión más adecuada ante el tema a representar, teniendo por note a Piombo y Rafael, ya no afloraría con la misma contundencia cuando Joan de Joanes queda huérfano de padre. [...] Esa variedad tan rica y fecunda, producto de una constante búsqueda, ya no volvería a darse por lo general en Joanes en los casi treinta años que pinta tras la muerte de su padre, tiempo que separa, por ejemplo la *Epifanía* de Fuente la Higuera y la *Epifanía* del retablo de la Virgen de la Gracia de la iglesia de San Agustín, construidas ambas con los mismos arquetipos con la sola variante de su inversión en la dirección de los cuerpos [...] Quizá la nueva circunstancia familiar que Joanes experimentó tras la desaparición de sus padres, afectara a su trabajo con una falta de estímulo. Es posible que tras elaborar unos arquetipos propios y hallarse en posesión de una técnica que dominaba a la perfección, su actividad se volviera más mecánica.” BENITO DOMÉNECH, F., *Joan de Joanes. Una nueva visión del artista y su obra*. 2000. pp. 34-35.

No creemos para nada esta posibilidad, ya que obras como los *Desposorios místicos del Venerable Agnesio* corresponden al segundo periodo del autor y vemos una perfección en las formas de gran calidad, así como una gran inventiva en sus “paisajes imaginados” del segundo plano, tal vez fruto de un posible viaje a Italia.<sup>1291</sup>

De todas maneras, esta opinión ha sido compartida por otros historiadores del arte, así, por ejemplo, Gutiérrez de Ceballos define su pintura como “empalagosa”<sup>1292</sup> o Gracia Beneyto, siguiendo esta idea, lo califica de “*pintor planer i una mica coent*”,<sup>1293</sup> si bien, admite que en realidad la sencillez de sus obras es resultado de una profunda reflexión y de los requerimientos de las nuevas direcciones de la Iglesia en contra de los reformistas. Creemos pues, que no se debe caer en el error de denominar *kitsch* a esta tipología de imágenes, como hizo en su día Maravall,<sup>1294</sup> sino entenderlas en el contexto citado.

Así pues, podemos señalar a Joanes como el difusor de distintos tipos iconográficos, como por ejemplo el del *Salvador Eucarístico* o el de la *Inmaculada Concepción*, sobre los que volveremos en capítulos posteriores, o también el del

---

<sup>1291</sup> Company Climent y Hernández Guardiola, a la vista del italianismo imperante en la obra de Joanes, de ascendencia rafaelesca, opinaron que fuera posible una estancia del mismo en Roma, habiendo realizado tal viaje con los mercaderes Pere, Raimon y Jaume Maçip, que exportaban telas al extranjero. Piensan como posible fecha 1550, tras la muerte de su padre, lo que justificaría su cambio de estilo y la realización de una pintura mitológica, como el *Juicio de Paris* o los fondos de ruinas clásicas en sus composiciones. Además, existe un vacío documental y desciende el número de composiciones realizadas por él (nos referimos a la consulta de las tachas entre 1547 y 1552), hasta que en aquel año volvemos a encontrar documentación referida al mismo, cuando se hizo cargo de Jerónimo de Córdoba, hasta 1559. COMPANY CLIMENT, X. y HERNÁNDEZ GUARDIOLA, L., “De nuevo sobre Juan Macip, alias Joan de Joanes (x. 1505- 1510- 1579)” en HERNÁNDEZ GUARDIOLA, L. (Coord.), *De pintura valenciana (1400- 1600). Estudios y documentación*. 2006. Desgraciadamente, en las dos estancias de investigación realizadas en Roma, no pudimos acceder a la documentación conservada en la Iglesia de Santa Maria in Monserrato, que era el centro de peregrinación y acogida de los españoles en la capital del Tíber, ya que el archivo se encuentra, todavía a día de hoy, cerrado al público (no en su totalidad, pero sí en lo referente al libro de llegada de visitantes), por lo que esperamos en futuras investigaciones, poder desentrañar este enigma, que nos ayudaría a entender mejor la obra del genio valenciano.

<sup>1292</sup> GUTIÉRREZ DE CEBALOS, A. R., “El arte religioso de los siglos XV y XVI en España.” 1980. p. 680.

<sup>1293</sup> GRACIA BENEYTO, C., *Història de l'art valencià*. 1995. p. 206.

<sup>1294</sup> “Sí hay una pintura buena y mala; y hay un teatro y toda clase de manifestaciones culturales, desde la arquitectura a la novela, buenas y malas por influencia de condicionamientos sociales. Al decir malas, podemos ligar esa desfavorable nota calificadora a las condiciones que dan lugar al *kitsch*: una cultura vulgar, caracterizada por el establecimiento de tipos, con repetición estandarizada de géneros, presentando una tendencia al conservadurismo social y respondiendo a un consumo manipulado.” MARAVALL, J. A., *La cultura del Barroco*. 1986. p. 184.

*Ecce Homo*. (Imagen 38)<sup>1295</sup> Quizá el más conocido sea el conservado en el Museo de Bellas Artes de Valencia, realizado para el Convento del Pilar de Valencia entre 1565-1575. Este óleo sobre tabla de pequeñas dimensiones (86,4 x 58,5 cm) ejemplifica a la perfección las características típicas de las obras de devoción: los fondos oscuros, la economía narrativa, el dolor dulcificado por la idealización de ascendencia italiana,<sup>1296</sup> etc. Lo mismo que nos ofrecerá el Ostensorio Bifaz de la Iglesia Parroquial de l'Alcúdia (Valencia, Imágenes 39 y 40)<sup>1297</sup>, obras al óleo también de pequeñas dimensiones (33,5 x 22 cm.) en el que se representa, por una cara, el *Ecce-Homo* sufriente, y por la otra la *Mater dolorosa*. Estilísticamente responden a los mismos cánones, quizás aquí el gesto de dolor de ambos esté marcado todavía más por el color rojizo de sus ojos y las lágrimas magistralmente pintadas. Se vale de la tradición oriental de representar por ambas caras de la tabla

<sup>1295</sup> Para conocer el origen del tipo iconográfico del *Ecce Homo*, así como los de los Cristos sufrientes, recomendamos la lectura de: BELTING, H., "In Search of Christ's Body. Image or Imprint" en *The Holy face and the paradox of representation*. Bolonia: Nuova Alfa Editoriale. 1998. DIDI-HUBERMAN, G., "Face, proche, lointain: l'empreinte du visage et le lieu pour apparaître" en *The Holy face and the paradox of representation*. Bolonia: Nuova Alfa Editoriale. 1998. HERNÁNDEZ PERERA, J., "Iconografía española. El Cristo de los Dolores" en *Archivo Español de Arte*. Tomo XXVII. Número 105. Madrid: CSIC. KESSLER, H. L., "Configuring the Invisible by Copying the Holy Face" en *The Holy face and the paradox of representation*. Bolonia: Nuova Alfa Editoriale. 1998. PANOFSKY, E., "Imago pietatis. Un contributo alla storia tipologica dell'uomo dei dolori e della Maria Mediatrix" en *Imago pietatis e altri scritti*. 1998 [1927], VETTER, E. M., "Iconografía del 'Varón de Dolores'. Su Significado y origen" en *Archivo español de Arte*. Número 143. Madrid: CSIC. 1963.

<sup>1296</sup> Esta dulzura en el rostro de Cristo relacionada con el mundo italiana fue recomendada posteriormente por Pacheco. En su tratado nos dice: "Parecióme (sic) pintar el semblante de Cristo Nuestro Señor apacible, vuelto a los buenos a diferencia de Micael Angel que lo puso en pie, airado, vuelto a los malos por ser (a mi ver) más poderosa la suavidad y blandura a inclinar los ánimos de los hombres [...] Y lo primero, después de haber discurrido la vista por tanta variedad de cosas, poniendo los ojos en particular en el Juez Cristo, Señor Nuestro, le vemos no con rostro severo y riguroso como dicen había de estar, sino blando, suave y amoroso, que si bien el día es terrible y espantoso, como lo significa esta voz 'juicio', porque, habiendo de ser juzgados (sic), aún los justos pueden estar temerosos pero no es bastante eso para pintar el rostro del juez terrible y espantoso, aunque sea el día del castigo y venganza; pues ese dice Isaías, es obra agena (sic) y peregrina de Dios." PACHECO, F., *El arte de la pintura*. p. 311- 319. Este mismo autor alabó la capacidad de realizar imágenes devocionales del pintor: "Hizo imágenes de mucha devoción porque además de ser persona de conocida virtud, se preparaba con la confesión y comunión antes de pintarlas." *Ibidem*. p. 40.

<sup>1297</sup> Sobre esta obra ya hablamos en: "La obra de Juan de Joanes en l'Alcúdia como muestra de la espiritualidad valenciana del Quinientos" en *Actas de la XI Asamblea de Historia de la Ribera*. Corbera: Ajuntament de Corbera. 2008. También se puede consultar una versión más divulgativa del mismo en: FRANCO LLOPIS, B., "El ostensorio de Joan de Joanes de la Parroquia. Pieza de gran valor artístico y devocional" en *L'Alcúdia Cristiana del tercer mil·leni*. Alcúdia: Comunidad Parroquial de San Andrés Apóstol de l'Alcúdia. 2006. Otros estudios anteriores sobre dicha obra serían: ALBI, J., *Juan de Juanes y su círculo artístico*. Volumen II. pp. 188-189, 192, 195 y 197. VALLÉS BORRÁS, V., "El Ecce Homo y la Mater Dolorosa, dos obras de Joan de Joanes en la Parroquia de l'Alcúdia" en *Revista anuario de la Comunidad Parroquial de San Andrés Apóstol de l'Alcúdia*, Alcúdia: Comunidad Parroquial de San Andrés Apóstol de l'Alcúdia. 1995. pp. 87- 94. Así como en el catálogo: *Joan de Joanes. Una nueva visión del artista y su obra*. 2000. pp. 80-81.

Madre e Hijo, ambos protagonistas de la Pasión, cuyos rostros se complementan para aumentar el dramatismo,<sup>1298</sup> no siendo este el único ejemplo, ya que años antes había realizado otra tabla de dichas características para el convento de monjas clarisas de Castellón, en esta ocasión con la *Purísima Inmaculada* (ya que este cenobio estaba habitado, en primera instancia por monjas de la Puridad) y con el fondo dorado en la tabla en que representa al *Ecce-Homo*, lo que otorga un cariz aún más medieval que en los anteriores, que nos facilitaría emparentarlo con las ideas de Eiximenis y la *Devotio moderna* que se han ido señalando a lo largo de este estudio.<sup>1299</sup>



Imagen 38. Joan de Joanes. *Ecce Homo*. c. 1556- 1575.  
Óleo sobre tabla. Museo de Bellas Artes. Valencia.

---

<sup>1298</sup> El origen de las tablas bifaces se podría relacionar, tanto en forma como en temática, con la citada tradición oriental, pero sobre todo con las cruces de término que poblaban el territorio valenciano. Para mayor información véase las referencias a dicho tema en MOCHOLÍ MARTÍNEZ, M. E., “La escultura mariana medieval en el Renio de Valencia. Imagen y cultura” en *La Multiculturalidad en las Artes y en la Arquitectura*. Tomo II. Las Palmas de Gran Canaria: Anroart Ediciones y Gobierno de Canarias. 2006.

<sup>1299</sup> Para un estudio detallado de la última obra citada véase: RODRÍGUEZ CULEBRAS, R., “Notas sobre una obra inédita del taller de Joanes” en *Archivo de Arte Valenciano*. Valencia: Real Academia de Bellas Artes de San Carlos. Número 61. 1979. Este cariz medieval fue también remarcado por Lafuente Ferrari en la obra de Joanes: “Pues –repetámoslo- ni en el pleno período del Renacimiento entre nosotros se interrumpe la viva tradición medieval; las pinturas devotas de Juanes fueron sentidas como perfecto dechado del cuadro de altar; en esta interpretación feliz de las vivencias piadosas de sus contemporáneos, se hace patente que, si el pintor no fue un genio, logró aciertos de formulación que tienen su valor artístico y social.” LAFUENTE FERRARI, E., *Breve historia de la pintura española*. 1987. Volumen 1. p. 179.



Imagen 39. Joan de Joanes. *Ecce Homo*. c. 1564.  
Óleo sobre tabla. Iglesia Parroquial de  
San Andrés. Alcudia.



Imagen 40. Joan de Joanes. *Mater Dolorosa*. c. 1564.  
Óleo sobre tabla. Iglesia Parroquial de  
San Andrés. Alcudia.

Fueron pues estos iconos los que le hicieron coger fama entre sus coetáneos.<sup>1300</sup> Pero no sólo él se dedicó a cultivarlos, otros tantos recibieron buenas

<sup>1300</sup> Aunque dedicaremos un epígrafe al reconocimiento de los pintores valencianos, no nos resistimos aquí a incluir una de las afirmaciones vertidas al respecto por Benito Doménech, que si bien criticó el servilismo de Joanes con respecto a su padre y cómo perdió motivación, en otro de sus estudio se contradice afirmando que supo recoger bien la demanda de la clientela piadosa hispánica: “*L’èxit de la producció de Joanes, exaltat després fins al ditirambe, s’explica sobre la base del seu perfeccionisme pictòric i al fet que s’avenia perfectament a les exigències d’aquesta clientela piadosa de l’Espanya de Felip II, característiques també aplicables a l’extremeny Luis de Morales, cosa que no deixa d’èsser simptomàtica. Joanes sabé subministrar a la seua clientela valenciana multitud de Sant Vicenç, Màrtir i Ferrer, patrons de la ciutat, multitud de Sagrades Famílies de mig cos de clara ascendència rafalesca, temes de la Passió i Ecce-Homo en nombre crescut, Immaculades voltajes de símbols lauretans (com la de l’esglèsia de la Companyia)*” BENITO DOMÉNECH, F., “Vicent Macip i Joan de Joanes: semblances i diferències d’un estil pictòric semblant” en *Debats*. 1982. p. 43. Ideas que fueron recogidas y ampliadas por Aliaga y Company, basándose no sólo en su capacidad sino en su gran nivel pictórico, además de su conocimiento intelectual y la habilidad de ofrecer un producto que la sociedad demandaba: “A nuestro juicio Joan de Joanes es un pintor excepcional por dos razones fundamentales: la primera porque es un pintor superdotado, de una habilidad insuperable: dibujó y pintó como quiso, con una soltura, capacidad y calidad increíbles. La segunda gran razón es porque social y mentalmente Joanes es de aquellos pintores que supo leer, interpretar, estar y adaptarse a las vicisitudes sociales e ideológicas de su presente histórico [...] He ahí, sin embargo, que esta estrechez de miras sociales y culturales en la España y Valencia del siglo XVI no impidió a Joan de Joanes obtener un altísimo rendimiento en el terreno de la productividad y creatividad artística. Es decir, aquello que les fue vetado a los intelectuales valencianos en el terreno de las letras, fue admirablemente reconducido de un modo vibrante por los mágicos pinceles de Joan de Joanes.

críticas por practicar dicha tipología. Nos referimos a Nicolás Borrás (1530-1610).<sup>1301</sup> El pintor de origen alicantino fue tildado por el propio Mayans como

---

Estamos ante una importante variable que a nuestro juicio distingue a los mejores y verdaderos artistas de todos los tiempos: el saber adaptarse, el saber libar y obtener lo mejor de cada presente histórico, sea este expansivo o recesivo [...] Ese es, a nuestro juicio, el gran distintivo de Joan de Joanes: el haber sabido estar en su tiempo histórico, Joanes llegó a inmiscuirse tanto en la realidad espiritual y devocional de su época, la vivió tan a fondo y en carne propia que la interpretó como nadie, como muy pocos pintores de la España de su tiempo.” ALIAGA, J. y COMPANY CLIMENT, X., “Pintura valenciana medieval y moderna (siglos XIV, XV y XVI). Notas de agradecimiento en torno a la luz vertida durante años por la historiografía que nos ha precedido” en *Lux Mundi*. Catálogo de la exposición “*La Llum de les Imatges*” celebrada en la Xàtiva de Abril a Diciembre de 2007. Xàtiva: Generalitat Valenciana y Arzobispado de Valencia. 2007. p. 473. Por citar un último ejemplo, Falomir, en sus estudios sobre mecenazgo en la obra de Joanes, también destacó esta capacidad de adecuación: “La identificación de los ambientes que frecuentó Joanes permite reconstruir su carrera y entender algunos encargos, pero sobre todo explica el porqué de su éxito, consecuencia de la conjunción de talento y exigencia. Joanes tenía mucho que ofrecer: impecable corrección anatómica, una habilidad compositiva inusual entre sus colegas hispanos, imaginación [...] y un evidente preciosismo perceptible en obras de pequeño formato, pero también en los bodegones que asoman en sus composiciones o en su habilidad para reproducir diferentes texturas [...] Pertrechado en este bagaje Joanes procuró conciliar las exigencias del arte con las nuevas demandas religiosas, tanto iconográficas como de eficacia expositiva, pero también satisfacer a un nuevo consumidor de pintura interesado por nuevos géneros como el mitológico y el retrato.” FALOMIR FAUS, M., “Joanes y su entorno: relaciones sociales y afinidades culturales” en HERNÁNDEZ GUARDIOLA, L. (Coord.), *De pintura valenciana (1400- 1600). Estudios y documentación*. 2006. p. 277.

<sup>1301</sup> Fue monje jerónimo continuador del estilo joanesco en tierras valencianas y conocido por ser uno de los pintores que realiza una pintura más propagandística de difusión de los dogmas del catolicismo. Albi fue quien encontró las fuentes escritas que relacionaran al fraile con Joanes, siendo estudiadas con más detenimiento por Hernández Guardiola, el documento en el que se basaron decía: “*Timoratus Vicentius Joanes Macip (Joanes de Joanes nominatus) dignissimus praeceptor meus cum vis inter suos discipulos Essen numeratus domini nostri Jesuchristi in horto orantis imaginem depinxit (cujos imago in hoc scripto videtur)... Et cum carissimus meus magister... in memoria his literae consigno: Anno m-d-l-XXXI: Frater Josephus Borrás.*” (HERNÁNDEZ GUARDIOLA, L., *Vida y obra del pintor Nicolás Borrás*. 1976. pp. 47- 48) Según el investigador anteriormente citado, ante las afirmaciones de Borrás de “aunque apenas pudo ser considerado discípulo suyo”, aparecen otras del mismo pintor y en el mismo legajo que dicen: “mi queridísimo maestro y queridísimo maestro mío”. El término maestro se repite por dos veces en la traducción, aunque preceptor y magister pueden tener acepciones ligeramente distintas en el latín del siglo XVI. La negación del discipulado de Joanes por parte de Borrás, no podemos por menos que interpretarlo como un rasgo de humildad del pintor jerónimo, creemos que sincero, aunque también podría estar determinado por el carácter oficial que el documento podía tener y ser una expresión de convencional modestia. Por último, afirma Hernández, el término queridísimo podría hacer pensar que hubo algún lazo personal entre Nicolás Borrás y Juan de Joanes, como ya suponíamos. Esta relación con el gran pintor valenciano es fundamental para conocer su arte. Realmente no innova nada, no es creativo, se dedica a asimilar y repetir aspectos iconográficos y formales de este artista. Aún así, no es nada fácil estudiar su producción artística debido a su poca uniformidad estilística y a la gran pérdida de obras, apenas una tercera parte ha llegado a nuestros días, destrozadas o incendiadas en las hogueras anticlericales de la Guerra Civil o perdidas en los incesantes desplazamientos a que fueron sometidas las piezas por causa de estos acontecimientos. Lo mismo ocurrirá con las fuentes documentales, desaparecidas en su mayoría. De todas maneras, podemos encontrar dos etapas en su producción: la primera relacionada con las pinturas antes de su entrada en el Monasterio de San Jerónimo de Cotalba (1575) caracterizada por la insistencia en el dibujo, la tendencia constante al prototipo mostrando rectitud de líneas en las fisonomías, ojos sesgados o el peculiar modo de plegar los paños, menudos e insistentes en algunas obras y en otras amplios y con brillos. Y una segunda que coincide con su estancia en el mismo, donde su paleta comienza a oscurecerse progresivamente y su estilo a tender hacia un incipiente naturalismo, si bien realiza obras de calidad bastante dudosa, debido sobre todo, a la cantidad ingente de encargos y a la ayuda de sus colaboradores. Todo ello produjo que recibiera fuertes críticas como

propagador de la devoción a los misterios sagrados, y el culto de los siervos y siervas de Dios, por medio de sus imágenes,<sup>1302</sup> poniendo de relieve, por tanto, más su sentido de difusor que el de creador, hecho que remarcó el propio Company, advirtiéndonos como éste es asunto clave a tener en cuenta, ya que si no, el historiador, citando sus propias palabras, “*aviat corre el gran perill de bandejar obres i autors que, tot i que puguen ésser mediocres en el seu vessant artístic, poden resultar extremadament riques en el seu contingut social i històric.*”<sup>1303</sup>

Esta advertencia, como habrán podido comprobar, no fue tenida en cuenta por aquellos historiadores que analizaron la obra de Joanes por su calidad, o la de otros pintores menores, como la de Miquel Joan Porta,<sup>1304</sup> dejando de lado su valor como elementos conformadores del entramado cultural y socio-religioso, de esas piedad imperante, más allá de su calidad más o menos patente.

---

la realizada por Ceferino Araujo, a pesar de que para sus coetáneos su arte fuera sinónimo de belleza y claridad.

<sup>1302</sup> Cfr. COMPANY CLIMENT, X., *Pintura del Renaixement al Ducat de Gandia. Imatges d'un temps i d'un País*. 1985. p. 210.

<sup>1303</sup> *Ibidem*. pp. 210-211. Esta cita la completa de un modo lapidario: “*Qualsevol estudi sobre la figura de Nicolau Borràs que només utilitze l'anàlisi formal de la seua obra, està abocat –en darrera instància– a traure unes conclusions molt parcials i incompletes*”

<sup>1304</sup> Formado en el estilo joanesco, fue uno de los pintores más importantes de la ciudad de Valencia, prueba de ello sería que el 23 de agosto de 1591 compareció en la Generalitat junto con el Padre Borrás, Vicente Requena, Pedro Juan Tapia, Juan Sariñena y Vicente Mestre para hacer el informe de cómo se tenía que pintar el Salón de Cortes de aquella institución, de forma tal que se le incluyó entre “los millors pintors que se trobaven així en la ciutat com en lo regne”, que según consta documentalmente fueron requeridos para tal menester. [Vid: BENITO DOMÉNECH, F., *Pinturas y pintores del Real Colegio del Corpus Christi*. 1980. p. 117.] Si bien recibiera este reconocimiento, su arte no es más que una reelaboración de los modelos joanescos que imperaban en el momento. El estudio de su pintura denota que copia los modelos del pintor anteriormente citado de una manera seca y lineal (una característica muy definitoria de su personal estilo se traduce en su peculiar manera de plegar telas, con texturas rígidas, adquiriendo formas especialmente afiladas en los bordes hasta el punto de mostrar en ocasiones un aspecto casi cortante.) De todas maneras, con la llegada de Juan de Sariñena, a partir de 1580, produce un ligero viraje en su pintura, acercándose más al sentido monumental derivado de la pintura de raíz escorialense que practicará el pintor castellano, Vicente Requena o el propio Francisco Ribalta, del que toma su inicial cromatismo de tintes venecianos. Aún así, este cambio es mínimo debido a la avanzada edad del pintor. Porta tenía un prestigio y difícilmente podía estar dispuesto a adentrarse en un nuevo concepto de la pintura tan distinto del suyo, y que, debido a una formación de no mucha calidad, tal vez ni entendió. Una de sus obras más importantes fue la portada del *Llibre de Mustaçaf* (Museo Histórico Municipal de Valencia), trabajo conseguida gracias a su prestigio y al conocimiento del arte del grabado. Partiendo de las características estilísticas de esta portada se han podido identificar algunas pinturas suyas, si bien, la mayoría son de calidad bastante baja. Destacaríamos más su vertiente como tasador y consejero artístico que como pintor de vanguardia, ya que sus obras no son más que una continuación de un estilo joanesco en decadencia. Para finalizar, señalar que Angulo Iñiguez lo calificó como exaltador de la piedad, en relación a esta pintura devocional que estamos tratando; e incluso precedente de la sensibilidad de Morales. Vid: ANGULO IÑIGUEZ, D., “El pintor gerundense Porta” en *Archivo Español de Arte*. Número 66. Madrid: CSIC. 1944. pp. 357-358.

Así pues, en la obra de Borrás, el pintor prescinde de cualquier ornamentación gratuita que disminuyese la carga simbólica de la misma, como puede verse, por ejemplo en su *Cristo camino del Calvario* (1579, Museo de Bellas Artes de Valencia, Imagen 41) donde incluso podríamos decir que busca que con un solo vistazo todos los elementos sean aprehendidos por el espectador, de hecho, en sus obras donde aparecen paisajes en segundo plano, los desornamenta y simplifica al máximo. Éstos se muestran como espacios abiertos, árboles solitarios y pequeños matorrales, todo con un carácter escénico, preocupándose más en el grupo y su carga piadosa, que en el resto de elementos pictóricos, los cuales quedan relegados como complementos de escena.<sup>1305</sup>



Imagen 41. Nicolás Borrás. *Cristo camino del Calvario*. c. 1579. Óleo sobre tabla. Museo de Bellas Artes. Valencia.

<sup>1305</sup> En este aspecto sigue las recomendaciones tridentinas al respecto. Martínez Burgos expone en sus investigaciones como esto no fue del todo habitual, basándose en escritos de la época. Dicha historiadora expone que: “a pesar de las recomendaciones, consejos y cautelas, la Contrarreforma, a través de todos sus cauces, no puede evitar el desarrollo del paisaje como respuesta a un genuino y creciente interés por los elementos naturalistas, y así, en 1635, en pleno esplendor del Siglo de Oro, el jesuita Bernardino de Villegas critica el hecho de que en algunos cuadros flamencos la figura del santo parezca perderse en medio de un paisaje cada vez más importante.” MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., *Ídolos e imágenes. La controversia en el siglo XVI español*. 1990. p. 238.

Otras de sus obras que caracterizaron su estilo y que mayor reconocimiento obtuvieron fueron sus *Cristo en la Columna*, conservándose el de mayor calidad en el Museo de Bellas Artes de Valencia (Imagen 42). En él toma como referencia el realizado por Joanes (Imagen 43) y el de Sariñena (Imagen 44), recurriendo de nuevo a la economía narrativa y a la búsqueda del impacto visual. Por ello, podemos afirmar, que nos encontramos ante uno de los pintores con una de las obras más prolífica del momento, si bien de una calidad dispar, que nos sirve perfectamente para adentrarnos en el pensamiento estético y religioso de la Valencia finisecular, y la búsqueda de unos tipos de devoción que fomenten la oración.



Imagen 42. Nicolás Borrás. *Cristo en la Columna*. 1580. Óleo sobre tabla. Museo de Bellas Artes. Valencia.



Imagen 43. Joan de Joanes. *Cristo en la Columna*. c. 1550. Óleo sobre tabla. Museo de Terrassa.



Imagen 44. Juan de Sariñena. *Cristo atado a la Columna*. 1587. Óleo sobre lienzo. Museo del Colegio del Patriarca. Valencia.

Por todo lo expuesto hasta aquí, podemos extraer ya cuáles fueron las características principales, en cuanto a rasgos estilísticos, que caracterizaron este tipo de pintura de devoción a la que nos referimos. Tratamos de cuadros de formato bastante reducido, relacionados con el *locus orandi* privado, que buscan la economía narrativa. En el caso de que aparezcan figuras, suelen seguir el formato de  $\frac{3}{4}$ , apelando, habitualmente, a estereotipos y convenciones. Los fondos suelen ser oscuros o neutros, potenciando, como hemos visto en el caso de Borrás la comprensión directa de lo representado, eliminando cualquier elemento que confunda la narración, nada es accesorio, todo responde a un plan perfectamente trazado, que extraía, sin distracción, un número variable de puntos mnemotécnicos a partir de la obra artística. Muchas veces, incluso, como expone González García,<sup>1306</sup> para facilitar una presentación concreta, las imágenes presentaban cortinas o puertas de protección, de modo que el observador pudiera seleccionar, entre el repertorio disponible dentro de la sala con usos devocionales, las pinturas a venerar durante su recogimiento. Esta reducción al icono implicaba un tipo de meditación compleja muy

---

<sup>1306</sup> GONZÁLEZ GARCÍA, J. L., “La sombra de Dios: *imitatio christy* y contrición en la piedad privada de Felipe II.” 2000. p. 195.

alejada de la supuesta sencillez y diafanidad de la mal llamada imagen reformada o postridentina, cuyo código de interpretación permanece hoy desconocido para muchos.

Así mismo, muchas de estas pinturas representaban cuerpos sufrientes y lágrimas, como incitando al llanto al espectador, a la empatía. Martínez Burgos<sup>1307</sup> anota que esta insistencia en el llanto, en el dolor o en la piedad emocionada es la verdadera especificidad de la imagen de devoción, porque aunque no llegan a excluirse otros temas, la modalidad que la Contrarreforma heredó y rescató de la espiritualidad medieval fue precisamente la que ayudó a configurar una corriente patética y pasional que atendía a lo concreto y a lo histórico. El origen de este recurso expresivo no está muy claro. Company afirma que proviene de los libros de Rois de Corella (Gandía o Valencia, 1435-Valencia, 1497), más concretamente de su *Planct de la gloriosa Magdalena*.<sup>1308</sup> Por su parte, Weisbach<sup>1309</sup> no busca en el substrato medieval sino que opina que el modelo proviene de obras coetáneas como *Lagrima di San Pietro*, *Lagrima di Maria Vergine* o *Lagrima di Gesù Christo* de Tasso (Sorrento, 1544-Roma, 1595). Por último, la anteriormente citada Martínez Burgos piensa que todo procede del relato de la *Pasión del Jueves Santo* de fray Luis de Granada (Granada, 1504-Lisboa, 1588) basándose en algunos fragmentos de dicha obra.<sup>1310</sup>

Podríamos pensar que pocos pintores tuvieron acceso a estos libros, para desmitificar estas teorías. Si bien pueda ser cierto y fueran los mecenas, clientes o patronos quienes les indicaran cómo hacerlo, no podemos obviar que sí que conservamos cierta documentación que nos indica que algunos artistas poseían en sus librerías, tal y como señalamos en el capítulo dedicado a las fuentes, libros de devoción. Un ejemplo claro es el de Pere Oromig, un pintor de segunda fila que

<sup>1307</sup> MARTÍNEZ BURGOS GARCÍA, P., “Flevit amore.” 1998. p. 131.

<sup>1308</sup> COMPANY CLIMENT, X., *L'art i els artistes al País Valencià modern (1440-1600)*. 1991. p. 73.

<sup>1309</sup> WEISBACH, W., *El Barroco, arte de la Contrarreforma*, 1942. p. 172.

<sup>1310</sup> “Pues con el espíritu lleva lágrimas aparejadas, que será bien menester para lo que allí oirás” Cfr. MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., “El Greco y Toledo: los cuadros de devoción en el marco espiritual de la Contrarreforma.” 2004. p. 26.

realizó uno de los lienzos sobre la expulsión de los moriscos.<sup>1311</sup> En los inventarios conservados de su casa de Benifairó se encontraron diversos libros de esta temática que ratifican cómo sí que tuvieron los artistas acceso a la literatura citada. Extractamos un fragmento del mismo: “Item: Un libre intitulat *Flos Sanctorum*.. Item: quatre libres chichs, lo hu intitulat *Expulsión de los moros; Instrucción de la devoción, cofradía y indulgencias del Rosario; Relació de la vida, mort y milacres del pare fray Diego Anadón; Obras de Hierónimo de Lomas; A la Santísima Passión de Nuestro Senyor Jesucristo; Memorial del que deve haser el buen cristiano*.”<sup>1312</sup> Esta última obra es de Fray Luis de Granada era considerada como uno de los libros más clásicos y populares de la literatura mística española.

El tema de las lágrimas está íntimamente relacionado con los modos de acceder a la piedad popular. En la pintura hispánica del momento tenemos dos paradigmas, aquellos que buscaron aproximarse mostrando el patetismo y la crudeza de las escenas, siguiendo la moda flamenca; o aquellos que apelan a la misma a través de la empatía por la belleza de las figuras.<sup>1313</sup>

Comenzaremos por la primera de ellas. Checa Cremades afirmó que ésta estaba íntimamente relacionada con la *Devotio moderna*, con la búsqueda de la

---

<sup>1311</sup> Miembro de la Junta directiva del Colegio de pintores entre los años 1616- 1617, no aparece, en cambio, entre sus fundadores en 1607, pero pronto se postuló a su favor en los momentos de su máxima conflictividad, ocupando cargos de responsabilidad junto con otros pintores como Francisco Ribalta o Cristóbal Llorens. Desconocemos su año de nacimiento y formación. Se dedicó a llevar a término encargos para el clero, coincidiendo con el periodo de mecenazgo del Patriarca Ribera. Por ejemplo, además su participación en la serie sobre la expulsión morisca encargada por Felipe III, también pintó para el monasterio cisterciense de la Valldigna o, en esta misma zona, el Retablo mayor de la capilla de la Cofradía de la Virgen del Carmen en la Iglesia de Benifairó. Como demuestra el inventario post mortem de su casa de la localidad anteriormente citada, poseía libros devocionales así como textos sobre la expulsión morisca, lo que dedica cierto nivel intelectual. Murió asesinado en 1619. Vid: VILLALMANZO CAMENO, J., “La Col·lecció pictòrica sobre l’expulsió dels moriscos. Paternitat i cronologia” en *L’expulsió dels moriscos del Regne de València*. Valencia: Fundació Bancaixa. 1997. pp. 40-42.

<sup>1312</sup> Cfr. *Ibidem*. p. 42.

<sup>1313</sup> Bataillon en el prólogo a la obra de Erasmo habló de dos tendencias de meditación que concordarían con las sendas tipologías de representación pictórica, una apelando a una belleza más abstracta y la otra más terrenal: “Siempre habrá dos tipos de meditación: una, la de Erasmo y Valdés, más reflexiva, más emancipada de la imaginación, más propensa a contentarse con fórmulas abstractas; otra, la de Iñigo y de tantos místicos, más atada al cuerpo, cuyas acciones impulsivas (que son pasiones del alma) viene a disciplinar mediante el espectáculo de la divina Pasión, y que sabe valerse del influjo que sobre los pensamientos tiene las actitudes personales como en la práctica de Iñigo y de la Iglesia en general.” ERASMO DE ROTTERDAM., *El Enquiridión o Manual del Caballero Cristiano*. Edición de Dámaso Alonso y prólogo de M. Bataillon. 1971. pp. 77-78.

inmediatez, de una piedad exaltada,<sup>1314</sup> una imagen que va a entrar más por los ojos que por el intelecto, evitando heroicidades,<sup>1315</sup> tratando de potenciar los medios de percepción sensorial a través de la inclusión de imágenes patéticas insertas en discursos iconográficos muy codificados por la costumbre. Ya Francisco de Holanda, en su tratado *Da pintura antigua* (1548) escribió: “la pintura de Flandes satisfará a la señora generalmente a cualquier devoto más que ninguna de Italia, la qual no le hará llorar una sola lágrima, y la de Flandes muchas.”<sup>1316</sup> Partiendo de esta idea, se ha venido considerando a Luis de Morales como el máximo exponente a nivel hispánico de dicho momento. Este artista repitió hasta la saciedad el tema de la *Virgen con el Niño*, *Ecce Homo* (Imagen 45), la *Mater Dolorosa* (Imagen 46) o *Cristo con la cruz auestas* iniciando así una tendencia más tarde prolongada por El Greco. Nos presenta tipos iconográficos muy sencillos,<sup>1317</sup> muy dramatizados, algunas veces con reminiscencias medievales,<sup>1318</sup> y cuya repetición ha de actuar sobre los mecanismos

---

<sup>1314</sup> “Ya hemos señalado cómo el siglo XVI fue en Europa y no sólo en España un momento de intensidad y profundidad religiosa muy acusada [...] desde estos instantes el interés de los clientes y, por consiguiente, la respuesta de pinturas y escultores es la protección y compra de un arte funerario documentado en una imagen religiosa de contenido patético y emocionalista, que primaba una relación entre el artista y el fiel de carácter no tanto intelectual y distanciado, sino de una devoción muy inmediata y a flor de piel a menudo exaltada. [...] Todo ello habría que comprenderlo dentro de las corrientes piadosas propias de la ‘devotio moderna’ que primaba la relación particular e íntima del fiel con la imagen.” CHECA CREMADES, F., “Pintura y Escultura” en *Historia de España. La cultura del Renacimiento*. Tomo 21. Madrid: Espasa Calpe. 1999. pp. 440-441.

<sup>1315</sup> Como Weisbach afirma, España no se dejó llevar por el género heroico, ya que su tradición no encajaba en este entramado: “España se dejó influir bien poco por este género heroico, ya que por su temperamento había rechazado el manierismo italianizante y se había concentrado en sí misma. El vivificador naturalismo, brotado de las más profundas raíces del alma española, acometió siempre sus empeños religiosos con estilo independiente y sacó de sí nuevas formas de simbolización e idealización religiosa. El sonoro patetismo heroico no se avenía con el espíritu español que gusta del recato y reserva.” WEISBACH, W., *El Barroco, arte de la Contrarreforma*. 1942. p. 145.

<sup>1316</sup> HOLANDA, F. de., *De la Pintura Antigua*. Edición castellana de Manuel Denis. Madrid. 1921. Diálogo I. p. 153.

<sup>1317</sup> Gutiérrez de Ceballos opina lo siguiente en cuanto a este aspecto: “concentración del tema en pocas figuras de escasa acción, más volcadas hacia su mundo interior que hacia la actividad externa y donde, pese a la minuciosidad y casi miniaturística anotación de pormenores de raíz flamenca, nunca se pierde la atención a lo esencial [...] da la impresión de que Morales se encontraba mucho más a gusto con los cuadros y trípticos de pequeño formato, compuestos de escasísimas figuras proyectadas con relieve casi escultórico sobre un fondo neutro que en su primera época es uniformemente negro y más adelante lleva ligeros toques de ocre y tierras.” GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, A. R., “El mundo espiritual del pintor Luis de Morales” 1987. p. 198.

<sup>1318</sup> La vuelta al medioevo está totalmente aceptada por los tratadistas modernos como un fin para exaltar la piedad, tal y como expresó Molanus en sus tratados, sobre los cuales afirma Scavizzi: “*He accepts the image of the Pietà as a sign of popular devotion and accepts any other image with scanty historical probability in the eyes of the learned if it is credible to the people [...] Molanus likes the paintings that make people cry [...] we should not be too harsh towards popular culture; the tendency of the Tridentine Church has been, afterwards, not only not to reject, but to encourage a revival of medieval devotion with all the apparatus of legends, miracles and animism that came with it.*” SCAVIZZI, G., *The controversy on images from Calvin to Baronius*. 1992. p. 119.

de la memoria del fiel, llegando casi hasta la obsesión y eliminando en lo posible el factor sorpresa a la hora de contemplar cualquier imagen en cualquier lugar habitual.<sup>1319</sup> Esta idea ha sido defendida sobre todo por Gutiérrez de Ceballos en un artículo realizado para el centenario de la muerte de este artista<sup>1320</sup> en el que incluso emparenta sus trabajos que ilustran la pasión de Cristo con el alumbradismo y el citado Ignacio de Loyola.<sup>1321</sup>



Imagen 45. Luis de Morales. *Ecce Homo*. c. 1560. Óleo sobre tabla. Museo de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando. Madrid.

<sup>1319</sup> Martínez Burgos explica esta intención de conmover como un acto de pedagogía: “Fue más importante conmover que explicar y por ello se formuló una imagen-pedagogía emotiva y sentimental en su significado más literal. Como consecuencia, es una imagen destinada a los sentidos y dado que el de la vista es el más fácil de captar, se busca deliberadamente su belleza lo que termina acarreado la pérdida de toda apariencia trascendente y sobrenatural.” MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., “La creación de imágenes. Propaganda y modelos devocionales en la España del Siglo de Oro” en VIZUETE MENDOZA, J. C. y MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*. 2000. pp. 216-217.

<sup>1320</sup> GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, A. R., “El mundo espiritual del pintor Luis de Morales.” 1987. p. 199.

<sup>1321</sup> “Estas escenas quintasenciadas de la pasión de Cristo y de los dolores de su Madre eran, efectivamente, las elegidas por aquel público enfervorizado en que prendió fácilmente el pábulo del alumbradismo. Temas patéticos que incitaban a la compunción, a las lágrimas e incluso al dolor físico sensible. San Ignacio de Loyola, en la tercera semana de sus *Ejercicios Espirituales*, pedía al ejercitante que considerase ‘lo que Christo nuestro señor padece en la humanidad o quiere pasdecer según el paso que se contempla, y aquí comenzar con mucha fuerza y esforzarme a doler, tristar y llorar” Ibidem. pp. 198- 199. Esta imagen mental, para Ringbom, no difiera en demasía de la física en cuanto fomentan la devoción: “*In mysticism the concept of the image was essentially a psychological notion. But as we have seen, the distinction between images in this sense, and images as artefacts, was not, anymore than the absolute ideal of imageless devotion, strictly maintained even by the spiritual ‘elite’. Corporeal and spiritual images were regarded as legitimate accessories of devotion [...] In conclusion, then, the development sketched above may be summed up by saying that the term ‘image’ originally a metaphor used for denoting a psychological concept, gradually assumed a concrete meaning applicable to pictorial art.*” RINGBOM, S., “Devotional Images and Imaginative devotions. Notes on the place of art in late medieval private piety” en *Gazette des Beaux- Arts*. Volumen 73. París: Presses Universitaires de France. 1969. pp. 163.



Imagen 46. Luis de Morales. *Mater Dolorosa*.  
c. 1570. Técnica mixta sobre tabla.  
Museo del Hermitage. San Petersburgo.

La maestría de Morales al respecto fue muy importante para el desarrollo de la pintura valenciana. Recordemos que el Patriarca Ribera fue su mecenas en su estancia de Badajoz, influyendo en su gusto enormemente.<sup>1322</sup> No podemos certificar que el pintor extremeño viniera a nuestro territorio,<sup>1323</sup> pero sí que el Arzobispo se

---

<sup>1322</sup> La relación entre Ribera y Morales ha sido estudiada por diversos autores y está bastante documentada. Ésta comenzó en 1564 y duró 5 años, hasta que el Patriarca fue trasladado a la sede valentina. Morales fue como su pintor de cámara, y el libro de cuentas particulares del prelado da noticia de muchos pagos, unos en dinero, otros en especie, como telas, un caballo y hasta pienso y forraje para el mismo, todo ello por la factura de un retrato, que se conserva en el Museo del Prado, por dos trípticos, uno el que fue de los Condes de Valencia de Don Juan, y otro el del Colegio del Patriarca, en Valencia, por cuatro tables figurando a la Virgen, una de ellas destinada al Obispo de Ávila, por un 'cuadro de la procesión del concilio IV' y por otras obras indeterminadas. En realidad, la protección del Obispo Don Juan de Ribera da lugar a uno de los períodos mayor documentados del pintor. Vid: GAYA NUÑO, J. A., *Luis de Morales*. Madrid: CSIC. 1961 p. 12 y ss. Esta relación también ha sido estudiada en: ROBRES LLUCH, R. y CASTELL, V., "El Divino Morales, pintor de cámara del Beato Juan de Ribera en Badajoz" en *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*. Barcelona: Sociedad Castellonense de Cultura. 1945.

<sup>1323</sup> Benito Doménech, basándose en las palabras de Garín afirmó: "La actividad de Luis de Morales con relación a Juan de Ribera se sitúa enteramente fuera del área valenciana y es, salvo en un solo caso dudoso, totalmente previa a la llegada del Patriarca a la ciudad del Turia desde tierras extremeñas." BENITO DOMÉNECH, F., *Pinturas y pintores del Real Colegio del Corpus Christi*. Valencia: Federico Doménech. 1980. p. 215.

trajo consigo alguna de sus obras y, aún más importante, sus apreciaciones artísticas estaban totalmente impregnados por la espiritualidad del pintor, hecho que supuso una renovación del panorama pictórico valenciano, tal y como trataremos en páginas sucesivas, porque como comenta Gracia Beneyto, “*la profunda renovació artística que es produueix en aquest segle no depén tant del talent d’artistes concrets, com de la imaginació i poder dels clients. Durant la primera meitat del segle XVII, més que d’un moment creador podríem parlar d’una època en què es consolida una determinada forma de pensament.*”<sup>1324</sup>

Francisco de Holanda no fue el único tratadista moderno que habló de cómo infundir la piedad. En el mundo italiano fueron diversos los autores que incidieron en el tema. Por citar uno de los ejemplos, Gilio insistía en cómo se debería de mostrar la figura de Cristo para fomentar la devoción entre los fieles, entroncando con esta vía del patetismo citada:

*“Molto più mostrerebbe il pittore la forza dell’arte in farlo afflitto, livido e brutto, di maniera che non avesse forma d’uomo. Questo sarebbe l’ingegno, questa la forza e la virtù dell’arte, questo il decoro, questa la perfezione de l’artefice [...] E con queste dimostrazioni leggieri nessuno imparerà mai a sapere quel fosse l’acerbità del dolore, i scherni, l’afflizioni, le pene e l’altre miserie grandi [...] Se vuol mostrare la delicatezza del corpo, la bellezza, la leggiadria et i muscoli, come dianzi diceste, abbiamo il mistero de la Natività, de la Circoncisione, de l’Adorazione dei Magi, da farlo, fanciulletto bello e vago. Abbiamo poi, da farlo uomo nudo, il Battesimo del fiume Giordano [...] Ne la Flagellazione, Dimostrazione al Popolo, Crocifissione, Deposizione de la Croce e Sepoltura, da mostrarlo sanguinoso, brutto, difformato, afflitto, consumato e morto [...]”*<sup>1325</sup>

<sup>1324</sup> GRACIA, C., *Història de l’art valencià*. 1995. p. 231. Para conocer más sobre la figura de Morales vid: GAYA NUÑO, J. A., *Luis de Morales*. 1961. GOLDSCHMIDT, W., “El problema del arte de Luis de Morales” en *Revista Española de Arte*. Número 6. Madrid. 1935. GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, A. R., “El mundo espiritual del pintor Luis de Morales” en *Goya*. 1987, KALAUQUINA, E. O., “Luis de Morales y Leonardo. Nuevas fuentes iconográficas” en *Archivo Español de Arte*. Número 308. Madrid: CSIC. 2004. MC CLURE, I. y HENDRICKS, E., “La Pietà. Luis de Morales” en *The Hamilton Kerr Institute*. Número 1. Cambridge: Hamilton Kerr Institute of the Fitzwilliam Museum. 1988. p. 115. ROBRES LLUCH, R. y CASTELL, V., “El Divino Morales, pintor de cámara del Beato Juan de Ribera en Badajoz” en *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*. 1945.

<sup>1325</sup> GILIO, G. A., *Dialogo nel qual si ragiona degli errori e degli abusi de’ pittori circa l’istorie. Con molte annotazioni fatte sopra il Giudizio di Michelagnolo et altre figure, tanto de la Nova, quanto de la Vecchia Capella del Papa. Con la dichiarazione come vogliono essere dipinte le Sacre Immagini*. En *Trattati d’arte del Cinquecento. Fra Manierismo e Controriforma*. Prólogo y notas de P. Barocchi. Volumen 2. 1961 p. 40. Esta afirmación, entre otras, sirvió a Panofsky en su estudio sobre la *imago pietatis* para explicarnos cómo debía de ser el diálogo entre la imagen y el espectador partiendo de la crudeza visual: “*In questo caso però il gesto di indicare le ferite acquista un*

En el lado opuesto, podemos encontrar aquellos que opinaron que es a través de la belleza cómo se llega más pronto al alma del feligrés. Martínez Burgos ha recopilado diversas sentencias de tratadistas modernos que defendieron esta idea.<sup>1326</sup> A los citados por la autora podemos añadir a San Juan de Ávila que nos explicó cómo debía de ser una imagen para infundir la devoción y ser realmente bella.<sup>1327</sup>

De nuevo recurriremos a Joanes como máximo exponente de esta escuela. Ya señalamos anteriormente como sus rostros fueron destacados por el propio Pacheco como el ideal de la belleza. Pero no fue el único que pensó esto, como demuestran las palabras de Palomino al respecto.<sup>1328</sup> Si bien algunos autores opinan que se trata de una falsa belleza,<sup>1329</sup> heredada de su padre<sup>1330</sup> estuvo basada incluso

---

*significato assai differente: l'uomo dei dolori isolato mostra le sue ferite all'osservatore. Il dialogo fra Cristo e il Padre, o fra Cristo e Maria, diventa un dialogo fra Cristo e noi; al posto del santo papa o della sibilla, che sono coinvolti nella sua apparizione, subentriamo noi stessi. È quasi senza fine la molteplicità dei contenuti che, già inclusi potenzialmente nella primitiva forma gregoriana, possono trovare la loro espressione immediata in quest'allocuzione: le ferite di Cristo possono esigere compassione e promettere la certezza della vita eterna, esortare alla penitenza e divulgare la grazia, tranquillizzare la coscienza del credente e minacciarla con la paura per il Giorno del Giudizio.*" PANOFISKY, E., "Imago pietatis. Un contributo alla storia tipologica dell'uomo dei dolori e della Maria Mediatrix" en *Imago pietatis e altri scritti*. 1998. [1927] p. 96.

<sup>1326</sup> La citada investigadora afirma que "Son innumerables los textos en los que se reconoce que la capacidad devocional de una imagen aumenta si esa imagen es bonita, dado que se trata de una pedagogía basada en la captación de los sentidos. Pero es también evidente que en el pensamiento eclesiástico la belleza es una metáfora moral, es sinónimo de la santidad 'una pintura buena y virtuosa causa deseo de virtud y aborrecimiento del vicio, mueve a ejemplo y contribuye a las honestísimas delicias del ánimo...' nos dice el tratadista Francisco de Holanda, o unas 'placenteras animadoras a la devoción...' como diría el italiano Ludovico Dolce." MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., "Origen de la teoría artística de la Contrarreforma. El Cardenal Tavera y el Concilio Provincial de Toledo de 1536" en VILLENA ESPINOSA, R. (coord.), *Ensayos humanísticos: Homenaje al profesor Luis Lorente Toledo*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla la Mancha. 1997. p. 292.

<sup>1327</sup> "La vna, cumplimiento de todo lo que ha de tener: porque faltando algo, ya no se puede decir hermosa, como faltando una mano, o pie, ò cosa semejante. La segunda es proporcion de un miembro con otro, y si es imagen de otra cosa, ha de ser sacada muy al propio de su dechado. Lo tercero, ha de tener pureza de color. Lo cuarto, suficiente grandeza: porque lo pequeño, aunque sea bien proporcionado, no se dize del todo hermoso." Cfr. GONZÁLEZ GARCÍA, J. L., "La sombra de Dios: imitatio christi y contricción en la piedad privada de Felipe II" en *Felipe II. Un monarca y su época. Un príncipe del Renacimiento*. 1999. p. 192.

<sup>1328</sup> Vid: COMPANY CLIMENT, X., *Pintura del Renaixement al Ducat de Gandia. Imatges d'un temps i d'un País*. 1985. p. 208.

<sup>1329</sup> Esta errónea afirmación, tan subjetiva como falta de rigor, características propias de la obra de Pellicer Rocher fue expuesta así: "A més d'introduir l'atmosfera entre els protagonistes dels seus quadres, accentua, encara més si és possible, els tipus anticlássics, manieristes i artificialment idealitzats, fins al punt de crear un estat tan ideal de falsa bellesa i amb tant d'èxit que durant més d'un segle tots o gairebé tots els artistes pintors tractaran de seguir les seues passes." PELLICER ROCHER, V., *Història de l'Art de la Safor. Segles XIII- XVIII*. Gandia: CEIC Alfons el Vell. 2007. p. 220.

en proporciones matemáticas, tal y como estudió Monterde, basándose en el *Salvador Eucarístico* del Museo de Budapest. (Imagen 47)<sup>1331</sup>



Imagen 47. Joan de Joanes. *Salvador Eucarístico*.  
c. 1565. Óleo sobre tabla.  
Museo de Bellas Artes. Budapest.

<sup>1330</sup> Lopez Rey defiende que el arte joanesco procede de Macip, y con respecto a él expresó cómo fue capaz de conjugar la ideología de Gilio, la cual citamos anteriormente, con su interés de crear belleza: "*Poussé par l'esprit militer tridentin, Gilio essayait de trancher définitivement le dilemme entre le désir de représenter l'inégalable beauté du Christ et la ferveur de montrer la cruauté de sa Passion. Quelque trente ans auparavant, Macip avait donné un sens à cette disparité : il apporta à sa Pietà la beauté du Christ, au titre d'explicite référence à l'œuvre de Sebastiano, mais il la représenta non pas intacte mais bien lacérée. Le sang et les plaies qui couvrent le corps bien formé de Jésus sont un témoignage indélébile de son humanité et de son sacrifice*" LÓPEZ REY, S., "Vicente Macip, Sebastiano del Piombo et l'Esprit Tridentin" en *Gazette des Beaux-Arts*. Volumen 78. París: Presses Universitaires de France. 1971. p. 349.

<sup>1331</sup> "En esta obra aparece no sólo la tan característica belleza formal y sereno equilibrio del arte italiano, sino también aquella visión, tan propia del renacimiento, del espacio, captado a través de formulaciones matemáticas de preciso contenido que arrancan del pitagorismo griego y que, resucitadas por el neoplatonismo, utilizarán los grandes maestros italianos como base estructural y simbólica de sus cuadros." Esta misma autora piensa que este interés matemático, basado en el pitagorismo y neoplatonismo pudo saciarlo con la lectura de la *Divina proporción* de Luca Pacioli di Orgo, que fuera ilustrado por Leonardo da Vinci. Vid: MONTERDE, I., "El trazado armónico en El Salvador de Juan de Juanes" en *Actas del Primer Coloquio de Arte Valenciano*. Valencia: Universidad Literaria de Valencia. Facultad de Geografía e Historia. 1981 p. 18.

Otro ejemplo podemos encontrarlo en su altarcillo portátil que realizara para el Monasterio de Santa Clara de Gandía dedicado a la Trinidad (véase imagen 21). Con la elección de este tema, tratado, como se ha dicho, con una sutil y grácil belleza, quiso reafirmar la validez de dicho dogma que fuera tan atacado no sólo por protestantes, sino también por moriscos, que como dijimos, poblaban los alrededores del citado monasterio.<sup>1332</sup> De ahí que fuera calificado Joanes como uno de los máximos representantes de la pintura “contrarreformista”, incluso antes de la emisión del decreto de las imágenes en 1563.<sup>1333</sup> Esta idea fue criticada ampliamente por autores como Falomir<sup>1334</sup> o Company<sup>1335</sup> aduciendo que el centro de la sociedad

<sup>1332</sup> Este altarcillo fue descubierto por Company, quien habló de cómo apela a nuestro corazón, a buen seguro, por las características citadas: “*A Gandia, Joanes aconseguix que una atractiva ‘Trinitat amb querubins i àngels’ ens recorde al cor (al cor dels fidels, de les abadesses i de les monges clarisses) que l’encarnació proclamada per aquesta Trinitat és un signe inequívoc de la salvació eterna del món. Déu n’hi do, la pregona dimensió salvífica, i per tant, escatològica, de l’altaret gandià.*” COMPANY, X. y TOLOSA, Ll., “Petjades joanesques a la Safor. Reflexions sobre el codi lingüístic més important de la pintura valenciana del segle XVI” en *Miscel·lània Josep Camarena*. Gandia: C. E. I. C. Alfons el Vell. Ajuntament de Llocnou de Sant Jeroni. 1997. p. 114.

<sup>1333</sup> Vid: LÓPEZ REY, S., “Vicente Macip, Sebastiano del Piombo et l’Esperit Tridentin” en *Gazette des Beaux-Arts*. 1971

<sup>1334</sup> “López Rey atribuía la precoz ortodoxia de la pintura religiosa española al destacado papel desempeñado por los teólogos españoles en Trento. Sólo en la medida que éstos reflejaron en el Concilio el sentir, hondamente arraigado, de la Iglesia en nuestra península, se hacía comprensible tan temprana cronología. La sugerente interpretación de López Rey solo presentaba un pequeño inconveniente: hacer de Trento y la Contrarreforma el eje vertebrador de su discurso. Aun aceptando toda y cada una de sus observaciones, López Rey dejaba sin respuesta una cuestión a todas luces fundamental: delimitar las raíces de esa sensibilidad religiosa pretendidamente contrarreformista de la que ya hacía gala el medio pictórico español en la tercera década del siglo XVI. A nuestro parecer, el problema debe centrarse no tanto en torno a Trento como alrededor de sus auténticas coordenadas temporales. Un empeño nos obliga a retrotraernos más allá de 1450 y donde tal vez encontremos las verdaderas razones de la peculiar sensibilidad religiosa reflejada por la *Piedad* de Vicente Maçip.” FALOMIR FAUS, M., *Arte en Valencia. 1472- 1522*. 1996. p. 338.

<sup>1335</sup> La opinión del historiador del arte valenciano podemos encontrarla en diversos estudios. En el primero de ellos explica cómo Joanes no puede considerarse como un pintor al servicio de los planes del Patriarca Ribera y de los llamados “pintores de la Contrarreforma”: “*Tot i que també hauríem pogut encapçalar aquest epígraf amb el títol d’un gran pintor al servei de la Contrarreforma, preferim establir diferències entre ambdues possibilitats. És a dir, malgrat que Joanes va treballar en cronologia postridentina, preferim tractar a part la pintura d’aquella etapa. Creiem, com diu Fernando Benito, que la coherència de la pintura valenciana d’aquella època entronca amb la poderosa personalitat de Sant Joan de Ribera (1532-1611), i que barrejar l’obra de Joanes amb l’esperit del Patriarca podria prestar a confusions innecessàries. I conste, que el denominador comú d’ambdues personalitats, Joanes i Ribera, és, en essència, el mateix: servir a la religió cristiana i a l’església catòlica.*” [COMPANY, X., *La pintura del Renaixement*. 1987. p. 65.] Para posteriormente estudiar la pintura de este autor como el cúmulo de toda una serie de factores internos, sobre todo a nivel social, que le llevan a afirmar que su arte no es fruto de la Contrarreforma: “*Vistes les diferències cronològiques i de contingut entre els decrets escrits a Trento i les formulacions concretes de Joanes [...] ¿com s’explica la intuïció –gairebé premonició– tan clarivident del nostre pintor? Em pense que hi ha diverses variables de funció que s’han de tenir en compte, però una d’elles, quasi de caràcter independent, la trobem en el radicalisme cristià proposat per l’erasmisme d’arrel popular, així com en el criticisme revisionista de la mateixa élite erasmista. Tot això, juntament amb d’altres aspectes que era mateix comentarem, és de suposar que incidiria en els programes devocionals dels*

moderna no era el Concilio en sí, sino todas las corrientes espirituales de las que se empapó el valenciano. No debemos mirar su pintura bajo el prisma de Trento, sino en relación a las diferentes ideologías que poblaron la vida del Quinientos valenciano, y que en capítulos anteriores tratamos de mostrarles. La belleza de las obras de Joanes proviene de un cuidado conocimiento de la sociedad en la que vivía, de los gustos de sus mecenas, en esencia, de la necesidad de búsqueda de unos ideales en los que fijarse, o tal vez evadirse, como también expresamos con anterioridad, de la mala situación política y social en la que estaban inmersos. Un escape a la realidad cotidiana y un modo de conectar con Dios.

Este ideal de belleza se intentó seguir por los llamados “postjoanescos”, sobre todo por sus hijos y otros seguidores, pero no alcanzaron la genialidad del pintor valenciano; más bien se dedicaron a copiar sin intentar plantearse qué se escondía detrás de cada pincelada.<sup>1336</sup>

Así pues, hemos visto las dos tendencias preponderantes que marcaron la pintura de devoción del periodo bisagra entre los siglos XVI y XVII, la cual, como ya anotamos, poco diferiría de la utilizada en la predicación, creándose, por tanto,

---

*artistes de l'època, preludiant la visió arquetípica de les imatges visuals posteriorment proposada al Concili de Trento [... ]les preferències devocionals de Joanes bastant abans de proclamar-se el Concili de Trento són les següents: la forta i persistent tradició de la iconografia cristiana per damunt dels migrats intents mitològics del nostre art i, consegüentment, la poca empenta dels nostres humanistes filoitalians. I no hauríem d'oblidar tot el que comportà la sagnant Guerra de les Germanies, fet que obligà a la reestructuració reaccionària i tradicionalista de les classes nobiliaries, els rendistes i els terratients fonamentalment. Ja hem dit, d'altra banda, que ni el clero ni el poble no van acceptar mai la component pagana que comportava l'avantguarda intel·lectual, ja fos erasmiana o filoitaliana. En resum, Joan Celaya, des de la Universitat, i la Companyia de Jesús, des del seu Col·legi de Sant Pau (1544), anaren minant les possibilitats de renovació intel·lectual –i per tant plàstica– en un sentit d'avantguarda [...] La veritat és que Joanes ni tan sols hi ha cap, plenament, en les categories de la pintura reformada (o contrarreformada), car, quan es produeix els dictàmens artístics del Concili de Trento (1563), Joanes ja fa vora vint anys que pinta quadres religiosos, inspirats a més en les formes més antigues del seu pare. Es a dir, Joanes no és fruit de la Contrarreforma, car és aquesta qui s'acomoda i pren els models pictòrics del famós artista valencià.” COMPANYY, X., *L'art i els artistes al país valencià modern (1440-1600)*. Barcelona: Curial. 1991. pp. 90-141.*

<sup>1336</sup> Por citar un comentario al respecto. Benito Doménech, refiriéndose al retablo de Bocairant, finalizado por Vicente Joanes, el hijo del pintor anteriormente citado, afirma que: “Tras la muerte del maestro éstos permanecieron en Bocairante dispuestos a seguir con el retablo parroquial para poder cobrarlo. La obra se reanudó en 1580 bajo la responsabilidad de Vicente Joanes que contaría poco más de veinte años y desde se inmadurez y falta de inventiva se limitó a copiar de manera servil composiciones paternas anteriores, cuyos dibujos obrarían en su poder. El resultado se tradujo en un conjunto falto de aliento copiando invenciones de Joanes en versión empobrecida que merece la pena contrastar para calibrar las evidentes diferencias de calidad.” BENITO DOMÉNECH, F., *Joan de Joanes. Una nueva visión del artista y su obra*. 2000. p. 39.

también dos estilos de utilización de la misma, que dependerían del propio evangelizador, que buscara un efecto u otro en el auditorio.<sup>1337</sup>

Esta afirmación, que confunde imagen de devoción con imagen pública y con fin evangelizador, podría no ser compartida por muchos de los historiadores del arte. Bien es cierto, que la mayor parte de las obras nacieron con un fin, y que, muchas de ellas, han ido adquiriendo otro a lo largo de los años. Tradicionalmente, se ha ido distinguiendo, según estos parámetros, la utilidad de una pintura o escultura. Creemos firmemente, que en momentos de una explosión religiosa como la que se vivió entonces, y la imperiosa necesidad de poblar las iglesias con esculturas o pinturas que incitaran a la piedad –no sólo contra las amenazas protestantes, sino también moriscas-, o también las propias casas, como obligaron los decretos de obispos como Figueroa; así como, el uso por parte de los predicadores de la imagen para convencer, tal y como señalamos anteriormente, produjo que muchas de las obras fueran adquiriendo una duplicidad de funciones: la devocional y la evangelizadora. Partiendo de esta idea, autores como Molina Figueras afirmaron que *“seria erroni pensar que el locus i el format d’una obra determina de manera absoluta les seves funcions i els seus usos [...] Per les seves pròpies característiques és evident que l’oració en silenci oferia la possibilitat de transformar una imatge de devoció instal·lada en un àmbit públic en una imatge ‘privada’, propietat de tots i cadascun dels seus fidels devots, guia visual per als exercicis de meditació empàtica individuals. Si a tot això li afegim el fet que les imatges de devoció privades i públiques van compartir un mateix repertori de temes, convindrem que és molt possible que es pugui donar una identitat de funcions.”*<sup>1338</sup>

<sup>1337</sup> Este hecho fue ya expuesto por Rubio Lapaz: “Así pues, además del minoritario y selectivo arte clasicista proveniente del Renacimiento y del Manierismo, en este complejo momento, donde las fuerzas sociales emprenden una importante actividad persuasiva, se intenta por todos los medios intervenir en los sectores más bajos. Es aquí donde se procura mover por medio de una pintura que les incline a la piedad y les afecte en su sentimiento religioso, en un planteamiento donde entra el ‘naturalismo’, por medio de las representaciones que realiza, basadas en personajes cotidianos fácilmente identificables por el pueblo. Se trata de persuadir a un estamento no culto, sino tremendamente sentimental, al que la elitista y aristocrática cultura quinientista ha llegado levemente, por lo que su espíritu es, en parte, aún medieval [...] no obstante, reiteramos que no se pueden separar tajantemente esas tendencias, pues continuamente van interrelacionadas, influyéndose mutuamente.” RUBIO LAPAZ, J., *Pablo de Céspedes y su círculo. Humanismo y Contrarreforma en la cultura andaluza del Renacimiento al Barroco*. Granada: Universidad de Granada. 1993. p. 185.

<sup>1338</sup> MOLINA FIGUERAS, J., “Contemplar, meditar, resar. Funció i ús de les imatges al voltant del 1500” en *L’Art a Catalunya i els Regnes Hispans en temps de Carles I*. 2000. pp. 91-92.

Tras haber realizado esta pequeña aclaración, y una vez expuesta la tipología de imagen o sus mejores artífices, nos centraremos en hacer un breve recorrido sobre dónde fueron situadas las mismas.

García Marsilla ha sido uno de los investigadores que más se ha preocupado de este aspecto, de cómo y dónde se colocaron las piezas artísticas, principalmente durante la Edad Media, costumbre que siguió latente siglos después. Todo este fenómeno surgió ya hacia finales de 1370,<sup>1339</sup> en parte debido al nacimiento de la tan citada *Devotio moderna*.<sup>1340</sup> Según este investigador,<sup>1341</sup> la mayoría de las imágenes tenían su propio lugar en el pequeño oratorio que, bien en el dormitorio principal, o más comúnmente en el comedor, dispusieron un lugar, justamente, donde se solían reunir para orar los miembros de la familia. Los más espaciosos palacios, pertenecientes en su mayor parte a los grandes mercaderes,<sup>1342</sup> tenían incluso de una capilla diferenciada, sobre todo con pequeños retablos y altares ornados con sus

<sup>1339</sup> “L’aparició d’imatges als interiors domèstics té, a més com ja hem apuntat, una cronologia més o menys precisa, que en el cas de la ciutat de València podem situar a finals de la dècada de 1370. Abans d’aqueixa data la recerca d’aquestes peces a les llars ha estat infructuosa però, en canvi, a partir d’aquell decenni comença a esdevenir bastant freqüent.” GARCÍA MARSILLA, J. V., “Imatges a la llar. Cultura material i cultura visual a la València dels segles XIV i XV” en *Recerques, Història, Economia i Cultura*. 2001. p. 168.

<sup>1340</sup> “D’altra banda, és molt important per a la imatgeria religiosa l’arribada a València de nous corrents d’espiritualitat privada, vinguts d’Itàlia o dels Països Baixos, com l’estricta observància o la *Devotio Moderna*, que propugnaven una participació més activa dels laics en el fet religiós mitjançant la lectura silenciosa de textos pietosos, com les *Meditaciones Vitae Christi* del fals Bonaventura –Giovanni de Caulibus– o la *Imitatio Christi* de Tomàs de Kempis, i de la pregària davant una imatge que devia estimular els sentiments de compassió i de complicitat sobre tot amb les figures de Jesús i de sa Mare.” *Ibidem*. p. 169.

<sup>1341</sup> GARCÍA MARSILLA, J. V., “La demanda y el gusto artístico en la Valencia de los siglos XIV al XVI” en *Lux Mundi*. Catálogo de la exposición “*La Llum de les Imatges*” celebrada en la Xàtiva de Abril a Diciembre de 2007. Xàtiva: Generalitat Valenciana y Arzobispado de Valencia. 2007. p. 383.

<sup>1342</sup> Respecto a los mercaderes y al uso que dieron a la imagen de devoción Aurell comenta que no se trataba de un gesto externo, sino que verdaderamente sentían una piedad que les inducía a consumir obra artística: El desarrollo de la piedad privada y personal es un hecho, ciertamente, bastante característico de finales de la edad media. Se ha llegado a hablar incluso, para este periodo, de una ‘expansión de la devoción individual’. Esta anotación se cumple al pie de la letra entre los mercaderes renacentistas, cuyos hogares están llenos de recordatorios del mundo espiritual, a través de sus oratorios, retablos y cuadros que representan a Jesucristo, a su Madre, a los ángeles y a los Santos. Si el espacio doméstico es el ámbito por excelencia de la vida privada, se puede concluir, desde luego, que los mercaderes gozaban de una buena salud, miradas las cosas desde una perspectiva puramente espiritual. A nuestro juicio no se trataba, pues, de una serie de convenciones sociales, sino de una verdadera espiritualidad.” AURELL, J., “La espiritualidad de los mercaderes medievales y renacentistas” en *Actas del XXI Simposio Internacional de Teología: Dos mil Años de Evangelización. Los Grandes Ciclos Evangelizadores*. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra. 2001. pp. 109-110.

correspondientes paños, que como señalamos, servían para focalizar la tención en uno u otro elemento de la obra, además de decorar suntuosamente el conjunto.

Vírgenes, escenas de la Pasión o el propio crucifijo,<sup>1343</sup> poblaron los interiores de las casas valencianas desde el siglo XIV. Belting señala este hecho como una muestra por parte de los compradores de los mismos de ser hombres piadosos, como si tuvieran que demostrar ante la sociedad, al igual que hicieran los propios moriscos, que eran buenos cristianos.<sup>1344</sup> Por este hecho, se puede llegar a hablar de una vulgarización de la imagen,<sup>1345</sup> debida a la necesidad anteriormente citada.

De todas maneras, cuando nos referimos a la compra de obras de arte, debemos hacerlo con cautela, ya que el comercio ambulante estaba prohibido desde el reinado de Jaime I en Valencia tal y como recoge el libro de Mustaçaf: “*Jacobus primus, Rex sots rubrica de vults e ymatjes. Los vults ne les imatjes de Deu ne dels sancts publicament no sien entallats, ne feyts, ne pintats en les plaçes, ne sien posats*

<sup>1343</sup> Los crucifijos son uno de los elementos con una ambivalencia –predicación y devoción– más importantes. De hecho, fue la iconografía por excelencia de las campañas llevadas a cabo entre los moriscos. Gozaron pues, de mucho éxito no sólo entre los clérigos sino también en otros estamentos sociales, si bien, como indica García Marsilla, es una de las piezas que mayor abstracción suponía, idea expuesta en el resumen del inventario de bienes de algunos hogares investigados: “*Major abstracció suposava en canvi el simple crucifix, també molt present als inventaris i que els autors dels Ars Morendi de l’època prescrivien tenir a la vista en el moment d’encomanar l’ànima a Déu. Es tractava d’una peça molt sovint treballada en materials cars, com l’ivori, de què estava fet el crucifix que hi havia a la capella del cavaller Francesc Corts el 1433 i de vegades podia formar part de composicions tridimensionals, com la ‘roqueta ab lo Crucifixi e los ladres’, que posseïa el frare Gabriel Carbonell en la seva modesta cel·la de la casa dels Beguins, o bé ‘hun encastament de la forma de hun escabeix dins lo qual estava una creu a manera de munt Calvari, obra de molta devoció’, present a la casa que el mercader Jaume Navarro tenia a la parròquia de Sant Joan del Mercat el 1478.*” GARCÍA MARSILLA, J. V., “Imatges a la llar. Cultura material i cultura visual a la València dels segles XIV i XV” en *Recerques, Història, Economia i Cultura*. 2001. pp. 173-174.

<sup>1344</sup> “*In this temporal piety the acquisition of a devotional image was an act of duty. In what we might describe as a domestic icon, owners acquired not only a tool for devotion but a certification of the pious disposition they were to attain. Images became visible proofs of an inner life.*” BELTING, H., *Likeness and Presence. A History of the Image before the Era of Art*. 1994. [1990] p. 411.

<sup>1345</sup> Esta idea es defendida por García Marsilla del siguiente modo: “*Per la nostra part, un primer acostament als inventaris medievals valencians ha permès constatar el gran abast d’aquest fenomen de vulgarització de les imatges a les llars. Dels que hem exhumat directament als arxius, un nombre important, 95 –un 65% del total– comptaven entre els bens descrits amb algun tipus d’imatge i d’ells 60 –el 40.81%– disposaven de retaule o de taules pintades amb motius religiosos, percentatges realment alts que impliquen que aquest fenomen no havia restat com a privilegi d’uns pocs, sinó que s’havia introduït entre una àmplia capa de la societat urbana que es podia permetre adquirir les dites peces.*” GARCÍA MARSILLA, J. V., “Imatges a la llar. Cultura material i cultura visual a la València dels segles XIV i XV” en *Recerques, Història, Economia i Cultura*. 2001. p. 167.

*ni portats a vendre per les plaçes. E qui u fara pach vint sous per pena.*”<sup>1346</sup> Así pues, suponemos que la mayor parte de las obras procedieron de encargos concretos, aunque podemos intuir que, seguramente, algunas de ellas, infringiendo las reglas, fueran vendidas en un mercado paralelo.

Uno de los mejores ejemplos de hombre piadoso que se preocupó por decorar las paredes de su casa con multitud de pinturas es el Patriarca Ribera. Sus predecesores en la mitra no mostraron un excesivo interés por el arte. Por ejemplo, Villanueva fue conocido más por su talante “limosnero”, por una renuncia a los bienes, ya que no quiso ni hacerse una vajilla nueva, como correspondía a cada arzobispo, con su sello o divisa; así pues, para él el arte no ocupó un lugar principal y conocemos más bien pocas pinturas encargadas por él mismo, más allá de la serie de tapices cuyos cartones realizara Joanes.<sup>1347</sup> Tampoco Ayala, a pesar de su tratado sobre las imágenes, mostró una actitud de mecenazgo clara. Ya señalamos como en sus libros de viajes pocas veces se detenía a describir los monumentos u obras de arte, de hecho, en el poco tiempo que estuvo al frente de la diócesis no tenemos noticias de grandes obras, sino más bien mostró una preocupación por realizar las visitas pastorales, así como los sínodos o concilios.

En cambio, el Patriarca Ribera sí que se molestó en crear toda una colección pictórica en sus diferentes casas, tal y como estudió Benito Domémech. Este

---

<sup>1346</sup> ALMELA VIVES, “El Llibre de Mustaçaf y la vida de la ciudad de Valencia a mediados del siglo XVI” en *Boletín de la Sociedad castellonense de Cultura*. Tomo XXV. Número I. 1949. p. 19. Este texto fue utilizado por las primeras constituciones del Colegio de pintores, no aquel creado en 1607, sino el que trató de fundarse en 1520. En su artículo 12 podemos leer: “ordenamos que en cuanto el fuero del presente reino, puesto al amparo de bultos e imágenes por el alto rey don Jaime, el cual es del siguiente tenor: que ni bultos ni imágenes de Dios ni de Santos estén en retablos públicos, ni hechas ni pintadas en las plazas ni sean llevadas a vender por las plazas, y quien lo haga pagará veinte sueldos de multa. Lo cual fue dispuesto santamente, y ha sido poco observado, por ello, los dichos pintores se obliguen a observar dicho fuero y lo tengan a mayor afianzamiento de aquél ordenamos que quien lo contravenga sea corregido, no sólo en el castigo del fuero, sino perdiendo la cosa pintada, que se aplicará a la caja del dicho arte.” BENITO DOMÉMENCH, F. y VALLÉS BORRÁS, V., “Un colegio de pintores en la Valencia de 1520” en *Archivo de Arte Valenciano*. 1992. p. 63.

<sup>1347</sup> Aún así, como señala Falomir, es uno de los temas que aún deben de ser abordados con detenimiento: “La relación entre Joanes y Villanueva está pendiente de estudio, pues sin duda trascendió las referencias proporcionadas por Miguel Salón, primer biógrafo del arzobispo en 1588, sobre el retrato póstumo del prelado y los diseños de las tapicerías con escenas de la vida de la Virgen que se tejieron en Flandes.” FALOMIR FAUS, M., “Joanes y su entorno: relaciones sociales y afinidades culturales” en HERNÁNDEZ GUARDIOLA, L. (Coord.), *De pintura valenciana (1400-1600). Estudios y documentación*. 2006. p. 274. Más conocida fue la relación del mismo pintor con otras personalidades como Mencía de Mendoza, el Embajador Vich o el propio Agnesio, tal y como cita el mismo Falomir en su artículo.

investigador documentó en torno a sesenta el número de pintores trabajando para él desde 1569 hasta su fallecimiento en los albores de 1611.<sup>1348</sup> Aunque tuviera predilección por artistas como Sariñena (1545- 1619)<sup>1349</sup> o Ribalta (1565- 1628),<sup>1350</sup> consumió todo tipo de pintura,<sup>1351</sup> fuera de buena o mala calidad.

<sup>1348</sup> Vid: BENITO DOMÉNECH, F., *Pinturas y pintores del Real Colegio del Corpus Christi*. Valencia: Federico Doménech. 1980.

<sup>1349</sup> Descendiente de aragoneses poco se conoce de su formación. El punto más importante de su carrera coincide con su viaje a Italia, cuando aún era joven, entre 1570 y 1575. Vivió en Roma aunque, debido a las características que presenta su obra podemos pensar que también visitaría otras ciudades, como Venecia, ya que sus colores tienen bastante que ver con el arte de esta zona. También en este periplo italiano se formó como arquitecto, si bien es una faceta que aún está por estudiar. En 1587 realizaría una de sus obras de madurez, el *Cristo atado a la columna* (Imagen 44), pintado para el Patriarca. Debió ser una pintura costosa, porque su calidad sobrepasa con creces su anterior producción conocida. En este cuadro, Sariñena hizo gala de su formación italiana ya que su coloración cálida y dorada nos remite a la citada pintura veneciana, introduciendo el claroscuro en nuestro territorio. La figura de Jesús podemos relacionarla con la concepción platónica de la belleza ideal derivada en última instancia de un modelo de Miguel Ángel que pudo contemplar en Santa María sopra Minerva. Partiendo de obras como esta se convierte en el retratista predilecto del Patriarca Ribera (Imagen 30). La alta calidad de su pintura, y el gusto renovado impuesto por el prelado, hará que monopolice todos los encargos en la ciudad hasta la llegada de Ribalta, trabajando para el Ayuntamiento, diversos conventos y en las obras del Colegio del Corpus Christi. Fitz Darby apunta la posibilidad de una relación más estrecha con Italia al señalar que: “es grato imaginar que algún embajador de la Corte, al embarcar en Valencia con su enorme séquito de secretarios, criados y escuderos, ofreciera un puesto a un joven pintor, cuyo encargo sería pintar los escudos, las banderas y las cortinas, que tanto contribuían a la acostumbrada pompa de las misiones diplomáticas del siglo XVI. Juan Sariñena no habría mirado con desdén tales servicios, pues de buena gana aceptaba en Valencia encargos como éstos para el virrey. (FITZ DARBY, D., *Juan Sariñena y sus colegas*. Valencia: Institución Alfonso el Magnánimo. Diputación Provincial de Valencia. 1967. p. 65.) Su pintura se encuadraría en la línea reformada, con carácter didáctico, creándose toda una escuela que seguía su estilo y que sirvió el eslabón necesario para realizar la transición entre la pintura joanesca y el arte ribaltesco.

<sup>1350</sup> Nacido en Solsona, estuvo poco tiempo en esta ciudad, trasladándose en fecha indeterminada a Barcelona, donde recibiría sus primeras clases de pintura, aunque no tenemos constancia documental. A la muerte de sus padres decide probar suerte y acudir a la corte. Este viaje fue fundamental para su formación artística. En su estancia en El Escorial, en el séquito de Felipe III pudo conocer el manierismo escurialense, unas veces puro (composiciones y grabados de Zuccaro y otros temas similares), otras con entronques venecianos de segunda mano (especialmente Navarrete el Mudo), además de conocer la obra de grandes artistas como Correggio, Tiziano o los Bassano, que influirán en sus siguientes trabajos. Allí realizará su primera obra de importancia: los *Preparativos para la crucifixión* donde firma como “F. Ribalta. Lo català”, hecho que deja claro sus orígenes. Se instaló en Valencia en 1599 con motivo de los desposorios del monarca, una vez aquí comenzó a realizar obras de menor calidad para nobles, hasta que el Patriarca lo incluye dentro de sus pintores encargados de decorar el Colegio del Corpus Christi. Además de las obras realizadas para este gran mecenas, pinta otras en poblaciones vecinas donde se ve la gran herencia escurialense de su pintura, como sucede en el *Retablo de Santiago* en la Parroquial de Algemesí. Por ejemplo, en la *Degollación de Santiago* se basa, casi exclusivamente, en otra obra anterior del mismo tema de Navarrete el Mudo. Poco a poco vemos una evolución en su pintura, que algunos investigadores, como Fitz Darby, relacionan a un posible viaje a Italia, si bien se ha demostrado que no lo realizó. En Valencia tuvo la posibilidad de conocer la vanguardia pictórica italiana bien por los grabados traídos, los pintores italianos que trabajaron en la zona o incluso por obras de mayor envergadura que estuvieron en nuestro territorio. Tras el análisis de su pintura y de las fuentes disponibles, el cambio estilístico hacia un claroscuro puede darse por tres factores principalmente: las obras de Sebastiano del Piombo traídas por el Embajador Vich a Valencia (más en concreto al Monasterio de la Murta de Alzira) que conocería de primera mano. En segundo lugar, por la copia de la *Crucifixión de San Pedro* de Caravaggio (Imagen 19) que mandó realizar el Patriarca Ribera y que conservaba en sus dependencias, que influyó también

El propio Benito señalaba que en cuanto a las pinturas, el número de cuadros coleccionados rondaría la cifra de 350 y que su calidad, en general, era mediocre. Indudablemente algunos de estas pinturas eran de indiscutible valor, pero la mayoría de los restantes debieron cubrir tan sólo apetencias devocionales al margen de las novedades artísticas y de los progresos que la pintura italiana protagonizaba en esos mismos años.<sup>1352</sup>

El cuidado estudio de dicho investigador nos ha permitido conocer qué obras tuvo cada una de sus viviendas y entender hasta qué punto las corrientes espirituales influyeron en su gusto estético. Ya citamos como en su etapa extremeña mantuvo contacto con Morales, el otro gran creador de iconos de la Edad Moderna hispánica. De él extrajo ese gusto por una piedad de carácter más desgarrador y menos amanerada y dulce que la de Joanes, de hecho, y como veremos cuando nos adentremos en los estudios formales y estilísticos del periodo, no contrató a ningún pintor de este círculo para realizar las obras que decoraron sus aposentos, hecho notablemente significativo. Quisiéramos ilustrar esta piedad citada, con el inventario

---

en pintores como Sariñena. Por último, es reseñable también su viaje a Madrid a pagar una deuda pendiente con Angelo Nardi, donde conocerá la pintura de Juan Bautista Maíno, uno de los mejores representantes del caravaggismo español. Así pues, todos estos condicionantes, más toda la tradición pictórica valenciana produjeron tal cambio estilístico que influyó, incluso, en pintores como Sariñena.

<sup>1351</sup> Como señala Falomir, en Valencia “ningún artista llegó a gozar de una relación tan estrecha con su patrono para poder ser considerado un miembro más de su ‘familia’; ni residía en su palacio, ni era mantenido económicamente por su sólo pericia con el punzón, los pinceles y el compas. De ahí la dificultad para encontrar un solo artista que desarrollara, ni siquiera buena parte de su carrera, a la sombra de una misma familia.” FALOMIR FAUS, M., *Arte en Valencia. 1472- 1522*. 1996. p. 182. Tan sólo podríamos citar un caso, y es anterior al periodo cronológico que nos corresponde, que es el de Paolo da San Leocadio y María Enriquez de Borja a partir de 1501, cuando firmaron un contrato de exclusividad para que residiera y trabajara en Gandía. Vid: COMPANY CLIMENT, X., *Paolo da San Leocadio i els inicis de la pintura del Renaixement a Espanya*. Gandia: CEIC Alfons el Vell. 2006.

<sup>1352</sup> BENITO DOMÉNECH, F., *Pinturas y pintores del Real Colegio del Corpus Christi*. 1980. pp. 30-31. Esta idea es compartida por Ruiz Manero, quien expone que “en los inicios de la centuria no son los coleccionistas reales los que parecen haberse enriquecido especialmente con copias del maestro, sino dos personajes estrechamente relacionados con la realeza española: el duque de Lerma y el Beato Juan de Ribera. En su apurado estudio sobre las pinturas del Colegio del Corpus Christi de Valencia, el profesor Benito Doménech ha puesto de manifiesto que su fundador no debió guiarse a la hora de adquirir obras pictóricas por consideración de carácter predominantemente artístico, sino que debió pesar más en su elección el valor devoto de las imágenes. El mundo de Rafael debía adaptarse bien a su idea de la función del arte.” RUIZ MANERO, J. M., *Pintura italiana del siglo XVI en España: Rafael y su escuela*. Madrid: Fundación Universitaria Española. Seminario de Arte Marqués de Lozoya. 1996. pp. 9-10.

del cuarto de estudio de su casa en la Calle Alboraya de Valencia, que, desgraciadamente, ya no sigue en pie.<sup>1353</sup> En él, podemos leer:

- “- Item un quadro al olio de quatro de cayda de nuestra señora de la soledad guarnecido con franjon de oro y negro.
- Item un quadro al olio de un Ecce homo con la canya en la mano de quatro palmos de cayda con franxa de oro y negro.
- Item un quadro al olio de sanct pablo de quatro palmos de cayda con un titulo y retulo que dize vivit in me cristus guarnecido con fraxon de oro y negro.
- Item un quado al olio de sanct pedro de quatro palmos de cayda guarnecido con fraxon de oro y negro.
- Item un quadro al olio de sanct Vicente martir figura entera clavada en una puertecilla con fraxon de oro y negro.”<sup>1354</sup>

Habrán podido comprobar como aparecen escenas de la Pasión, los santos patronos de la ciudad, o dos de las figuras principales de los orígenes del cristianismo como San Pablo y San Pedro. En el resto de inventarios adjuntados por el investigador valenciano podemos encontrar aún más ejemplos de ello. Que Ribera fuera uno de los más fervientes defensores de la espiritualidad reformada y la ortodoxia cristiana es un hecho que nadie puede poner en duda, desde la propia creación del Colegio-Seminario del Corpus Christi, hasta el más mínimo detalle de sus viviendas particulares.

Otro ejemplo claro sería la relación que mantuvo con las beatas y alumbradas del momento,<sup>1355</sup> al igual que uno de sus más fervientes consejeros: fray Luis de Granada.<sup>1356</sup> Ambos compartían el interés por el misticismo, no en vano Luis

---

<sup>1353</sup> Hemos preferido seleccionar este inventario y no el del Colegio del Corpus Christi para no incurrir en error, ya que la colección que hoy en día se conserva en el mismo, tal y como indica Benito Doménech, ha sido fruto de futuras donaciones: “La actual pinacoteca del Colegio procede en gran parte de legados particulares realizados con posterioridad a la muerte del Arzobispo Ribera en el año 1611. conviene, pues, conocer estos legados para no caer en el error de relacionar estas pinturas con las que pertenecieron al prelado, pues ello nos desviaría de la verdadera personalidad artística del patriarca, al que erróneamente supondríamos familiarizado con artistas y obras con las que, al menos documentalmente, nada tuvo que ver. Al conocer el contenido de esos legados, y al identificar sus pinturas entre las que hoy guarda el Colegio, se advierte que muchas obras tenidas hasta hoy como procedentes de las colecciones del Arzobispo, no lo son en realidad, lo cual desmiente a quienes han tratado de ver una dependencia entre determinados artistas y el propio Juan de Ribera.” BENITO DOMÉNECH, F., *Pinturas y pintores del Real Colegio del Corpus Christi*. 1980. p. 215

<sup>1354</sup> Cfr. *Ibidem* 183.

<sup>1355</sup> Vid: PONS FUSTER, F., *Místicos, beatos y alumbrados: Ribera y la espiritualidad valenciana*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim. 1991.

<sup>1356</sup> Huerga, recogiendo las declaraciones de Francisco de Oliveira, afirma que “que no hacía ni intentaba cosa alguna... que primeramente no la comunicase al sobredicho Padre Fray Luis de Granada”, tanto es así, que le enviaba copia de cada concilio o sínodo que realizaba esperando su visto

apoyaba a María de la Visitación y Ribera a Margarita Agulló (también llamada Agullona. Imagen 48), entre otros místicos valencianos. De hecho, el primer encargo de Ribalta en Valencia fue el retrato fúnebre de la primera de ellas, pintado para el Patriarca Ribera en 9 de diciembre de 1600, utilizando una coloración sombría sin estridencias.



Imagen 48. Francisco Ribalta. *Sor Margarita Agullona*. 1600.  
Óleo sobre lienzo. Museo del Patriarca. Valencia.

---

bueno. Esta relación se freguó incluso antes de su venida a Valencia. Ambos creyeron que se debía propugnar una lucha para conseguir que los fieles vivieran el Evangelio y fueran partícipes de sus virtudes. Fray Luis le instó a aplicar las novedades trentinas, para que no quedaran en letra muerta y a analizar la situación de la cristiandad, consejo que siguió al pie de la letra. Fruto de esta amistad, el primero de ellos le dedicó su obra *De officio et moribus episcoporum*, sobre la tarea del obispo, ya que piensa que el Patriarca es un ejemplo a seguir. Vid: HUERGA, A., "San Juan de Ribera y Fray Luis de Granada: dos cuerpos y una misma alma" en *Teología espiritual*. 1961. p. 105.

También fue defensor de Francisco Jerónimo Simó, uno de los místicos más importantes del momento, que tras su muerte provocó una división en el seno de la Iglesia valenciana entre aquellos que querían su canonización y los que estaban en contra. Para no extendernos en este conflicto,<sup>1357</sup> señalar que finalmente, con el Arzobispo Aliaga<sup>1358</sup> se leyó un edicto en contra de la veneración de este personaje. Éste ocasionó una revuelta en la que se destrozaron parte de los conventos dominicos y algunos franciscanos de la zona; surgieron múltiples prerrogativas que pidieron que no se cumpliera el decreto, se ridiculizó al prelado, etc.

Pero lo que más nos interesa al respecto es la influencia en las artes, en esta pintura de devoción. Como es sabido, en todo proceso de beatificación se divulgan las estampas con la “vera efigie” del santo y este caso no fue una excepción.<sup>1359</sup> El hecho más interesante es que fue Francisco Ribalta, uno de los pintores más notables del Reino, el que se encargara de ser el “divulgador oficial” de las imágenes de este fraile, al igual que hiciera, como dijimos, con la otra gran beata, Margarita Agulló. Esta parte de la producción artística ribaltésca ha sido estudiada con detenimiento por Fernández Aparicio<sup>1360</sup> y Falomir Faus.<sup>1361</sup> Partiendo de estas publicaciones, podemos comprobar como este pintor fue el autor de diversos lienzos

<sup>1357</sup> El tema del padre Jerónimo Simó ha sido muy estudiado por ser uno de los hechos de revueltas urbanas más importantes de la Edad Moderna valenciana. De todos los estudios, quizás el más revelador sea el de F. Pons: *Místicos, beatos y alumbrados: Ribera y la espiritualidad valenciana*. 1991.

<sup>1358</sup> Aliaga fue el sucesor en la mitra del Patriarca Ribera. Su pontificado siempre contó con una nada desdeñable oposición en Valencia que iría fortaleciéndose con el tiempo. La actitud del arzobispo respecto al tema que nos ocupa fue su germen. La exaltación del pueblo, la intransigencia del prelado y el mitificado recuerdo del Patriarca se encargaron del resto. Desde entonces embarcó a la mitra en una serie de interminables enfrentamientos con el cabildo, algunas parroquias, la Ciudad, el estamento militar, el virrey, el pueblo o con quien quiera que osara a contradecir su voluntad. Para conocer más sobre este personaje y su gobierno al frente de la diócesis vid: CALLADO ESTELA, E., “El nombramiento y la entrada en Valencia del Arzobispo Fray Isidoro Aliaga. Los inicios de un episcopado conflictivo” en *Estudis. Revista de Historia Moderna*. Número 24. Valencia: Universidad de Valencia. 1998. Del mismo autor: *Iglesia, poder y sociedad en el siglo XVII. El arzobispo de Valencia fray Isidoro Aliaga*. Valencia: Biblioteca Valenciana. 2001.

<sup>1359</sup> Para un estudio en profundidad de cómo funcionaban en aquella época los procesos de canonización véase: QUILES GARCÍA, F., “La creación del Santo. El proceso de canonización” en *Por los caminos de Roma (hacia una configuración de la imagen sacra en el Barroco sevillano)*. Buenos Aires: Niño y Dávila. 2005.

<sup>1360</sup> FERNÁNDEZ APARICIO, C., “Obras de Francisco Ribalta dedicadas al Padre Simó. Un lienzo del Museo Nacional de Escultura” en *Goya. Revista de Arte*. Número 225. Madrid: Fundación Lázaro Galdiano. 1991.

<sup>1361</sup> FALOMIR FAUS, M., “Imágenes de una santidad frustrada: el culto a Francisco Jerónimo Simón (1612-1619)” en *Locus amoenus*. Número 4. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona. 1998

conmemorativos y retratos del venerable cura, muchos de ellos perdidos por culpa de la actitud intolerante del arzobispo Aliaga, que los mandó quemar. Además sabemos que dibujó los diferentes episodios de su vida para ser llevados a la estampa, de modo que fijó la iconografía biográfica de Simó con anterioridad a su postración oficial. Su hijo, Juan Ribalta (Madrid, c. 1596-Valencia, 1628) también contribuyó con un retrato para el Monasterio de la Murta (Alzira), perteneciente a la serie de valencianos ilustres, que hoy sabemos fueron donados al monasterio por Diego de Vich, cuyo hermano Álvaro tuvo estrecha vinculación con Francisco Ribalta, hecho que tuvo consecuencias trascendentales en su obra.

Así pues, fue el pintor de Osona el encargado de dibujar las composiciones que utilizó Michael Lasne (1590?- 1669) para difundir el culto a Simó, de las que Portús y Vega, basándose en la hipérboles de Loaysa, han afirmado que se llegaron a imprimir más de un millón de imágenes, hecho que ratifica la suma importancia de la difusión de las devociones en la Época Moderna valenciana (Imagen 39).<sup>1362</sup> Por último, señalar que la mayor parte de las obras se realizaron entre 1612 y 1618,<sup>1363</sup> por lo que no nos detendremos en un análisis formal de las mismas, sólo remarcar como este interés por el misticismo por parte del Patriarca influyó de modo considerable en los pintores que trabajaron a sus órdenes, tomando como ejemplo este caso de Ribalta.

---

<sup>1362</sup> Refiriéndose a las mismas exponen: Es una obra de gran calidad, magnífico testigo de la enorme fortuna iconográfica que en forma de pinturas y estampas tuvo su protagonista en los años inmediatos a su muerte en 1612, y de las que ha dejado elocuentes testimonios salidos de Loaysa en 1614, quien afirma hiperbólicamente que sólo en Valencia se habían estampado más de un millón de imágenes, y asegura que de Roma habían llegado muchas impresas en tafetán y con inscripciones que le reconocían como ‘Venerable’” PORTÚS, J. y VEGA, J., *La estampa religiosa en la España del Antiguo Régimen*. 1998. p. 281.

<sup>1363</sup> Como señala Fernández Aparicio, Ribalta hizo tres encargos relacionados con la figura del Padre Simó. Además de otros 3 encargos por el cabildo catedralicio a fin de regalárselos al Papa, al rey Felipe y al duque de Lerma, para la campaña de beatificación inmediata tras su muerte. FERNÁNDEZ APARICIO, C., “Obras de Francisco Ribalta dedicadas al Padre Simó. Un lienzo del Museo Nacional de Escultura” en *Goya. Revista de Arte*. 1991. p. 143.



Imagen 49. Francisco Ribalta/Michael Lasne. *Vida de Fray Jerónimo Simó*. 1610. Grabado. Museo Nacional de Arte de Cataluña (MNAC). Barcelona.

Con todo este recorrido realizado por las formas de fomentar la devoción, del espacio que ocupó dentro de las propias casas de los fieles y cómo traspasó este espacio privado para conseguir mover a toda una población incluso a la rebelión, como vimos en el citado caso del proceso de canonización de Simó, hemos podido comprobar hasta qué punto fue importante la pintura dentro de la sociedad moderna, y, sobre todo, cómo los pintores estuvieron siempre al servicio de las formas de poder, y con ello de la Iglesia, para poder llevar a cabo todo un programa de concienciación y difusión de unos dogmas que conformaron todo el imaginario iconográfico de los siglos XVI y XVII.

#### **4.3.2. Flamenquismo, italianismo, postjoanescos y las nuevas corrientes pictóricas de inicios del siglo XVII en Valencia**

Tradicionalmente, la historiografía hispánica ha tratado al arte valenciano de este periodo como periférico frente al gran centro de producción artístico nacido en torno a El Escorial. No compartimos, como veremos en estas páginas, esta idea. Si bien geográficamente, se encuentra en un lateral de la península, no tuvo por ello menor importancia, sobre todo por el hecho de que el puerto valenciano fue uno de los mayores puntos de recepción y creación pictórica, gracias a las conexiones marítimas con diversas zonas del Mediterráneo.<sup>1364</sup> Aún así, no podemos negar que es deudor de diversos modelos foráneos, sobre todo italianos, tal y como ocurre en

---

<sup>1364</sup> Por citar uno de los investigadores que han tratado este comercio marítimo y el desarrollo del arte valenciano, señalar como Arciniega expone que: “Una ciudad comunicada por mar siempre ha sido más propensa a los intercambios culturales y a la rapidez en la difusión de las ideas que proporciona el mar se puede tomar buena cuenta a partir de los inventarios de bienes y, en concreto la inclusión en ellos de libros nos permite mensurarlo por tener una fecha de publicación. En este sentido, en Valencia podemos destacar el del librero y editor alemán Juan Rix de Cura o Chur, en cuya tienda situada cerca de la Lonja se hallaron en 1490 más de cinco mil volúmenes para satisfacer pedidos más allá de las murallas de la ciudad, la mayoría de origen veneciano y tema teológico, pero también dos *De Re Aedificatoria* de Alberti, un incunable en latín que publicó en 1485, probablemente en Florencia, Nicolò di Lorenzo Alemanno.” ARCINIEGA GARCÍA, L., “El Mediterráneo como soporte de intercambios culturales” en AGUILAR CIVERA, I. (Coord.), *El comercio y el Mediterráneo. Valencia y la Cultura del Mar*. 2006. p. 47.

otras zonas de la geografía hispánica, característica que convierte a nuestra pintura en sincrética de toda esta tradición propia e importada.<sup>1365</sup>

Durante el reinado de Carlos V, por herencia familiar y gusto propio, que fue continuado por su sucesor en el trono, Felipe II, podemos encontrar una dicotomía estilística: un gusto por el flamenquismo y también por las nuevas corrientes italianizantes. En Valencia, no podemos ratificar que se dieran ambas por igual. Como ya señalamos al hablar de Morales o de Francisco de Holanda, en nuestro territorio, la mayor parte de las obras que pudieron tener relación con dicha manera de pintar procedieron del mecenazgo de personalidades muy concretas como el Patriarca Ribera.

Falomir encontró un precedente a la figura del extremeño citada, y es el caso del Duque de Calabria, Fernando de Aragón (1488-1550), y Mencía de Mendoza (1508-1554), que nos los presenta como paradigma de los inicios del coleccionismo pictórico en Valencia y como los precursores de este flamenquismo. El investigador valenciano nos indica cómo esta noble había contraído matrimonio en 1524 con Enrique III de Nassau y que durante ese tiempo viajó con él a Flandes en dos ocasiones (1530- 1533 y 1535- 1539) donde acrecentó su interés por la pintura hasta convertirse en la perfecta encarnación del mecenazgo ejercido por los españoles sobre el arte flamenco en la primera mitad del siglo XVI<sup>1366</sup>. Allí fue aconsejada en el terreno artístico por humanistas de la talla de Gylles de Busleyden o

---

<sup>1365</sup> Triadó, por ejemplo, referido a esta periferia y al arte catalán afirmó: “*Pensar que l’art català és producte d’una autogènesi que el fa ser diferent i original és més un desig que una realitat. Al llarg de la seva dilatada història sen’s presenta com a deudor de models foranis i moltes vegades és producte d’autors estrangers, tant europeus com espanyols. És aquesta dependència la que el converteix en perifèria receptora dels models dels grans centres internacionals.*” TRIADÓ TUR, J. R., “L’expressió artística religiosa. Primera reflexió” en *Analecta Sacra Tarraconensia*. 1994. p. 542. Uno de los trabajos más importantes sobre este llamado “arte periférico”, es el realizado por Urquizar Herrera en: *El Renacimiento en la periferia. La recepción de los modos italianos en la experiencia pictórica del Quinientos cordobés*. 2001.

<sup>1366</sup> Falomir se basa en los estudios de Jan Karen Strippe sobre la relación entre Mencía y el humanista Gylles de Busleyden. Vid: FALOMIR FAUS, M., “El duque de Calabria, Mencía de Mendoza y los inicios del coleccionismo pictórico en la Valencia del Renacimiento” en *Ars Longa*. Número 5. Valencia: Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Valencia. 1994. pp. 123-124. También es interesante para este tema: GARCÍA PÉREZ, N., “Entre España y Flandes: Mencía de Mendoza y el ejercicio de la promoción artística en la primera mitad de siglo” en *Actas XV Congreso Nacional del CEHA*. Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears. 2008. HIDALGO OGÁYAR, J., “Doña Mencía de Mendoza embajadora del arte español en Breda” en *El arte español fuera de España. XI Jornadas de Arte*. Madrid: Servicio de Publicaciones del CSIC. 2003.

de su compatriota y preceptor Juan Luis Vives, tomando bajo su protección al pintor Joan Gossaert y encargando obras a artistas de la talla de Van Orley o Martin Van Heemskerck, las cuales trajo a Valencia entre sus valiosos objetos artísticos. De hecho, Falomir afirma que la serie de tapices denominada *De la muerte*, diseñada por Van Orley en 1539 y confeccionada en los talleres de Van der Moyens, habían sido expresamente concebidos para ornar la capilla funeraria que poseía la familia en el monasterio de Santo Domingo. Su llegada a Valencia supuso un revulsivo en cuanto a la revalorización del arte flamenco se refiere, ya que su residencia fue punto de encuentro de la élite social, que acudía allí en numerosas fiestas y celebraciones. Tal vez, el propio Joanes tuvo acceso a ellas, gracias a los vínculos que le unieron con el Venerable Agnesio, quien lo acercó a este círculo cortesano.<sup>1367</sup> El problema con el que nos encontramos es la colección de Doña Mencía no sobrevivió, al menos intacta, a su propietaria, y seis años después de su muerte, en 1560, se vendían en Valencia en el transcurso de una almoneda pública muchas de sus pinturas, entre ellas, algunas calificadas entonces como de El Bosco.<sup>1368</sup>

Como hemos dicho, Falomir se encargó de trazar una línea de continuidad de esta tendencia flamenquizante en Valencia llegando hasta el Patriarca Ribera, creyendo incluso que el *Cristo* de Gossaert, de procedencia desconocida en haber de dicho prelado, pudo tener algo que ver con toda la labor de coleccionismo de Mencía, ya que fue uno de los autores que más unido estuvo a ella.<sup>1369</sup>

De todas las maneras, más allá de la búsqueda de una piedad intimista o la expresión de dolor, de la que ya hablamos, poco tuvo que ver esta corriente en el

---

<sup>1367</sup> García Pérez cita esta posibilidad basándose en cómo el pintor valenciano realizó algunos encargos para el marquesado de Zenete, como el retrato de *Don Luis de Castellà*, conservado en el Museo del Prado), la *Virgen con el Niño entre San Juan Bautista y Santiago*, de la Colección Lassala, basada en la *Virgen con el Niño sobre un paisaje* de Gossaert (Museo de Cleveland), por citar algunas de ellas. Vid: GARCÍA PÉREZ, N., “Entre España y Flandes: Mencía de Mendoza y el ejercicio de la promoción artística en la primera mitad de siglo” en *Actas XV Congreso Nacional del CEHA*. 2008. p. 377.

<sup>1368</sup> *Ibidem*. p. 125.

<sup>1369</sup> “Muerta Doña Mencía, su testigo fue recogido años después por el Arzobispo Juan de Ribera, el más importante coleccionista de pintura en la Valencia del último cuarto del siglo XVI. Es más, y a modo de conjetura, cabría preguntarse si alguna de las pinturas de Doña Mencía no acabaría por encontrar su definitivo acomodo entre los muros del Colegio del Patriarca. Piénsese, por ejemplo, en el *Cristo* de Jan Gossaert, cuya procedencia se desconoce pero cuyo autor estuvo estrechamente unido, como vimos, a Doña Mencía.” *Ibidem*. p. 124.

desarrollo del arte valenciano, que se vio mucho más atraído de las novedades provenientes de Italia, tal y como indica esta lapidaria frase de Angulo: “La región española donde el Renacimiento cuatrocentista se difunde en fecha más temprana es la levantina.”<sup>1370</sup>

Este interés viene de bastantes años antes. Tal y como han estudiado Company<sup>1371</sup> y Condorelli,<sup>1372</sup> podemos comenzar el recorrido con la venida de los pintores italianos Paolo da San Leocadio y Francesco Pagano para realizar los frescos del presbiterio de la Catedral de Valencia, recientemente restaurados. (Imagen 50)<sup>1373</sup> Estos artistas, sobre todo el primero que quedara instalado en Gandía bajo el mecenazgo de María Enríquez, fueron los encargados de la difusión de las formas italianizantes en nuestro territorio. Crearon un gusto por los detalles *alla romana* y la búsqueda de una belleza de ascendencia platónica. De hecho, años después, recogieron el testigo los Hernandos, Fernando de Llanos y Yáñez de la Almedina, que en 1507 realizaran las puertas del Retablo de esta misma Catedral (Imagen 51), creando una continuidad estilística, reforzada por la estancia de uno de ellos en Italia trabajando con Leonardo da Vinci.

---

<sup>1370</sup> ANGULO IÑIGUEZ, D., “La Pintura del Renacimiento” en *Ars Hispaniae. Historia universal del arte hispánico*. Volumen 12. 1954. p. 21.

<sup>1371</sup> Entre sus múltiples obras destacamos este artículo: COMPANY CLIMENT, X., “Los viajes de Jacomart y de Paolo de San Leocadio: una vía de penetración de la pintura del Renacimiento en España” en *Los caminos y el arte: Actas del VI Congreso del CEHA*. Santiago de Compostela: Imprenta Universitaria. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela. 1989. Tomo II.

<sup>1372</sup> Por citar una de sus publicaciones más recientes: CONDORELLI, A., “Paolo de San Leocadio y la Familia Borja” en *Lux Mundi*. Catálogo de la exposición “*La Llum de les Imatges*” celebrada en la Xàtiva de Abril a Diciembre de 2007. Xàtiva: Generalitat Valenciana y Arzobispado de Valencia. 2007.

<sup>1373</sup> El estudio más importante sobre esta obra lo encontramos en: COMPANY CLIMENT, X., *Paolo da San Leocadio i els inicis de la pintura del Renaixement a Espanya*. Gandia: CEIC Alfons el Vell. 2006.



Imagen 50. Paolo da San Leocadio y Francesco Pagano. *Ángeles músicos*.  
c. 1474. Fresco. Presbiterio de la Catedral de Valencia.



Imagen 51. Hernando de Llanos y Fernando Yáñez de la Almedina. *Pentecostés*.  
1507. Óleo sobre tabla. Puertas del Retablo de la Catedral de Valencia.

Al factor de la venida de pintores italianos a nuestro territorio, que crearon, como hemos señalado, una continuidad de formas e intenciones, debemos añadir el también citado de la situación portuaria, que facilitó la llegada de gravados o pinturas a nuestro territorio. Hecho que produjo, tal y como afirmó Fitz Darby, que no fuera necesario salir de la ciudad para poder copiar modelos de dichas características.<sup>1374</sup>

La pintura de los Hernandos tuvo una continuidad en la obra de Joanes, si bien con diferencias, en este caso, estudiadas por Albi,<sup>1375</sup> quien analizó cómo se aproximó el pintor valenciano al leonardismo a través de ellos o de la copia de la *Cena* que se conservaba en al Catedral de Valencia. Esta relación entre los dos pintores conquenses y Leonardo ha generado explicaciones poco contrastadas como las de Goldschmidt que defendió cómo incluso el propio Morales aprendió algunos rasgos italianizantes a través de las obras de estos tres pintores anteriormente citados, cuando, como sabemos, nunca estuvo en nuestro territorio.<sup>1376</sup>

Tal y como explicamos en capítulos anteriores, el pintor valenciano pudo haber realizado una estancia en Roma donde se empapó de las nuevas ideas que allí estuvieron latentes, pero no hemos de olvidar como ya en sus primeras obras se

---

<sup>1374</sup> “Sabemos también cuán fácil era para un maestro valenciano el italianizarse sin salir de su país; pues Valencia se hallaba en el camino directo entre los puertos italianos y Madrid, y apenas pasaba un día sin que algún barco desembarcara en el Grao cuadros destinados a la colección de Felipe II.” FITZ DARBY, D., *Juan Sariñena y sus colegas*. Valencia: Institución Alfonso el Magnánimo. Diputación Provincial de Valencia. 1967. p. 37.

<sup>1375</sup> ALBI, J., “La huella de los Hermandos en el arte de Vicente Macip y de Joan de Joanes” en *Archivo de Arte Valenciano*. Año L. Valencia: Academia de Bellas Artes de San Carlos de Valencia. 1979. Por ejemplo, cita el caso de las composiciones joanescas frente a las hernandescas, que difieren en cuanto la relación con lo representado: “Joanes es un artista aglutinador que centra el desarrollo de sus temas, supeditando todas las referencias y estímulos complementarios a su idea base; en tanto que los Hernandos tienden a desintegrar cualquier rigurosa unidad, incluso desequilibrando el conjunto, disgregando sus materiales y hasta elevando a un casi protagonismo a una serie de personajes que sólo representaban en sus cuadros un papel accesorio, tal vez de simple relleno.” p. 31.

<sup>1376</sup> “Seguramente Morales conoció la escuela de Rafael y Leonardo, pero no directamente, sino a través de pintores españoles que habiendo residido en Italia importaron la novedad del Renacimiento. Valencia era uno de los principales puertos por donde entró en España el Renacimiento italiano y allí pudo Morales conocer el espíritu de los grandes maestros, especialmente en las obras de Fernando de Llanos y Hernando Yáñez, discípulos de Leonardo. Pero al mismo tiempo debió contemplar también en Valencia cuadros del renacentista español de mayor importancia, Juan de Juanes, cuya fuerte influencia parece indudable que debió de ser decisiva sobre el pintor extremeño. A ella se debe no solamente el modo de tratar los fondos de paisaje, sino también el tipo del Cristo con barba, de la que hace Morales una desproporción manierística.” GOLDSCHMIDT, W., “El problema del arte de Luis de Morales” en *Revista Española de Arte*. Número 6. Madrid. 1935. p. 276.

aprecia el regusto italiano en su pintura. Pero no sólo ello, sino también la concepción misma de la figura del artista. Tradicionalmente, y como expuso Falomir en sus primeros estudios,<sup>1377</sup> los artistas valencianos difícilmente recibieron una formación intelectual y siguieron una tendencia de sumisión bastante servilista de los patronos, clientes o mecenas que les encargaban las obras, hecho que no sólo ocurría en nuestro territorio, tal y como demuestran las palabras de Felipe de Guevara (¿?-1560) quien hizo hincapié en la holgazanería existente en España en dicho colectivo, exclamando “oh, ingenios dormidos! [...] la naturaleza duerme segura el día de hoy, de ser vencida, ni desafiada en semejantes empresas sino es de muy pocos.”<sup>1378</sup> Por el contrario, Joanes se preocupó de tener una amplia formación humanista, como demuestran sus contactos con el supuesto erasmista y sabio, el Venerable Agnesio.

También podemos conocer su alto nivel cultural gracias a unos textos encontrados en el reverso del dibujo de *San Esteban siendo conducido al martirio* (Londres, Courtauld Gallery, inv. D. 1952. RW 4730), a través de los que podemos constatar cómo conocía perfectamente el latín, aunque a día de hoy aún no sepamos dónde lo aprendiera, si bien se supone que en alguna escuela de gramática municipal y no en la Universidad, ya que no se ha encontrado en los listados de alumnos de las mismas. Falomir, basándose en estos datos, analiza cómo lo empleó en sus ejercicios de perspectiva, en anotaciones sobre las proporciones modulares de un San Jerónimo, o en sentencias de probable inspiración estoica.<sup>1379</sup>

Además, debemos unir el ya citado conocimiento de la geometría, cómo vimos al tratar su *Salvador Eucarístico* del Museo de Budapest (Imagen 47), a lo que deberíamos añadir no sólo una aproximación a los textos escriturísticos religiosos, sino también mitológicos, como demuestra su obra del *Juicio de Paris* (Imagen 52) y

<sup>1377</sup> Vid: FALOMIR FAUS, M., *La pintura y los pintores en la Valencia del Renacimiento (1472-1620)*. 1994 y *Arte en Valencia. 1472-1522*. 1996.

<sup>1378</sup> Cfr. VÁZQUEZ DUEÑAS, E., “Felipe de Guevara y la pintura” en *La multiculturalidad en las artes*. Tomo II. Las Palmas de Gran Canaria: Anroart Ediciones y Gobierno de Canarias. 2006. p. 527.

<sup>1379</sup> FALOMIR FAUS, M., “Joanes y su entorno: relaciones sociales y afinidades culturales” en HERNÁNDEZ GUARDIOLA, L. (Coord.), *De pintura valenciana (1400-1600). Estudios y documentación*. 2006. p. 282.

una *Fábula de Orfeo* que se citaba en el siglo XVII entre los bienes de Martí Almansa, excepcionales en la pintura valenciana de su tiempo.<sup>1380</sup>



Imagen 52. Joan de Joanes. *Juicio de Paris*. 1550-1560.  
Óleo sobre tabla. Museo Civico. Udine.

Este interés por la cultura en general y con la tradición clásica en particular, fue lo que lo convirtiera en un caso casi único en el panorama valenciano del momento y que produjera toda una serie de elogios entre sus coetáneos. Una vez más, ha sido Falomir el que ha realizado una aproximación más completa a la fortuna crítica del pintor valenciano.<sup>1381</sup> Gaspar Escolano lo elevó a la categoría de “gloria

<sup>1380</sup> Vid: *Joan de Joanes. Una nueva visión del artista y su obra*. 2000. pp. 36-37.

<sup>1381</sup> FALOMIR FAUS, M., “La construcción de un mito. Fortuna crítica de Juan de Juanes en los siglos XVI y XVII” en *Espacio, tiempo y forma*. 1999.

local” incluyéndolo en su serie de valencianos ilustres,<sup>1382</sup> el sacerdote murciano afincado en Valencia Diego Ramírez Pagán (c. 1524-1562) le dedicó un soneto donde lo comparó con Apeles,<sup>1383</sup> Miguel Solón, en la biografía de Villanueva lo comparó con Miguel Ángel,<sup>1384</sup> Virués le dedicó un soneto al morir,<sup>1385</sup> o por citar un último ejemplo, fue aludido en las celebraciones públicas de las fiestas inmaculistas de Alejandro VII de 1562 por Juan Bautista Valda del siguiente modo: “Señale el resto de toda España otros tres pintores, como Iuanes, Iuan de Ribalta y Iusepe Ribera, gloria de Valencia y Ilustre de Italia.”<sup>1386</sup>

Todo ello produjo que el arte de Joanes tuviera una gran trascendencia, tanto como para que siguiera vigente hasta bastantes años después de su muerte. No sólo se creó un círculo de pintores (conocidos, como dijimos, bajo la denominación de postjoanescos) que siguieron su estela hasta agotarla sino que también artífices de la talla de Ribalta, a su llegada a la capital del Turia, se vieron obligados a realizar copias de las obras del gran genio valenciano, principalmente, el Retablo del Gremio de Plateros, dedicado a San Eloy, para la Iglesia de Santa Catalina, que había sido destruido por un incendio.

De hecho, según los estudios de Tramoyeres sobre el testamento del pintor de Solsona, éste tuvo gran admiración hacia Joanes, ya que poseía dos reproducciones realizadas por él mismo entre sus bienes.<sup>1387</sup> Lo tomó no sólo como

---

<sup>1382</sup> *Ibidem*. p. 131.

<sup>1383</sup> *Ibidem*. p. 126.

<sup>1384</sup> “Joannes tan hábil y diestro en aquel arte, que a juicio de los que entienden, puede competir lo que él pintó, y se ve en muchas iglesias de la Ciudad y Reyno de Valencia, con las pintoras que hizo Michael Angelo de Roma,” SOLON, M., *Libro de la vida y milagros de santo Tomás de Villanueva, Arzobispo de Valencia*, 5ª Edición. Madrid. 1793. [1620] p. 193.

<sup>1385</sup> “Y si quieres acá verte presente/ Aunque ya estás donde el bien eterno abita,/ De tus tres hijos tu figura sea:/ En pincel y colores Juan Vicente/ En ingenio y pintura Margarita/ en discreción y gracia Dorotea.” Cristóbal de Virués, *Obras trágicas y líricas del capitán Cristóbal de Virués*. Madrid. 1609. fól. 266 r. También publicado por ELÍAS TORMO en *Varios estudios de artes y letras. Desarrollo de la pintura española del siglo XVI*: Madrid. 1902. pp. 96-97.

<sup>1386</sup> VALDA, J. B., *Solenes fiestas que celebró Valencia a la Inmaculada Concepción de la Virgen maría por el supremo decreto de N. S. S. Pontífice Alejandro VII*, Valencia, 1663. p. 626.

<sup>1387</sup> “Que Francisco Ribalta se sintió atraído por el arte de Juanes lo demuestran las copias que de éste hizo para sí y de las que da fe el testamento de su hijo Juan. Desconocemos exactamente qué bienes paternos heredó Juan, pero cuando éste testó el 8 de octubre de 1828, las únicas pinturas de Francisco Ribalta que citó fueron dos copias de Juanes: ‘dos post, ço es, la una de un Cristo, y l’altra de nostra Señora, les quals son de mà del dit Francisco Ribalta, mon pare, y son còpies de Joanes.’” TRAMOYERES BLASCO, L., “Los pintores Francisco y Juan Ribalta” en *Archivo de Arte Valenciano*. Número 3. Valencia: Real Academia de Bellas Artes de San Carlos. 1917. p. 106.

referente artístico,<sup>1388</sup> absorbiendo de su arte las mejores cualidades, como el rafaélismo latente en sus obras;<sup>1389</sup> sino también en la concepción misma de artista, ya que como dijimos, fue un paradigma de distinción social del arte de la pintura,<sup>1390</sup>

---

<sup>1388</sup> Ainaud marca como fundamental la aportación de Joanes para la conformación de su estilo en su tercera etapa artística ya en Valencia: “En todo el desarrollo ulterior del arte de Ribalta pueden señalarse cuatro factores que influyen sobre él. Dos proceden de su primera etapa: en primer lugar, el manierismo escorialense, unas veces puro (composiciones y grabados de Zuccaro y otros temas similares), elemento estudiado con particular atención por Miss Fitz Darby, y otras con entronques venecianos de segunda mano (especialmente Navarrete, como hizo notar Tormo). El segundo factor procedente de esta primera etapa es la mayor o menor influencia de Correggio, quizá más aparente para los contemporáneos de Ribalta que para nosotros. Luego ya en Valencia, un nuevo elemento vino a reforzar la relación de Ribalta con el manierismo. Me refiero a la influencia –póstuma, naturalmente- de Joanes, cuyas obras debió estudiar y copiar repetidamente. Pero todo ello, por muy interesante que sea, sólo une a Ribalta con el pasado. Por el contrario, lo que yo llamaría cuarto y último factor o componente de su pintura es precisamente lo que proporciona mayor interés al estudio y conocimiento de la personalidad del artista. Es su tendencia tenebrista y la fuerza plástica que presentan algunas de sus mejores obras a partir de 1616.” AINAUD DE LASARTE, J., “Ribalta y Caravaggio” en *Anales y Boletín de los Museos de Arte de Barcelona*. Volúmenes 3-4. Barcelona: Ajuntament de Barcelona. 1974. pp. 354-355. Benito Doménech buscó en algunas de las obras ribaltescas la impronta tanto de Macip como de su hijo, como demostró en el estudio del San Roque del pintor catalán de la colección particular de Pozuelo, que hasta su artículo fue atribuido al artista valenciano: “El *San Roque*, que se ofrece de cuerpo entero y ligeramente ladeado mirando de frente al espectador, separa con sus manos las caídas de su túnica [...] Icónicamente su rostro deriva de los arquetipos de Vicente Macip suavizados luego por su hijo Joan de Joanes, y conviene recordar en este sentido el sólido *San Roque* de Vicente Maçip del retablo mayor de Segorbe [...] para advertir la línea evolutiva de un modelo idea que en manos de artistas distintos sirvió para diferentes santos en diferentes épocas, cumpliendo perfectamente su función todavía en tiempo de Francisco Ribalta. O dicho de otro modo, este *San Roque* ribaltiano se diría estar basado en la iconografía de los Maçip para satisfacer el gusto de una clientela ya acostumbrada a reconocer un tipo icónico establecido al que Ribalta se adaptaría por razones de comodidad y conveniencia.” BENITO DOMÉNECH, F., “Papeletas para el catálogo de Ribalta” en *Archivo Español de Arte*. Número 250. Madrid: CSIC. 1990. p. 295. De todas maneras existieron diferencias entre sus estilos, tal y como Stoichita estudió refiriéndose a las pinturas de “visiones” (la de San Esteban frente a la de San Bruno) que ambos realizaran: “No obstante, basta comparar el cuadro de Ribalta con el de Juan de Juanes analizado precedentemente para advertir los cambios acaecidos del primero al segundo: el gesto de Esteban en Juan de Juanes atrae la mirada hacia la visión; el del cartujo de Ribalta hacia el acto de la visión. Este gesto presenta al espectador el actor principal de la escenificación –Bruno- y su visión. Así el espectador ve facilitado su acceso a una experiencia interior, íntima. En el cuadro, y gracias a él, la experiencia visionaria y la visión se convierten en bienes públicos [...] En Juan de Juanes nos encontrábamos ante un cuadro relato todavía concebido como una historia clásica. El acto de la visión no era sino uno más de los episodios de un ciclo narrativo más amplio que contaba la vida, los hechos y la muerte de san Esteban. El lienzo de Ribalta es un cuadro de altar cuyo estatus retórico no encaja, de entrada, con clasificaciones demasiado simplistas. Es a la vez un icono de San Bruno y una evocación dramática de un momento de su vida. Se trata en verdad de una imagen mixta (narrativa/icónica) que tiene la función de captar lo sacro bajo su forma más difícil (la Trinidad) y de ofrecerla al espectador-creyente a través del filtro de la experiencia de la visión relatada.” STOICHITA, V. I., *El ojo místico. Pintura y visión religiosa en el Siglo de Oro español*. Madrid: Alianza Editorial. 1996. pp. 21-24.

<sup>1389</sup> “Lo que de Rafael se ve en él, es bien poco: parte de ello es de Joanes, a quien a veces copió o imitó, pintando, sin embargo, más a la moderna.” TORMO MONZO, E., “La educación artística de Ribalta padre, fue en Castilla” en *Revista Crítica Hispano Americana*. Número 2, volumen 2. Madrid: A. Bonilla y San Martín. 1916. p. 71.

<sup>1390</sup> “Juanes proporcionaba a Ribalta un magnífico referente del reconocimiento social que podía alcanzar un artista en el ejercicio de su profesión. En él tenía el ejemplo, único por otra parte en Valencia, de un pintor por su sola maestría con los pinceles, había sido elevado a la categoría de gloria

aspiración que llegó a conquistar, como demuestran los sonetos escritos por Gaspar Aguilar<sup>1391</sup> o el propio Lope de Vega,<sup>1392</sup> que alabaron la calidad de su obra, e incluso, en el caso del segundo de ellos comparándolo con su homónimo joanesco.<sup>1393</sup>

Además de casos puntuales como el de Ribalta, como dijimos, hubo toda una serie de pintores que bajo el amplio paraguas de “postjoanescos” desarrollaron su arte siguiendo la estela de ese italianismo dulcificado, en cierto modo amanerado, que el hijo de Macip popularizó. En muchas ocasiones no sabemos bien si son discípulos directos o más bien seguidores del mismo. Dentro del primer grupo podemos incluir la figura de sus hijos, Vicente Macip Comes (1555- 1606), Margarita y Dorotea Joanes; tal vez, como ya anotamos, a Nicolás Borrás y, según los últimos estudios, a Jerónimo de Córdoba, según nos demostró Samper Embiz,<sup>1394</sup> si bien conocemos muy poca obra de este artista y aún menos datos más allá de su relación con Joanes.

Del primero de ellos, señalar que creció a la sombra de su padre, no pudiendo superarlo nunca. Su obra pictórica no aportó ninguna novedad substancial al lenguaje artístico del momento. Tras la muerte de éste se encargó de finalizar las

local, circunstancias ambas que no le dejarían indiferente y que habrían de convertir a Juanes en una referencia ineludible para generaciones de artistas valencianos.” FALOMIR FAUS, M., “La construcción de un mito. Fortuna crítica de Juan de Juanes en los siglos XVI y XVII” en *Espacio, tiempo y forma*. 1999. p. 144.

<sup>1391</sup> “Ribalta pintor famoso/pintar con versos procura/nuestro santo milagroso/ con todo cuanto hermosura/le dio el cielo poderoso. / Pinta la humildad, i el don/ de su caridad felice; por caele un borron/en la obra, cuando dize/ que es el santo, remedon [...] Por ser primera vez/ llevara Iuan de Ribalta/las medias, aunque merece/ mas que enteras alabanzas” Cfr. FALOMIR FAUS, M., *La pintura y los pintores en la Valencia del Renacimiento (1472-1620)*. 1994. pp. 83-84.

<sup>1392</sup> “No tiene España que embidiar si llora/ un Juanes, un Becerra, un Berruguete,/ un Sanches, un Philippe, pues agora/ tan yguales artífices promete:/ Ribalta, donde el arte se mejora, / el pinzel octavo en los famosos siete,/ Juan de la Cruz, que si criar no pudo, / dio casi vida y alma a un rostro mudo.” VEGA CARPIO, L. de, *La hermosura de Angélica. Con otras diversas rimas*. Canto XIII. Barcelona: Miguel Menescal. 1604. fol. 130 r.

<sup>1393</sup> Autores como Delicado y aldea han realizado una aproximación a la fortuna crítica del pintor catalán en los discursos de la Real Academia de Bellas Artes de San Carlos. Vid: DELICADO MARTÍNEZ, F. J. –ALDEA HERNÁNDEZ, A., “Los Ribalta a través de la predica poética y literario de los discursos y oraciones de la Real Academia de San Carlos de Valencia, durante la segunda mitad del siglo XVIII” en *Ephialte. Lecturas de Historia del Arte*. Número 2. Vitoria: Instituto de Estudios Iconográficos de Vitoria-Gasteiz. 1990.

<sup>1394</sup> SAMPER EMBIZ, V., “Documentos inéditos para la biografía de los Macip” en *Archivo Español de Arte*. Número 294. Madrid: CSIC. 2001. Se basó en el Protocolo notarial Número 15403 del Notario Jeroni Massot conservado en el Archivo del Colegio del Patriarca de Valencia.

obras que le habían quedado pendientes, como el retablo de la Iglesia Parroquial de Bocairant (Imagen 53). Tendría poco más de veinte años cuando se dedicó a ella, hecho que palesa su inmadurez y falta de inventiva que hicieron que se limitara a copiar de manera servil las composiciones paternas gracias a los dibujos que tendría en su poder. Gracias a estos datos podemos comprobar la diferencia estilística, y sobre todo en cuanto a calidad, se refiere entre ambos pintores. También finalizó la serie de prelados que había iniciado su padre, pintando a Martín de Ayala (Imagen 27), Fernando Loazes y Juan de Ribera (Imagen 29), siendo este último retocado por Sariñena.



Imagen 53. Vicente Macip Comes, Joan de Joanes, Margarita y Dorotea Joanes.  
*Retablo de la Inmaculada*. c. 1580. Óleo sobre tabla.  
Iglesia Parroquial de Bocairant.

Ya indicamos como Cristóbal de Virués destacó en un poema suyo, dedicado a Joanes, la calidad de su pincel y coloración. Aún a día de hoy falta un catálogo razonado sobre su producción pictórica que nos ayude a dilucidar hasta qué

punto fue servil al arte de su padre e identificar si algunas de las tablas conocidas como “anónimos de la escuela joanesca” fueron suyas, o incluso cuáles de las obras de taller del progenitor estuvieron realizadas por su mano, siendo capaz de alargar el espectro estilístico de Joanes hasta 1606, uno de los pocos méritos que puede atribuírsele.<sup>1395</sup>

Poco conocemos de Margarita y Dorotea, ni siquiera su fecha de nacimiento y muerte. Sólo mediante alusiones marginales podemos reconstruir un tanto su vida. Vicente Vitoria dijo sobre ellas: “Sus dos hijas vivieron en perpetua virginidad por el amor del arte, y es cosa singular que entre tanto gran número de pinturas de este artífice no se halla una profana sino todas imágenes sagradas...”<sup>1396</sup> Por lo expuesto se deduce que se dedicarían a la pintura de devoción según la tradición artística de su padre, no en vano, le ayudaron en numerosos encargos, sobre todo en el último, el citado Retablo de Bocairant. En los últimos años, al igual que señalamos en el caso de Macip Comes, se está tratando de identificar diversas obras anónimas de estilo post-joanesco con la figura de Margarita Joanes con el fin de crear un catálogo cierto, si bien no es tarea fácil debido a la poca documentación existente.

Todo lo contrario que ocurre en el caso del fraile Nicolás Borrás. Ya hablamos de él cuando nos referimos a la pintura de devoción, cómo fue para Mayans todo un ejemplo y Hernández Guardiola, a través de unas inscripciones latinas lo emparenta con Joanes. Ciertamente es uno de los pintores más peculiares

---

<sup>1395</sup> Así lo expresó Company Climent: “[...] *no aporta cap novetat substancial al llenguatge del seu pare, però té el mèrit de perllongar aquell mestratge fins que tenim notícies seues el 1606, a més d'aprofundir quelcom en les possibilitats del retrat individual.*” COMPANY CLIMENT, X., *La pintura del Renaixement*. 1987 p. 81. También Vicente Vitoria, biógrafo de Joanes dedicó unas palabras a resumir la obra de su hijo: “Assimesmo tuvo un hijo de su mismo nombre, que también fue pintor pero de poca habilidad aunque imitó el estilo de su padre, y se ven algunas obras en Valencia de su mano que de los poco inteligentes son tenidas por de Juanes. Pintoró los retratos de los Arzobispos de Valencia que están en el aula capitular de aquella Metròpoli hasta Santo Tomás de Villanueva que sacó del natural, y por de orden del mismo Santo Arzobispo hizo los dibujos y cartones coloridos para las tapizerías que se texieron en Flandes con algunos hechos de la vida de Jesucristo que son los que se exponen en la misma iglesia los días solemnes. Los texió el mismo artífice que hizo los de Rafael, que acompañados de tan buen dibuxo causan la misma admiración en España que los de Rafael en Roma.” BASSEGODA HUGÀS, B., “Vicente Vitoria (1650-1709), primer historiador de Joan de Joanes” en *Locus Amoenus*. Barcelona: Departamento de Historia del Arte de la Universidad Autónoma de Barcelona. Número 1. 1995. pp. 172-173.

<sup>1396</sup> Cfr. *Ibidem*. p. 172.

del momento, y para algunos, el mejor discípulo del genio valenciano.<sup>1397</sup> Su obra varía mucho tanto de características como de calidad, tal vez debido al ingente trabajo que tuvo y que suplió con la ayuda de un taller que no estuvo a su altura, hecho que dificulta enormemente la identificación de sus obras.<sup>1398</sup>

En su primera etapa comprobamos una insistencia en el dibujo, que enlazaba al artista con el primer Macip, y una tendencia al prototipo, con perfiles muy acusados, mostrando rectitud de líneas en las fisonomías, ojos sesgados, así como una riqueza cromática además de un peculiar modo de plegar los paños. Características que fueron diluyéndose en un segundo periodo, ya que como afirma el citado Hernández Guardiola,<sup>1399</sup> su arte sufrió un estancamiento y se empobreció, tal vez, como dijimos, por la gran cantidad de encargos que debía satisfacer,<sup>1400</sup> ocasionado, sobre todo, por las necesidades propias de la orden religiosa, dedicándose a embellecer el Monasterio de Cotalba<sup>1401</sup> con numerosas pinturas, donde más importaba la devoción que el contenido artístico. A todo ello deberíamos unir sus tareas de predicador, que le ayudó a llevar una vida itinerante, y, con ello, realizar obras en otros centros religiosos de la región, eso sí, siempre dentro del mismo tipo de pintura piadosa. Si en su primer momento, los encargos debieron de

<sup>1397</sup> “Nos parece que Borrás es el discípulo de Joanes con más y mejor oficio pictórico, con un dibujo apurado, capaz y riguroso que le lleva a dominar cualquier tipo de expresión, figuración y composición plástica.” ALIAGA, J. y COMPANY CLIMENT, X., “Pintura valenciana medieval y moderna (siglos XIV, XV y XVI). Notas de agradecimiento en torno a la luz vertida durante años por la historiografía que nos ha precedido” en *Lux Mundi*. 2007. p. 476.

<sup>1398</sup> “Pero si la uniformidad estilística hace trabajosa la investigación, que se mueve en los planos de la atribución y de la revisión, muchas más dificultades entrañan las especiales circunstancias históricas por las que atravesaron las tierras valencianas, donde las revoluciones y conflictos bélicos pasados tuvieron en éstas peculiares magnitudes y consecuencias. De todo lo que existió en otro tiempo, apenas una tercera parte ha llegado a nuestros días, destrozado o incendiado en las hogueras anticlericales del año 36, o perdido en los incesantes desplazamientos a que fueron sometidas las obras por causa de estos acontecimientos. Tampoco los archivos parroquiales pudieron escapar a los mismos.” HERNÁNDEZ GUARDIOLA, L., *Vida y obra del pintor Nicolás Borrás*. 1976. p. 9.

<sup>1399</sup> *Ibidem*. p. 82.

<sup>1400</sup> Además de Hernández Guardiola, autores como Pellicer Rocher también hicieron hincapié en dicho aspecto: “*S’ccepta com un fet comprovat que la seua pintura no assolirà un cert grau de qualitat sostenible. Això va ser degut a la gran demanda i al caràcter bondadós del frare, de voler complir amb tots, la qual cosa comportà una certa celeritat en la seua producció, així com l’ús d’uns materials pictòrics de no gaire qualitat. Tot plegat, l’obra de Borràs reflecteix certa superficialitat a l’hora d’expressar els sentiments, i una probresa tècnica per la baixa qualitat dels colors, els quals donen un to enfosquit i pobre en l’acabament.*” PELLICER ROCHER, V., *Història de l’Art de la Safor. Segles XIII- XVIII*. 2007. p. 223.

<sup>1401</sup> Para conocer mejor la situación de dicho monasterio vid: ALONSO LÓPEZ, J. E., *Sant Jeroni de Cotalba: Desintegració feudal i vida monàstica (segles XVIII- XIX)*. Gandia: C. E. I. C. Alfons el Vell. 1988. Y del mismo autor: “Sant Jeroni de Cotalba i els pobles silenciosos” en *Miscel·lània Josep Camarena*. Gandia: C. E. I. C. Alfons el Vell. Ajuntament de Llocnou de Sant Jeroni. 1997.

ser más espaciados y de mayor remuneración, en éste, Borrás debió de actuar más que nunca como artesano, como productor febril de obras de arte.<sup>1402</sup>

En su último periodo avanzó hacia un claroscurismo y realismo en sus paleta, tal vez por el influjo de las novedades formales y estilísticas que supusieron la entrada en Valencia del Patriarca Ribera y el cambio del gusto hacia una pintura más realista, al estilo de Sariñena o Ribalta, hecho que podemos ver, por ejemplo, en su *Cristo en la columna* (Imagen 42), del cual ya hablamos en capítulos anteriores, hecho por el cual es reconocido como uno de los primeros pintores que sentó las bases del naturalismo en la pintura valenciana.<sup>1403</sup> Es decir, su peculiaridad radicó en ser uno de los artistas más activos del panorama valenciano, continuar la tendencia que primaba la búsqueda de la devoción por encima de cualquier otro aspecto; y la tímida iniciación a este mundo del naturalismo pictórico.

Otro de los seguidores de la obra joanesca fue Miquel Joan Porta. También dedicamos unas palabras a este artista en páginas anteriores que ahora completaremos. Dos son los investigadores que más se han dedicado a su estudio, Angulo Iñiguez<sup>1404</sup> y Benito Doménech.<sup>1405</sup> De la observación de su obra podemos extraer diversas características. La primera sería la poca atención que presta a la arquitectura y a los fondos paisajísticos, a favor de una claridad temática de lo que aparece en primer plano representado, tal vez, debido a ese interés por mostrar lo esencial en el arte que caracterizó el periodo de las reformas religiosas y su actitud catequética, ya que sí que apreciamos que se deleita en otros aspectos más concretos como en los telajes, que aunque a veces acartonados, con texturas rígidas y bordes

<sup>1402</sup> “La circunstancias especificadas le obligan a cierto estatismo en su producción, pintando al nivel de un artesano, sino también a causa de la presión de una clientela reaccionaria, estrictamente religiosa o de clase media piadosa, que sólo a finales de siglo logra ceder al ritmo de los tiempos.” HERNÁNDEZ GUARDIOLA, L., *Vida y obra del pintor Nicolás Borrás*. 1976. p. 84.

<sup>1403</sup> “Borràs no només ens aporta un estil híbrid “desornamentat”, [...] d’estricta imitació joanesca, sinó que per entremig de totes aquestes qualificacions –només acceptables en part- Borràs instaurà les primeres bases –tímides- del naturalisme pictòric al País Valencià [...] en resum, doncs, sota el nostre punt de vista, N. Borràs esdevé, per força, un decisiu peoner de la primera etapa naturalista valenciana.” COMPANY CLIMENT, X., *Pintura del Renaixement al Ducat de Gandia. Imatges d’un temps i d’un País*. pp. 214-215.

<sup>1404</sup> ANGULO IÑIGUEZ, D., “El pintor gerundense Porta” en *Archivo Español de Arte*. Número 66. Madrid: CSIC. 1944.

<sup>1405</sup> BENITO DOMÉNECH, F., “Miguel Joan Porta. Nuevas obras” en *Ars Longa*. Número 5. Valencia: Departamento de Historia del Arte de la Universitat de València. 1994.

afilados, casi poliédricos, derivaron, según el primero de los autores citados, de una formación que unía el gusto por la pintura flamenca, la de Durero, los Osona, Patinir; y, por otro lado, aquella de ascendencia más italiana filtrada por la tradición valenciana y, sobre todo, el pincel de Joanes.<sup>1406</sup> A todo ello habría que añadir un progresivo interés por los colores densos y los volúmenes grandes, sobre todo al final de su carrera pictórica.

Para realizar esta afirmación se basó en el análisis estilístico de su *San Miguel del Llibre del Mustaçaf* del Ayuntamiento de Valencia (1569), la localización de un *San Francisco* firmado en 1571 (hoy en el Museo de Valencia), el estudio del retablo de *Santo Espíritu* de Gilet (Valencia), firmado y fechado en su tabla principal del *Pentecostés* (1587), o el hallazgo de varias fotografías antiguas con algunas pinturas del desaparecido retablo mayor de la parroquial de Onteniente, realizado por Porta entre 1590-96, a partir de los cuales le atribuyó obras como el retablo de las *Almas con la Misa de San Gregorio* de la parroquial de Torrent.

En su caso, vemos una aproximación aún más servil que la de Borrás, más cercana pues, a la postura de Macip Comes y las hijas de Joanes, ciñéndose fundamentalmente a los modelos empleados por el pintor valenciano y reiterando los códigos icónicos ensayados, debido a su poca inventiva y al conocimiento de que éstos fueron, durante un tiempo exitosos.<sup>1407</sup> De hecho, parece obviar las novedades que supusieron la llegada de los nuevos pintores como Sariñena, quedándose anclado a un arte retrógrado y cada vez más al margen de la moda que se fue imponiendo poco a poco, tal vez debido a su avanzada edad.<sup>1408</sup>

<sup>1406</sup> ANGULO IÑIGUEZ, D., “El pintor gerundense Porta” en *Archivo Español de Arte*. 1944. p. 345 y ss.

<sup>1407</sup> Benito Doménech expuso este hecho refiriéndose a la iconografía del *Salvador Eucarístico*: “El *Salvador Eucarístico* de la colección particular madrileña (tabla, 0.94 x 0.68), insistiendo en el viejo icono eucarístico que tanto éxito alcanzó como portezuela de sagrario en la pintura valenciana desde tiempo de Vicente Macip [...] el cuerpo del Salvador resulta más alargado [...] en la otra mano sujeta la hostia, se acusan bien las limitaciones del pintor, al no saber dotarla de una anatomía verosímil mediante un dibujo ajustado, o simplemente otorgarle una apariencia carnal.” BENITO DOMÉNECH, F., “Miguel Joan Porta. Nuevas obras” en *Ars Longa*. 1994. p. 135.

<sup>1408</sup> “Si es evidente que Porta fue pintor salido del taller de Joanes, cuyos modelos copia casi literalmente en principio con factura seca y lineal, también es evidente en él la consecución de un hacer propio que lo distingue de su maestro en la caligrafía de pincel, colorido y tratamiento. La afirmación en Valencia del arte de Juan de Sariñena desde 1580, el sentido monumental derivado de lo escurialense que encarna Vicente Requena, o el cromatismo de tintes venecianos que importa Ribalta, hubieron de causar cierta impresión en Porta, cuya trayectoria vital se adentra en el siglo

Aún así, fue un pintor de reconocido prestigio, como atestigua el hecho de que fuera uno de los tasadores más conocidos del momento. De hecho, el 23 de agosto de 1591 compareció en la Generalitat junto al Padre Borrás, Vicente Requena “el Joven”, Pedro Juan Tapia, Juan Sariñena y Vicente Mestre para hacer el informe de cómo se tenía que pintar el Salón de Cortes de aquella institución.<sup>1409</sup>

En esta relación de pintores que hemos citado aparece otro de los creadores que siguieron la línea joanesca, nos referimos a Vicente Requena “el Joven”, continuador de la saga familiar que iniciara su padre, con el mismo nombre, por lo que para diferenciarles se les ha añadido el epíteto de “el Viejo” vs. “el Joven”; y también su tío, Gaspar Requena “el Joven” (denominado así, también para diferenciarlo de su padre, con el mismo nombre). Del primero de ellos, nacido en 1535, muy poco conocemos más que fue colaborador de Joanes en las tablas del *Retablo de San Esteban* conservado en el Museo del Prado (c. 1560. Imagen 54)<sup>1410</sup> y que muchas de sus obras las hizo en compañía de su hijo. Sabemos que era pintor de registro gracias al libro de bautismo de la Parroquia de San Martín de Valencia, en la que aparece inscrito en las actas de imposición de sacramento a su hijo como “afamat pintor.”<sup>1411</sup> A diferencia de lo que ocurre en el caso de Macip y Joanes, aquí tenemos mucha menos información de las obras realizadas entre padre e hijo, sobre todo a partir de 1575. Benito Doménech ha tratado de identificar algunas de sus pinturas basándose en las obras citadas del Museo del Prado, en sus figuras alargadas, con las cabezas pequeñas y rostros con marcados pómulos que uniforman todas sus expresiones.

---

XVII pues aún en 1616 actuó en las jornadas de la puesta en marcha del colegio de pintores de Valencia que abrió registro de matrícula en ese tiempo [...] que Porta no se entregara con más valentía en cuanto a estas novedades supusieron, es perfectamente comprensible si tenemos en cuenta que por ese tiempo sería sexagenario y que a pesar de su prestigio local, difícilmente podía estar dispuesto, dadas sus discretas dotes, a adentrarse en un nuevo concepto de la pintura ya que probablemente nunca pudo o supo llegar a entender.” *Ibidem*. p. 139.

<sup>1409</sup> BENITO DOMÉNECH, F., *Pinturas y pintores del Real Colegio del Corpus Christi*. 1980. p. 117.

<sup>1410</sup> BENITO DOMÉNECH, F., “Vicente Requena el Viejo, colaborador de Joanes en las tablas de San Esteban del Prado” en *Boletín del Museo del Prado*. 1986.

<sup>1411</sup> *Ibidem*. p. 21.

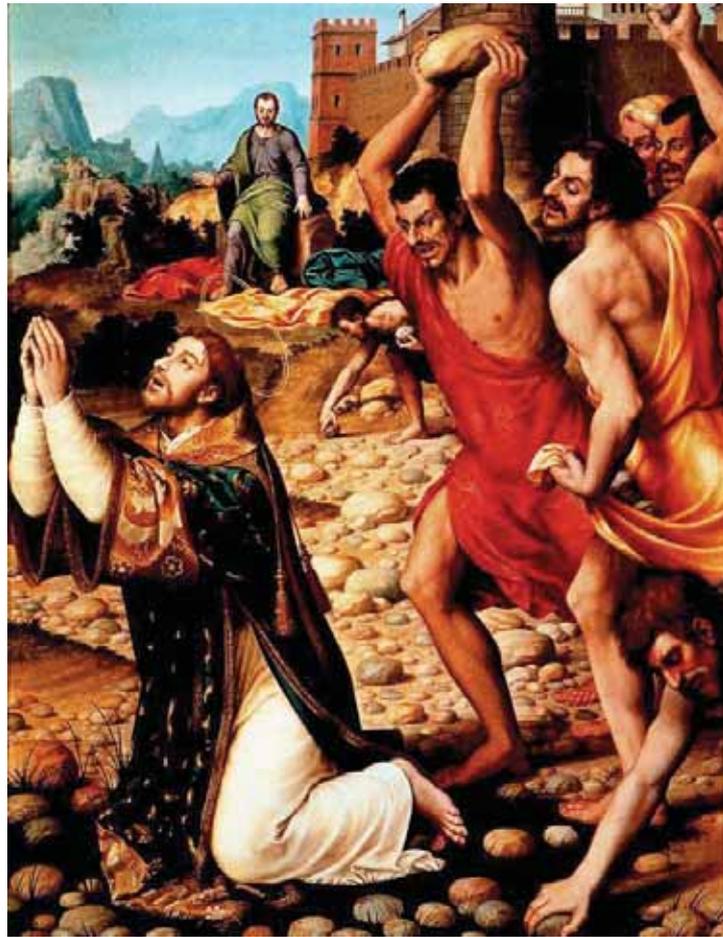


Imagen 54. Joan de Joanes (y taller). *Martirio de San Esteban*. c. 1560. Óleo sobre tabla. Museo del Prado. Madrid.

Su hermano, Gaspar Requena, fue el primer pintor que trabajó de modo continuado para el Patriarca Ribera. Sus labores se documentan desde 1574 en el Palacio arzobispal y en la Casa del Huerto y no se interrumpieron prácticamente hasta 1584, revelando actividades de tipo doméstico,<sup>1412</sup> es decir, sin trascendencia artística y de escaso relieve en el devenir de la pintura valenciana del momento.

Todo lo contrario sucede con su sobrino, a quien podemos situarlo como pintor bisagra entre los seguidores joanescos y las nuevas corrientes artísticas que se introdujeron en Valencia. Éste fue uno de los pintores valencianos más importantes del momento. No sabemos a ciencia cierta la fecha de muerte del pintor, pero

<sup>1412</sup> BENITO DOMÉNECH, F., *Pinturas y pintores del Real Colegio del Corpus Christi*. 1980. p. 32.

teniendo en cuenta que no aparece en la documentación del Colegio de Pintores de Valencia (creado en 1607 e impulsado, de nuevo, en 1616) a través del cual conocemos los nombres de muchos pintores del momento, nos permite pensar que habría fallecido cuando comenzó a funcionar el mismo. Su estilo estuvo influenciado por el de su padre, por la pintura de Luca Cambiaso y el círculo escurialense; y más adelante por el quehacer de Ribalta, de ahí que hablemos de un pintor de transición, que a diferencia de Porta, supo adaptarse a las novedades que se fueron introduciendo en el territorio. De todas estas influencias se desprende la solidez de sus figuras, con grandes fondos arquitectónicos clásicos con balaustres y pilastras; y una paleta tornasolada (Imágenes 55 y 56).



Imagen 55. Vicente Requena 'El Joven'.  
*Muerte de San Jerónimo*. 1589. Óleo sobre  
tabla. Museo de Bellas Artes. Valencia.



Imagen 56. Vicente Requena 'El Joven'.  
*San Jerónimo azotado por ángeles*.  
1589. Óleo sobre tabla.  
Museo de Bellas Artes. Valencia.

Prueba de la calidad pictórica del mismo fue el encargo de pintar el *Brazo eclesiástico* de la Sala Nova del Palau de la Generalitat, donde desplegó su conocimiento en el arte del retrato. También realizó encargos para el Monasterio de San Miguel de los Reyes o para la Casa Consistorial de Alzira, principalmente su *Retablo de San Silvestre*, una de sus pocas perfectamente datadas y documentadas gracias a que el contrato fue incluido en el *Llibre d'actes dels Jurats e Concell* de los años 1595-1599, donde indicó que se realizó un pago de 100 libras a Vicente Requena por dicha obra,<sup>1413</sup> precio bastante elevado si lo comparamos con las 350 libras que cobrará por todo el Brazo Eclesiástico de la Generalitat. Por todo lo dicho, podemos considerar a Requena el Joven como un pintor bastante activo a finales del siglo XVI con un estilo de transición entre el arte postjoanesco y el ribaltesco, si bien no tan avanzado como el que nos presenta, en este momento, Juan de Sariñena.

Otros pintores que también siguieron la estela joanesca y formaron parte de una saga fueron los Llorens, en este caso tío y sobrino. El mayor de ellos, conocido como Cristóbal Llorens I (1553- 1616) fue un artista bastante tradicional que realizó sus obras en el sur de la diócesis. Aunque conservamos bastantes contratos de sus pinturas, éstas han sido destruidas en su mayoría. Se acercará al estilo joanesco en su coloración y pincelada. Su obra ha sido estudiada, principalmente, por Hernández Guardiola,<sup>1414</sup> calificando su arte como una muestra de transición entre el Renacimiento y el Manierismo, por sus formas, colores tornasolados, luz y composición. Al igual que sucede con Miguel Joan Porta, sus figuras son angulosas y geométricas, su pincelada bastante dura, y los ropajes poco vaporosos. También es reseñable el gusto de Llorens por lo anecdótico en los paisajes de fondo, más imaginativo que real, que suele mostrar abruptas montañas y arquitecturas o paisajes marinos recordando los fondos flamencos. Estas características las podemos encontrar, por ejemplo, en el *San Juan Evangelista* del Museo de Bellas Artes de

---

<sup>1413</sup> MONTAGUD PIERA, B., “Noticia del Retaule de Sant Silvestre de Vicent Requena de Alzira” en *Archivo de Arte Valenciano*. Número 62. Valencia: Academia de Bellas Artes de San Carlos. 1981.

<sup>1414</sup> HERNÁNDEZ GUARDIOLA, L., “Catálogo de la Obra pictórica” en *Catálogo de la exposición: Gótico y Renacimiento en tierras alicantinas. Arte religioso*. Alicante: Caja de Ahorros del Mediterráneo. Instituto de Cultura Juan Gil-Albert. Diputación Provincial de Alicante. 1990

Valencia (Imagen 57). Otra de sus obras más destacadas se encuentra el Retablo Mayor de la Iglesia de la Asunción de Alacuás.<sup>1415</sup>



Imagen 57. Cristóbal Llorens I. *San Juan Evangelista*. c. 1612.  
Óleo sobre tabla. Museo de Bellas Artes. Valencia.

Su sobrino, Cristóbal Llorens II (1571- 1645) debió ser hijo de Onofre Llorens y Jerónima Molina. Se trató de un pintor retardatario, incapaz de incorporarse a las nuevas tendencias artísticas y con dotes pictóricas bastante limitadas. Se ha pensado que ejecutó algunas obras con su tío y que, posteriormente trataría de realizar tímidas incursiones hacia el imperante naturalismo claroscuro,

---

<sup>1415</sup> Este retablo ha sido estudiado con detenimiento por I. Cervera en: “Retablo Mayor de la Iglesia de la Asunción de Alacuás” en *Actas del Primer Coloquio de Arte Valenciano*. Valencia: Universidad Literaria de Valencia. Facultad de Geografía e Historia. 1981. También citado en: SANCHIS SIVERA, J., *Nomenclator geográfico eclesiástico de los pueblos de la Diócesis de Valencia*. 1922. pp. 18- 20.

sin demasiado éxito. Su última obra, inconclusa, fue el Retablo de Agres,<sup>1416</sup> finalizado por Pablo Madrigal en 1645.

En esta misma línea podemos incluir la figura de Nicolás Factor. Nos encontramos ante uno de los casos más curiosos de la pintura valenciana. Fue artista y a la vez místico (tuvo diversas visiones que inmortalizó en sus lienzos). Su personalidad pictórica, avalada por abundantes y elogiosos testimonios, queda desdibujada e imprecisa ante la escasa obra conservada que nos impide realizar un análisis serio y la extracción de conclusiones objetivas. Como señala Rodríguez Culebras, “las obras que se conservan a él atribuidas, llevarían a conclusiones un tanto generales y bastante problemáticas. Su formación e influjo corresponde a los círculos valencianos de la época, derivados del absoluto predominio de arte de Joanes.”<sup>1417</sup> Se ha alabado su ingenio y calidad pictórica. La temática que más desarrolló estuvo relacionada con las imágenes devocionales de la Virgen y los libros corales ilustrados del convento de Valencia, en este caso debido a su faceta de miniaturista. Cuando se ha analizado su producción, la mayoría de los investigadores se refieren, principalmente a dos obras: un San Miguel (que no se conserva) y el San Francisco de Asís del Monasterio de Santa Clara de Gandía (Imagen 20), en el que presenta reminiscencias del cuatrocentismo veneciano, simplicidad e ingenuidad que lo emparenta con otras obras menores de este autor que se conservan en las *Descalzas Reales* de Madrid. Tal vez las pintó para este monasterio aprovechando que realizara en él algunas de sus prédicas, quedando ésta como un testimonio pictórico.<sup>1418</sup> Aún así, nos encontramos ante un pintor poco estudiado que necesita una revisión de su catálogo.

---

<sup>1416</sup> LÓPEZ CATALÀ, E., “El Antiguo Retablo Mayor de la Iglesia Parroquial de Agres” en *Alberri: Quaders d'investigació del Centre d'Estudis contestants*. Cocentaina: Centre d'Estudis contestants. Número 16. 2003.

<sup>1417</sup> RODRÍGUEZ CULEBRAS, R., “Pintor y pintado, consideraciones en torno al Beato Nicolás Factor como pintor, y a su iconografía, en el IV centenario de su muerte” en *Archivo de Arte Valenciano*. Valencia: Real Academia de Bellas Artes de San Carlos. Número 64. 1984. p. 8.

<sup>1418</sup> Para mayor información: COMPANY CLIMENT, X., *Pintura del Renaixement al Ducat de Gandia. Imatges d'un temps i d'un País*. 1985. pp. 150-151.

Todos estos pintores sufrieron una falta de apoyo de gran parte de la clientela (aunque autores como Pellicer lo nieguen<sup>1419</sup>), con la subida a la mitra del Patriarca Ribera. Comenzaron a perder fuerza en el panorama artístico, de hecho, este prelado sólo encargó una obra a los pintores de este círculo, a Macip Comes, la de terminar la serie de retratos de los arzobispos, creemos, más bien, obligado por intentar mantener la unidad estilística del conjunto que iniciara, años antes, Joan de Joanes.<sup>1420</sup> Después de eso, empezaron a desaparecer del panorama pictórico valenciano. Se planteó entonces una escisión, ya no habrá un único estilo monolítico, servilista<sup>1421</sup> sino una doble opción, encabezada esta segunda, por los llamados pintores del Patriarca.<sup>1422</sup>

El inicio del mismo podríamos situarlo con la llegada a la diócesis de Sariñena. Este pintor de origen aragonés, que debió nacer hacia 1545, puesto que en 1593 declaraba tener cuarenta y ocho años de edad, fue hijo de un modesto pintor del que sólo se conoce un trabajo, el retablo de *San Jaime* de la parroquial de Bel, hoy en el palacio episcopal de Tortosa. Se formó principalmente en Roma entre 1570 y

<sup>1419</sup> “Tot i així, els continuadors de la línia joanesca comptaren amb el suport dels grans promotors, autèntics dirigents de la dinàmica ideològica de la Contrareforma i de la llarga empremta que donaren a la producció artística durant gairebé cent cinquanta anys.” PELLICER ROCHER, V., *Història de l'Art de la Safor. Segles XIII- XVIII*. 2007. p. 221.

<sup>1420</sup> No sólo sufrieron el rechazo del arzobispo, sino también de los estamentos civiles, tal y como explica Company Climent: “Però no fou únicament el Patriarca Ribera qui va girar-se d'esquena a la periclitada vigència postjoanesca, sinó que àdhuc des dels estaments oficials de la Generalitat hi trobem una claríssima preferència per Sarinyena i un eloqüent silenci envers a Vicent Joan Macip. Només Borràs i Cristòfol Llorens apareixen convocats pels diputats de la Generalitat el 1591, i amb l'única finalitat d'assessorar a nivell tècnica. Tanmateix, l'encàrrec de Joan Sarinyena.” COMPANY CLIMENT, X., *La pintura del Renaixement*. 1987. pp. 79-80.

<sup>1421</sup> Company se basa en los razonamientos de Casey sobre la economía valenciana para explicar dicho servilismo: “Segons aquest autor, ja bastant abans de la devallada monetària dels senyors (inflació de 1580), i de tantes coses que es desprenen del consabut procés de refeudalització, ‘els valencians preferien seure a casa seua mentre els francesos o els anglesos corrien els riscos (comercials) i s'embutxacaven els beneficis’. La paradoxa citada d'en Casey esdevé bastant eloqüent i objectiva a l'hora de representar el decensís i el consegüent híbridisme que sofreixen les classes dominants valencianes d'ençà de 1580. I, per suposat, aquest mateix híbridisme el troben reflectit en el servilisme imitatiu de la major part dels deixebles de Joan de Joanes.” COMPANY CLIMENT, X., *Pintura del Renaixement al Ducat de Gandia. Imatges d'un temps i d'un país*. 1985. pp. 29-30.

<sup>1422</sup> “L'esperit de Trento va marcar unes línies directrius en un sentit de gran denominador comú, però després, les diverses versions i adaptacions dels artistes més afamats de l'època ho van concretar de forma bastant particular [...] a partir de la mort de Joanes el 1579, a València es produeix una escissió en el que fins aleshores havia estat el monolític llenguatge joanesc. D'una banda hi trobarem els addictes i fidels seguidors de Joanes encapçalats pel fill d'aquest, Vicent Joan Macip, i sobre tot pel pare Nicolau Borràs, però d'una altra hi constatem la ferma presència dels anomenats pintors de la Contrareforma, principalment representats per la senyera figura de Joan Sarinyena. I consti que aquesta diferència és purament convencional, car, en essència, tan addictes a la Contrareforma ho van ser els pintors del Patriarca, com els Llorens, Borràs o el propi Joan de Joanes.” COMPANY CLIMENT, X., *La pintura del Renaixement*. 1987. p. 78.

1575,<sup>1423</sup> además de visitar otras ciudades, como Venecia, ya que sus colores tienen bastante que ver con el arte de esta zona. También en este periplo italiano conoció los rudimentos de la arquitectura, si bien es una faceta que aún está por estudiar. Hacia 1580 llegó a nuestro territorio, tal y como consta en el *Libro de Confesiones* de la parroquia de Santo Tomás en la que se indica que vivía en la calle de Avellanas, en la llamada “Casa de les Maces”.<sup>1424</sup> Su llegada dio un aire renovador a la pintura valenciana, alentado por los cambios que desde Italia irradiaban.

El Patriarca Ribera, que fuera en Valencia una de las personas de cultura más actual, supo valorar este arte y apoyó su pintura, cada vez más cercana al naturalismo, alejada de la belleza ideal joanesca. De hecho, podemos considerar a este pintor como uno de los mejores retratistas residentes en nuestra diócesis en dicho momento, tal vez espoleado por la falta de fantasía que le hizo centrarse en dicho género, como puede verse en las obras que realizara con la efigie del arzobispo (Imagen 30)<sup>1425</sup> o de San Luis Bertrán. (Imagen 58)<sup>1426</sup>

---

<sup>1423</sup> Fitz Darby insinúa que este viaje lo pudo llevar a cabo gracias a la buena relación que tuvo con los virreyes valencianos, hecho que no podemos constatar documentalmente: “Es grato imaginar que algún embajador de la Corte, al embarcar en Valencia con su enorme séquito de secretarios, criados y escuderos, ofreciera un puesto a un joven pintor, cuyo encargo sería pintar los escudos, las banderas y las cortinas, que tanto contribuían a la acostumbrada pompa de las misiones diplomáticas del siglo XVI. Juan Sariñena no habría mirado con desdén tales servicios, pues de buena gana aceptaba en Valencia encargos como éstos para el virrey.” FITZ DARBY, D., *Juan Sariñena y sus colegas*. 1967. p. 65.

<sup>1424</sup> *Juan de Sariñena (1525- 1619). Pintor de la Contrarreforma en Valencia*. 2007. p. 34.

<sup>1425</sup> A la muerte de Juan de Ribera, el 6 de enero de 1611, el cabildo de la Catedral buscó un pintor que fuera capaz de realizar una imagen convincente del arzobispo recientemente fallecido, para colgarla en la sala capitular engrosando con ello la gran serie icónica de preladados valentinos y tratando de fomentar la devoción de los fieles ante la gran obra que realizó al frente de la diócesis. Para ello contrató a Sariñena, que lo pintó al revestido de sus atuendos pontificales. También el Colegio del Corpus Christi, como indicó Benito Doménech, quiso perpetuar la memoria de su fundador, y de nuevo en ese caso fue Sariñena el artífice de un gran cuadro representando al *Arzobispo Ribera adorando la Eucaristía*, que puede ser incluido entre las mejores obras del pintor. Es este cuadro su última obra conocida, y en ella ya se advierte una gama de color más rica y un pincel más esponjoso, sin duda debidos a la influencia que Ribalta pudo ejercer en los últimos años de Sariñena. Vid: BENITO DOMÉNECH, F., *Pinturas y pintores del Real Colegio del Corpus Christi*. 1980. pp. 153-154.

<sup>1426</sup> Tanto la obra retratística de este pintor como su pintura religiosa ha sido revisada recientemente con motivo de la exposición celebrada en 2007 en el Museo de Bellas Artes de Valencia. En su catálogo, citado anteriormente, el comisario, Fernando Benito, vuelve a hacer hincapié en sus dotes como pintor. Desgraciadamente, no podemos creer al pie de la letra todas las atribuciones del investigador valenciano, ya que incluyó en dicha muestra diversas obras que difícilmente podrían haber sido pintadas por tal artista, ya que estilística y formalmente no siguieron los cánones de su arte. Aún así, quisiéramos introducir alguna de las ideas referentes a las dotes de Sariñena como pintor de retratos, como polo opuesto al estilo joanesco, que podemos comprobar comparando cualquier retrato del pintor aragonés, con el realizado por el genio valenciano, principalmente el de *Alfons el Magnànim* (Imagen 59): “Sus dotes de retratista con un estilo que, a juzgar por lo conservado,



Imagen 58. Juan de Sariñena. *San Luis Bertrán*. c. 1580. Óleo sobre tabla. Parroquia de San Ildefonso. Madrid.



Imagen 59. Joan de Joanes. *Retrato de Alfonso El Magnánim*. 1577. Óleo sobre tabla. Museo de Bellas Artes. Zaragoza.

---

perseguía una intencionalidad naturalista que situaba su arte en las antípodas del idealismo joanesco aún vigente en esos años. Hay que advertir que algunos de esos retratos debieron basarse en modelos ajenos, grabados o pintados, pues la mayoría eran personajes que Sariñena no llegó a tratar y sin duda contaban con efigies precedente.” *Juan de Sariñena (1525- 1619). Pintor de la Contrarreforma en Valencia*. 2007. p. 37.

Su estilo, tan diverso del imperante en Valencia hasta la llegada del Patriarca, se puede considerar como un revulsivo ante un arte aletargado, anclado a formas reiterativas, sirviendo de perfecto enlace, junto con algunas obras de Borrás, entre el clasicismo joanesco y el realismo de Ribalta, que llegó 19 años después (1599) a tierras valencianas. De hecho, se puede tildar de ser el mejor pintor entre estos dos grandes genios,<sup>1427</sup> monopolizando gran parte de las obras de dicho periodo, sobre todo cuando Lluís Mata, en 1595, le cediera su cargo de pintor de la ciudad y el Patriarca le abriera las puertas de diversos conventos de la zona.<sup>1428</sup> Tal fue el nivel de ocupación que tuvo, que se vio obligado a rechazar diversos encargos del propio prelado, tal y como recogió Jusepe Martínez en sus *Discursos practicables del nobilísimo arte de la pintura*:

”En este mismo tiempo había un pintor llamado Sariñena [...] El Sr. D. Juan de Ribera, patriarca y arzobispo de esa ciudad de Valencia, hizo grande estimación de su persona; quísole entregar una grande y lucidísima obra de pintura en el Ilustrísimo colegio que su Ilma. Mandó fabricar [...]; mas nuestro buen Sariñena, viendo la gran merced que le deseaba hacer su Ilma. Le quiso ser agradecido, y así le dijo: ‘Ilmo. Señor bien veo la grande merced que V. S. Ilma. Desea hacerme en querer encomendarme esta grande obra; también veo que esto nace del grande afecto que su Ilma. Me tiene, más que de mis propios méritos, pues me hallo insuficiente para emprenderla [...] porque ella pie diferente manejo y magnitud de lo que yo obro; pero para que su Ilma. Quede servido, soy de parecer que su Ilma. llame tal y tal pintor, que tengo por cierto que ellos darán gusto a su Ilma. con toda satisfacción.’”<sup>1429</sup>

<sup>1427</sup> Esto mismo opina Company Climent: “Sota el nostre punt de vista, a Sarinyena cal entendre’l i avaluar-lo –sense cap mena de retop- com l’autor més important de la producció pictòrica valenciana compresa entre Joan de Joanes (+1579) i Francesc Ribalta (actiu a València a partir de 1599).” COMPANY CLIMENT, X., “Joan Sarinyena: Notes sobre el seu paper en la pintura valenciana i anàlisi d’una nova obra” en *D’Art*. Número 12. Barcelona: Departament d’Història de l’Art de la Universitat de Barcelona. 1986. p. 286

<sup>1428</sup> Este monopolio, según Benito Doménech, ha sido contraproducente para el estudio de su pintura, ya que se ha utilizado su nombre como un comodín para catalogar aquellos anónimos ejecutados en dicho periodo, error que, curiosamente, como comentamos anteriormente, cometió en el planteamiento de su última exposición: “La figura de Juan de Sariñena con frecuencia ha servido, desgraciadamente y en buena parte, para tranquilizar la conciencia de algunos historiadores atribucionistas que han hecho de su nombre un fácil comodín cuando alguna pintura valenciana de finales del siglo XVI, o de principios del XVII, no reunía suficientes elementos de juicio como para creerla de Francisco Ribalta.” BENITO DOMÉNECH, F., *Pinturas y pintores del Real Colegio del Corpus Christi*. 1980. p. 145.

<sup>1429</sup> MARTÍNEZ, J., *Discursos practicables del nobilísimo arte de la pintura*. Edición, prólogo y notas de Julián Gallego. Madrid: Akal. 1988. pp. 236-237.

Este hecho condicionó que, por ejemplo, pintores como Matarana, que como citamos en epígrafes anteriores estuvo muy relacionado también con el ambiente italiano, de donde procedía, pudiera participar en la decoración del Colegio del Corpus Christi. En Valencia no había pintores capacitados para llevar a cabo una obra al fresco de tal calibre, por lo que Sariñena le recomendó que contactara con éste, que se encontraba en aquellos momentos en Castilla, a fin de llevarla a cabo.<sup>1430</sup>

Con ello podemos entender no sólo la importancia que tuvo el pintor como artífice de diversas obras a finales del siglo XVI sino también como introductor de nuevas ideas, bien por su estancia en territorio italiano o por las recomendaciones realizadas a Ribera.

Muestra de esta maestría de formas adquirida en el extranjero podríamos citar el *Cristo en el columna* (Imagen 44), realizado en 1587, que ya comparamos con otros anteriores como el de Borrás o el propio Joanes. En él vemos todas las características de su obra. Cómo se basó en modelos vanguardistas italianos, como era el del Cristo de Miguel Ángel de Santa María sopra Minerva, cuyas formas coloreó con tonos cálidos y dorados que nos remiten a la Italia septentrional y que contrastan con el fondo claroscuro que hacen aún más resplandecer la figura representada y que fuera ejemplo para otras piezas de temática similar. (Imagen 60)<sup>1431</sup>

---

<sup>1430</sup> Sólo tras la marcha de este pintor fresquista, encontramos a algún artista de cierta calidad que continuo realizando los encargos del Patriarca, nos referimos a Tomás Hernández, artista muy poco estudiado, salvo algunas alusiones realizadas por Benito Doménech: “Las alusiones bibliográficas a este pintor siempre lo han relacionado con la pintura de la bóveda de la capilla del Monumento, anexa a la iglesia del Colegio del Corpus Christi, y sin rebasar esa información casi nadie ha planteado el análisis de su estilo, los factores de su aprendizaje, ni otras actividades que pudo ejercitar como pintor al margen de lo dicho [...] estos conocimientos [los aprendidos con Matarana] fueron aprovechados por el Patriarca para encargarle la pintura del techo de la capilla del Monumento en marzo de 1606, esto es, unos meses después de que Matarana dejara de trabajar para el Arzobispo. En esta obra, Hernández, cuya cultura no podía ser amplia, se sujetó a las normas que le ordenara sus mecenas y desarrolló un programa iconográfico alusivo a la Pasión de Cristo, representando tres escenas en el centro y nueve profetas a los lados, además de algunos emblemas mortuorios con angelitos y calaveras [...] también en Agosto de 1606 concertó por 60 reales dos figuras de san Antón que estuvieron pintadas al exterior de la capilla del Corpus Christi, en el muro del crucero del lado del evangelio, en la parte recayente a la calle de la Cruz Nueva. De estas figuras, maltratadas por la intemperie, apenas hoy queda huella.” BENITO DOMÉNECH, F., *Pinturas y pintores del Real Colegio del Corpus Christi*. 1980. pp. 59-60.

<sup>1431</sup> Nos referimos a una obra anónima mencionada por primera vez por Company Climent como del “círculo de Sariñena”, realizada en oleo sobre cobre en la última década del siglo y conservada en la



Imagen 60. Círculo de Sariñena. *Cristo en la columna*. c. 1590.  
Óleo sobre lienzo. Capilla de los Escolapios. Gandía.

Este viraje hacia una pintura más realista debe de ser entendida por la necesidad de aproximarse un poco más a la figura del fiel a través de la empatía, buscar un estímulo de identificación, esto es, no admirar una pintura sólo porque nos lleve al llanto, o nos ciegue con su belleza, sino por la semejanza de sus personajes con la gente “de a pie”, con aquellos que les rodeaban,<sup>1432</sup> y procede, de nuevo, con la relación que se perpetuó con el mundo italiano.

Con este nuevo ambiente se encontró Francisco Ribalta cuando llegó a Valencia con el séquito de Felipe III. Esta ciudad se encontraba en la vanguardia

---

Capilla Privada de la Residencia de los Padres Escolapios de Gandía. Vid: COMPANY CLIMENT, X., *Pintura del Renaixement al Ducat de Gandia. Imatges d'un temps i d'un País*. 1985. pp. 164-165.

<sup>1432</sup> Gracia Beneyto, justifica el cambio estilístico y el aprecio de la obra de Sariñena del siguiente modo: “Només si pensem que per a aquests pintors la veritat estava molt per damunt de la bellesa ideal i que l'Església reformada desitjava d'estimular en el fidel la idea que només a través del dolor i l'ascetisme es podia assolir la vida eterna, podem arribar a entendre el gran sentit didàctic d'aquestes pintures i el seu indubtable valor documental per comprendre una de les èpoques més crítiques de la cultura cristiana.” GRACIA, C., *Història de l'art valencià*. 1995. p. 224.

artística, sólo superada por el círculo escorialense, que tan bien conocía debido a su estancia en la corte durante unos años. Se le ofrecía una oportunidad de prosperar al amparo de un gran protector de las artes, como fue Ribera, hecho que no desaprovechó. Pudo empaparse, sin salir de la región, de la pintura italiana. Tras haber aprendido en Madrid a dominar el claroscuro de ascendencia veneciana, sobre todo con las obras de los Bassano, en el Colegio del Patriarca admiró copias italianas de Campi como un *Cristo a la columna*, *San Juan Bautista* o su *San Juan Evangelista*, el *Martirio de San Mauro*, de Baglione y sobre todo una excelente copia de la *Crucifixión de San Pedro*, de Caravaggio (Imagen 19), que Ribalta reprodujo en la versión firmada de la Colección Príncipe Pío de Mombelo, gracias a los cuales su pintura comenzó a dar un viraje aún más acusado hacia el realismo y el tenebrismo que desde bastante tiempo atrás triunfaba en Italia.<sup>1433</sup>

Creemos pues, que no fue necesario un viaje a Italia como proponen algunos autores<sup>1434</sup> para entender el cambio estilístico que sufrió su pintura, sino una asimilación de nuevos modelos que observó en su estancia en Valencia.

Estos rasgos, más tímidos al principio, como puede verse en su obra de Algemesí (Imagen 17), se fueron acentuando, dejando atrás los tonos de ascendencia manierista que aprendió con las pinturas, por ejemplo, de Navarrete el Mudo, y acentuando unos contrastes bastante más violentos, como podemos observar en las obras que realizó para el convento de los capuchinos de Massamagrell, como la del *Abraso místico de San Francisco al Crucificado* (c. 1620. Museo de Bellas Artes de Valencia. Imagen 61) , que aunque se exceden el límite cronológico de 1609, consideramos que son un buen epílogo a su arte.

---

<sup>1433</sup> Vid: BENITO DOMÉNECH, F., *Pinturas y pintores del Real Colegio del Corpus Christi*. 1980. p. 135.

<sup>1434</sup> Sobre todo Fitz Darby y Ainaud de Lasarte, especialmente este Segundo que afirmó: Fitz Darby sugiere la posibilidad de que Francisco Ribalta hiciera un viaje a Italia, aunque no como aprendiz, sino hacia 1614. aunque sólo sea una hipótesis lo creo muy verosímil y, sin forzar mucho los argumentos, nos proporcionaría una base para el pasaje de Palomino que nos presenta a Ribalta en Roma estudiando en la escuela de Annibale Carracci, puesto que si no pudo tratarle personalmente, habría tenido ocasión, por lo menos, de conocer entonces las obras de los inmediatos precursores de la pintura barroca italiana.” AINAUD, J., “Ribalta y Caravaggio” en *Anales y Boletín de los Museos de Arte de Barcelona*. 1974. p. 360.



Imagen 61. Francisco Ribalta: *Abrazo místico de San Francisco al Crucificado*. c. 1620. Óleo sobre lienzo. Museo de Bellas Artes. Valencia.

Para el Patriarca realizó sus mejores obras. Además de las citadas, destacó la *Santa Cena* (1606) que preside el altar del Colegio del Corpus Christi, de la que hablaremos largo y tendido en capítulos sucesivos. Éstas, al igual que sucediera con Joanes, produjeron tal impacto en la sociedad que llegó a forjarse todo un círculo de pintores que siguieron sus avances estilísticos, la mayor parte de ellos, salvo su hijo, Juan Ribalta (Valencia, 1597-id. 1628), muerto muy joven, de bastante peor calidad. En este conjunto podemos incluir a Jerónimo Espinosa<sup>1435</sup> o a Vicente Castelló,<sup>1436</sup> entre otros.

---

<sup>1435</sup> Padre de Jerónimo Jacinto, nació en Valladolid en 1562 hijo de un ilustrador de libros. Allí se formaría, siendo posible un acercamiento a la obra escurialense. En 1596 se establece en Cocentaina, donde se casó y tuvo 6 hijos. Entre sus obras destaca la escena relativa a la *Rebelión de los moricos en la Sierra de Laguar* de la Colección Bancaixa, encargo realizado por Felipe III. También tenemos

Con Ribalta, como último pintor representativo del arco temporal que nos compete, queremos finalizar este epígrafe, recordando como en estas páginas hemos tratado de mostrar el modo en el que los artistas contribuyeron a la creación de unos tipos iconográficos para fomentar la devoción del pueblo, modelos que pudieron ser reutilizados también con fines didácticos, sobre todo en el tema morisco.

En cuanto a las precisiones estilísticas, es importante recordar cómo dependieron en cierta medida del gusto de los consumidores más que de los propios pintores. Éstos debieron amoldarse a los encargos que les fueron realizando, si bien, también de ellos dependió mostrar un lenguaje de mayor o menor calidad. De las corrientes pictóricas que mayor éxito tuvieron durante los siglos XVI y XVII, la procedente de Italia fue la que más repercusión tuvo en nuestro territorio, bien por la estancia de pintores allí, o por la recepción de modelos importados (véase, por ejemplo, las pinturas de Sebastiano del Piombo que llegaron con las colecciones del Embajador Vich), sobre todo, gracias a las buenas conexiones marítimas existentes, todo ello sin obviar el gran substrato previo que supuso la obra de artistas como San Leocadio y Pagano, que significaron un primer escalón en este recorrido de raíz italianizante.

Como hemos visto, en Valencia podemos hablar de dos escuelas: una más dulce, que nacería de las obras de Joanes y otra al amparo del Patriarca, hecho que ratificaría la importancia citada de la figura del mecenas en la conformación de un estilo. Son difíciles de desentrañar todos los factores que actuaron en el cambio del gusto, si bien el interés de Ribera fue un elemento primordial. No compartimos,

---

noticias suyas relativas a la fundación del Colegio de Pintores, siendo uno de los primeros en inscribirse en el registro abierto en 1616. Murió entre 1643 y 1648. Vid: VILLALMANZO CAMENO, J., “La Col·lecció pictòrica sobre l’expulsió dels moriscos. Paternitat i cronologia” en *L’expulsió dels moriscos del Regne de València*. 1997. pp. 43-44.

<sup>1436</sup> Yerno de Francisco Ribalta al casar con su hija. No se conoce obra contratada o firmada por él mientras los Ribalta vivieron. Siempre pintaba ayudando a su suegro y cuñado. Presenta composiciones complicadas, con múltiples figuras de alargado canon en diferentes planos, algunas con expresión gesticulante y posición muy escorzada, guardando marcadas diferencias de escala entre sí para sugerir la profundidad de la escena. Su coloración suele ser fría, húmeda y vaporosa, especialmente en los fondos, a base de tonalidades grises. Vid: BENITO DOMÉNECH, F., “La pintura” en AGUILERA CERNI, V. (Coord), *Historia del arte valenciano*. Volumen 4. 1986-1988. p. 118.

como ya dijimos, el hecho expuesto por Gomis,<sup>1437</sup> que el realismo irrumpió en Valencia por la necesidad de difundir unos dogmas de modo más agresivo y por decisión única del Patriarca. Creemos que todo proviene de un proceso evolutivo de las formas, Ribalta se formó en el círculo escurialense donde las novedades iban llegando poco a poco gracias al estudio de las colecciones reales existentes allí, así como otras de primerísima fila que procedían del extranjero. Posteriormente, a su llegada a Valencia, se encontró con estas dos corrientes, una iniciada con Sariñena y que estaba íntimamente relacionada con el gusto del Patriarca (recordemos sus primeros contactos con la pintura de Morales en Badajoz, donde el claroscuro ya comenzaba a hacerse patente, así como una piedad menos amanerada que la de Joanes); y otra, ya citada, mucho más caduca que se centraba en difundir los dogmas a través de modelos, en algunos casos, ya carentes de vida. La elección era fácil, o bien apostar por la vanguardia o quedarse en un estilo retrógrado. Ribalta fue hábil, se decantó por la primera opción, no sin antes extraer lo mejor de la pintura de Joanes, como demostró en las primeras copias que realizara de sus obras.

Así pues, factores de importación de obras, el cambio de gusto o el propio hacer de los pintores, fueron los condicionantes que ocasionaron el cambio artístico, todo ello llevados por la necesidad de transmitir unos ideales al pueblo, crear una pintura al servicio del poder religioso y/o político, capaz de expresar unos dogmas bien para convencer a los nuevamente convertidos, bien para acrecentar la devoción a los cristianos viejos, evitando con ello, que se dejaran seducir por las ideas heréticas que pudieran haberse introducido en nuestro territorio.

---

<sup>1437</sup> Véase el epígrafe dedicado a la obra de Bleda y Ribalta dentro del capítulo dedicado a las fuentes documentales, más concretamente a los tratados de la expulsión morisca.



## 5. UN ARTE PARA EVANGELIZAR: NUEVAS VISIONES DE LA ICONOGRAFÍA “CONTRARREFORMISTA”

### 5.1. ARTE Y DIDÁCTICA, RECURSOS PARA LA CATEQUESIS.

A lo largo de esta tesis doctoral hemos repetido en numerosas ocasiones el gran valor que tuvo el arte tanto para evangelizar como para fomentar la devoción entre los fieles, hechos íntimamente unidos, ya que la principal intención de la catequesis fue la de acrecentar el culto hacia los dogmas que defendía la Iglesia, y la pintura era una herramienta que ayudaba a ello.

En este capítulo vamos a tratar de concretar cuáles fueron las iconografías que tuvieron mayor éxito en esta doble función artística, no sin antes hacer un breve recorrido sobre cómo se ha ido utilizando el arte en este aspecto a lo largo de la historia. Con este epígrafe no pretendemos recoger toda la bibliografía que habló del tema sino aquella que nos sirva mejor para encauzar el nuestro.

Pertrechados por esta advertencia, comenzaremos nuestro periplo desde la Edad Media. Fue en este momento cuando la alianza entre la imagen y su uso aleccionador comenzó a ser más evidente. La pintura fue un referente didáctico, simbólico y empático;<sup>1438</sup> ya que combinaba un culto votivo con su valor mnemotécnico.<sup>1439</sup> Las imágenes golpeaban al espectador de un modo tan

---

<sup>1438</sup> Esta idea es recogida por Hauf Valls: “*Ara bé, no es pot negar que des de temps immemorial hom ha destacat sempre dos vessants bàsics de l’obra artística religiosa: el didàctic o narratiu de les histories i el teològic dels symbola. Però sembla tanmateix evident que no s’ha posat ni es posa suficient èmfasi en la importantíssima funció ‘empàtica’ de l’art religiós, consistent en la creació d’un ‘cert estat psicològic’ o ‘d’una profunda experiència afectiva’ de joia, tristesa i pietat, que cal relacionar amb la consideració del contingut narratiu i simbòlic de les imatges.*” HAUF VALLS, A. G., “Text, pintura i meditació: el *Speculum Animae* atribuït a Sor Isabel de Villena, i la funció empàtica de l’art religiós” en *Actes del VII Congrés de l’Associació Hispànica de literatura medieval. (Castelló de la Plana, 22- 26 de setembre de 1997)*. Volum I. Castellón: Publicacions de la Universitat Jaume I. 1999. p. 36. También Martínez Burgos defiende esta idea en: “El debate de la imagen religiosa en el entorno de Felipe II” en *Reales Sitios*. 1998. p. 39.

<sup>1439</sup> Una primera aproximación a este hecho la realizó Belting, estudiando como las órdenes mendicantes utilizaron imágenes de devoción privada para evangelizar: “*L’interazione tra uso pubblico dell’immagine e devozione privata si realizzò prima negli ordini mendicanti, che assunsero a questo riguardo la posizione più avanzata in seno alla chiesa. Già nel XIII secolo la comunità*

contrastado, que fueron utilizadas, por esto, tanto por estamentos religiosos<sup>1440</sup> como políticos.<sup>1441</sup> Todo ello vino dado por el desarrollo de unas teorías que primaban el sentido de la vista sobre el resto.

De ahí se desprende que se diera a la pintura un valor propagandístico, término que creemos que debemos precisar. Levy ha realizado un estudio ejemplar de cómo la Iglesia se apropió en origen de las imágenes con dicho fin. Para él, *“the original term ‘propaganda’ comes from the Latin propagare, a biological or agricultural term that means ‘to sow’. This meaning, which the verb retains, was picked up by the Catholic Church in its name for its missionary organization, the Propaganda Fide, o Propagation of the Faith. Founded by Gregory XV in 1622 and based in Rome, the organization coordinated missionary activities of the various*

---

*veniva indirizzata con prediche ed immagini verso una devozione privata che poteva del resto venir guidata pubblicamente. Le tavole del crocefisso e della Madonna, punti focali della mistica della passione e mariana, erano strumenti dell’educazione religiosa in quanto potenziali immagini di culto.”* BELTING, H., *L’arte e il suo pubblico. Funzione e forme delle antiche immagini della Passione*. 1986. [1981] p. 32. De hecho, tal y como afirma Portús, estas mismas órdenes regalaban estampas en el siglo XIV con fin catequético y devocional: “Se sabe que a finales del siglo XIV, y con objeto de propagar o reforzar la fe, los monjes predicadores, en las grandes peregrinaciones, vendían y distribuían estampas con las figuras de la Virgen, los santos o escenas de la vida de Cristo.” PORTÚS, J. y VEGA, J., *La estampa religiosa en la España del Antiguo Régimen*. 1998. p. 21.

<sup>1440</sup> El propio Belting señaló como la Iglesia, en dicho momento, se encargó de controlar el culto hacia las imágenes y su uso en las misiones: *“In the Middle Ages the cult of images was managed locally. Now it became the affair of the church as a whole, whose identity depended on it, which explains the militancy and the missionary zeal of the orders that upheld the images.”* BELTING, H., *Likeness and Presence. A History of the Image before the Era of Art*. 1994. [1990] p. 485. Este poder de control de la Iglesia sobre estos aspectos fue también característico en periodos posteriores, como demuestran las palabras de Checa Cremades y Morán Turina: “[...] en manos de la Iglesia se convierte en un eficaz medio de control; las imágenes religiosas, que podían contemplarse en los templos, pero que a través del grabado habían alcanzado un grado de difusión mucho mayor, condicionaban la imaginación de los fieles y orientaban su piedad en un sentido muy concreto, poniendo así coto a cualquier tipo de desviaciones individualistas.” CHECA CREMADES, F. y MORÁN TURINA, F., *El Barroco*. 1989. p. 222.

<sup>1441</sup> García Marsilla nos habla de como desde finales de la Edad Media, la monarquía se interesó por la producción artística para dominar, con ello, el universo visual de la sociedad, ya que con un control del imaginario, también ejercían una influencia entre sus súbditos: *“L’utilizzo propagandistico dell’immagine risale di fatto alle più antiche civiltà, però alla fine del Medioevo i messaggi visuali che la corona diffondeva si analizzavano e selezionavano più accuratamente. Non solo si arrivò a controllare più strettamente le produzioni delle immagini e degli oggetti artistici, ma anche le forme di questa produzione si adattarono alla dinamica mutevole dei tempi; e se ne cercarono sempre di nuove che permettessero al re di mantenere le distanze del resto della società, di rendere visibile la sua egemonia in tutti i campi e inoltre di utilizzare questa raffinatezza estetica come una strategia di più per attrarre alla corte la nobiltà. Dominare l’universo visuale di quella società, e dominare il linguaggio delle immagini i modelli che quel mondo comprendeva e stimava, doveva servire in definitiva per rinforzare il ruolo della monarchia come centro di potere attorno al quale iniziavano ad articolarsi gli stati moderni.”* GARCÍA MARSILLA, J. V., “Le immagini del potere e il potere delle immagini. I meci iconici al servizio della monarchia aragonese nel basso medioevo” en *Rivista Storica Italiana*. Número 62. Fascículo 2. Turín: Edizioni Scientifiche Italiane. p. 602.

*religious orders (including the Jesuits), especially in the New World. The term as not limited to the institution but was freely used in Catholic contexts. Though the term 'propaganda' was fully institutionalized by the Catholic Church, initially it was not associated exclusively with the propagation of the Catholic faith. On the contrary, from the seventeenth century until the early Enlightenment, when it became most strongly associated with the Catholic Church, both Protestant and Anglican organizations with similar missionary activities used the term. By the time of French Revolution, the early confession-blind use of propaganda had given it the connotation of some institution of conversion.*"<sup>1442</sup>

A pesar de que Levy se centre, por el interés focalizado en su estudio, en los jesuitas y el XVII, ya desde mucho antes aparecen aparejados ambos términos: imagen y propaganda, tal y como nos hemos referido al hablar de la monarquía y el control del arte. Las representaciones visuales se fueron apropiando de las funciones de la palabra, tomando elementos propios de la retórica y poética del texto escrito,<sup>1443</sup> de ahí que el mensaje dependiera, en gran medida, de la intencionalidad de los comitentes de las piezas artísticas, ya que eran quienes elegían qué decir y cómo hacerlo. Esto mismo juzgaron Sánchez Lora y Rodríguez San Pedro<sup>1444</sup> al afirmar que las verdades católicas se sometieron a una elaboración sensual e intelectual para el consumo de masas, creándose un verdadero ejército de imágenes para adiestrar al fiel ante los males de la época, fuera la iconoclastia protestante o morisca. Estas representaciones visuales pues, actuaron como control, condicionando la imaginación, encauzando y orientando a los feligreses ante las posibles desviaciones individualistas que poblaron el siglo de las reformas. Idea resumida

<sup>1442</sup> LEVY, E., *Propaganda and the Jesuit Baroque*. Londres- Los Ángeles, Berkeley: University of California Press. 2004. p. 56. En su libro comienza realizando un estudio comparativo del mundo medieval y moderno con la metodología de Hitler en el control de la sociedad mediante la propia arquitectura, del mismo modo, como concluye, al que realizarían los jesuitas, todo ellos para demostrarnos la vigencia, todavía en el siglo XX, de estas teorías.

<sup>1443</sup> Sobre este aspecto vid: SCAVIZZI, G., "La teologia cattolica e le immagini durante il XVI secolo" en *Storia dell'arte*. 1974. p. 176 y ss. También Levy ha estudiado cómo ambos términos influyeron en la noción del término "propaganda": "*Propaganda practically meant ideological content, whereas rethoric was largely understood as a technique of discourse, the forms of discourse capable of holding an audience captive. This distinction is important: there has never been a poetics built into propaganda in the same sense that there is in rethoric.*" LEVY, E., *Propaganda and the Jesuit Baroque*. 2004. p. 56.

<sup>1444</sup> RODRÍGUEZ SAN PEDRO, L. E. y SÁNCHEZ LORA, J. L., *Los siglos XVI y XVII. Cultura y vida cotidiana*. Madrid: Editorial Síntesis. 2000. p. 134.

perfectamente en una sola frase por Scribner: “*Propaganda, if it is seriously intended, aims not merely to change opinion but also to influence human action, to bring about changes behaviour.*”<sup>1445</sup>

Por lo comentado se desprende que el arte se fuera despojando de toda ingenuidad desde la crisis de la fe y fuera adquiriendo una ingenua sumisión a la doctrina cristiana de la salvación, convirtiéndose, según Weisbach en “algo conscientemente agresivo, tendencioso, propagandístico, que se manifiesta asimismo en la relación con lo santo y en la calidad de sus imágenes.”<sup>1446</sup> Hecho por el cual, ya a finales del siglo XIX, se tildara al propio Joanes de propagandístico, debido a su interés por convencer al fiel y divulgar sus dogmas, a través de la repetición icónica de sus figuras.<sup>1447</sup>

Volviendo al medioevo, el origen del uso de la imagen como propaganda o fin didáctico religioso lo podemos encontrar en las teorías de San Gregorio Magno (Roma, 540-Id. 605) y el término de la *Biblia Pauperum*, la imagen como complemento del texto para los iletrados, que les enseñara a comprender lo que allí

---

<sup>1445</sup> SCRIBNER, R. W., *For the sake of Simple Folk. Popular Propaganda for the German Reformation.* Oxford: Oxford Press. 1994 [1981] p. XXIV. En este mismo texto explicó la existencia de dos tipos de propaganda, la positiva y la negativa, siendo, al menos en nuestro estudio, la primera de ellas la que mayor repercusión tuvo en territorio hispánico: “*Looking at the propaganda used in the German Reformation, we can single out a number of salient points for comment. First, it is necessary to distinguish between the weaker form of propaganda involved in the projection or construction of an image, for example, of kingship or of a particular polity, and what might be called adversarial propaganda. The former is often no more than the activity of the publicist or image-maker, and may have more in common with advertising than with propaganda of a more robust type. The latter seeks to establish a positive image or identity for one phenomenon or set of ideas by delineating its sharp contrast with another.*” *Ibidem.* p. XXII.

<sup>1446</sup> WEISBACH, W., *El Barroco, arte de la Contrarreforma.* 1942. p. 329.

<sup>1447</sup> “Joanes fue el más ilustre mantenedor de las máximas pictóricas del arte cristiano; fue su más noble y constante propagandista, y su estilo fue el más genuino eco del estilo rafaelesco.” LLOMBART, C., *Valencia antigua y moderna: Guía de forasteros, la más detallada y completa que se conoce.* Valencia: Librería de Pascual Aguilar. 1887. pp. 182-183. También Company busca un precedente de tal aspecto en el mundo moderno, opinando que esta idea vino desde la propia Reconquista: “*Un aspecte, a més, que també es convertirà en una fibra medul·lar al llarg de tot el nostre Renaixement. En el fons, el militant sentit religiós i fins i tot catequètic de la nostra pintura és una qüestió que, com bé ens ha recordat Berg, naix de la Reconquesta. Des d’aleshores una gran majoria de la nostra iconografia ha complert sempre ‘its function as religious propaganda’. Al caràcter antimusulmà i antijueu d’una primera etapa es va afegir més tard el temor al paganisme que propugnava el Renaixement italià.*” COMPANYY CLIMENT, X., *Paolo da San Leocadio i els inicis de la pintura del Renaixement a Espanya.* 2006. p. 28.

estaba escrito.<sup>1448</sup> Éstas fueron retomadas por gran parte de los teóricos de dicho periodo. Por ejemplo, Walafrido Stradone, en el sínodo de Arras en el siglo IX expresó: “*Quanto a quelli che non sanno leggere, che essi contemolino le pitture e che vi considerino la vita di Cristo e dei Santi; le figure delle chiese sono i libri di questi tali [le donne e i fanciulli] e però si vorrai provvedere anche meglio che li pagani. Quanto a voi che non sapete leggere, volete che vi indico un buon libro che saprete leggere? Guardate un crocifisso nella vostra stanza, che sia il vostro libro.*”<sup>1449</sup> Ideas que también fueron defendidas, por citar otros ejemplos, por Savonarola<sup>1450</sup> o Romberch.<sup>1451</sup>

También comprobamos una importancia evidente de la figura del crucifijo, que se convirtió, a la postre, en una de las herramientas principales de la evangelización, hecho que retomaremos más adelante.

Por todo ello, no debe de extrañarnos que desde San Vicente Ferrer<sup>1452</sup> hasta los jesuitas,<sup>1453</sup> la imagen haya sido la piedra de toque de la labor educativa, sobre

---

<sup>1448</sup> La idea del retablo o de la pintura como un libro abierto se ha repetido una y otra vez dentro de la historiografía del arte y la cultura, por citar un ejemplo, el autor anteriormente citado, Company, afirmó que: *El retaule acompleix una funció marcadament didàctica, catequètica i cultural. És com un llibre figurat a l'abast de tothom, lletrat o illetrat. A més d'acompanyar la litúrgia de les celebracions i del culte en general, allionava i bastant sobre la vida de Jesucrist, de la Verge o dels sants (també sobre qüestions de l'Antic Testament), fomentava la pregària, pacificava i confortava els ànims del poble, i transportava l'home al ja citat estadi de la llum, a l'estadi de la pau, a l'estadi d'allò transcendent, d'allò diví [...] Si algú s'atura davant el 'Calvari' (o Crucifixió) que apareix en el 'Retaule de la Visitació' del Museo Catedralici de Sogorb, c. 1455, s'adonarà de la força expressiva i allionadora (catequètica) de la pintura de l'època d'Ausiàs. Cap llibre, ni probablement cap predicació mitjana no podia explicar de forma tan colpidora, visual i entenedora per a tots, el cruent tema de la crucifixió i mort de Jesús [...] Les imatges havien de sancionar, visualment parlant, aquell decisiu fet salvífic, aquell sacrifici redemptor.* COMPANY CLIMENT, X., *L'Europa d'Ausias March. Art, cultura i pensament*. Gandia: CEIC Alfons El Vell. 1998. pp. 143-149.

<sup>1449</sup> Cfr. CALÍ, M., *Da Michelangelo all'Escorial. Momenti del dibattito religioso nell'arte del Cinquecento*. 1987. pp. 52-54.

<sup>1450</sup> Para un estudio detallado de este hecho véase el texto de Calí citado anteriormente.

<sup>1451</sup> En este caso ha sido Palumbo la que ha realizado un estudio de dicha continuidad de ideas basándose en la obra publicada de dicho autor *Congestortus artificiosae memoriae* de 1520. Vid: PALUMBO, G., *Speculum Peccatorum. Frammenti di storia nello specchio delle immagini tra Cinque e Seicento*. 1990. p. 53 y ss.

<sup>1452</sup> El gran predicador dominico afirmó que *pictura est laicorum scriptura*, siguiendo los postulados gregorianos. Nos permitimos la licencia de repetir una de las citas utilizadas en el capítulo introductorio referidas a San Vicente, que recogida por García Marsilla exponía como en sus pláticas recomendaba que “*quan tu veus la ymaga del crucifixi deus reduir a memòria: Oo!, axí fo crucificat mon senyor Jesuchrist; o la de la verge Maria: Oo!, així fo una verge que parlí lo Fill de Déu omnipotent.*” Cfr. GARCÍA MARSILLA, J. V., “Imatges a la llar. Cultura material i cultura visual a la València dels segles XIV i XV” en *Recerques, Història, Economia i Cultura*. 2001. p. 170.

<sup>1453</sup> Sobre la labor jesuítica véase el capítulo 4.2.2.4 de esta tesis.

todo en los niños. Éstos son los mayores consumidores de imágenes, aquellos a los que más se les puede “manipular” a través de ellas, gracias a la curiosidad que profesan hacia las mismas.<sup>1454</sup> El niño se recrea viendo figuras representadas en los cuadros porque son como él; y se sentirá atrapado por el parecido con las acciones y signos atractivos para la infancia. Éstos, por tanto, se ven reflejados en las composiciones artísticas. Querrán ser como los santos, modelos de virtud y defensa de la fe, mientras que las niñas tendrían como ejemplo a la Virgen y las santas, imágenes de piedad y sacrificio.

Además del problema de la identificación, según Freedberg, dos cuestiones más han de señalarse en este punto: la primera, la incontestable ecuación de pintura con escultura (en todo caso, en lo que atañe a la eficacia), y segunda, la evidente creencia en que la contemplación conduce primero a la imitación y luego a la elevación espiritual.<sup>1455</sup>

Paleotti, por ejemplo, explicaba como la visión de dichas imágenes nos ayudan a crecer nuestros deseos de bondad,<sup>1456</sup> idea que retomó Ledesma en sus recomendaciones pedagógicas para los colegios jesuíticos, en la que nos explica cómo la belleza o fealdad de lo representado tiene que ver con la bondad de éste,

---

<sup>1454</sup> Este hecho es analizado por Martin en sus estudios semiológicos, afirmando que: “*I ragazzi consumano una quantità sempre più elevata di messaggi iconici. Li ricevono sprovveduti, senza alcuna possibilità di decriptarli convenientemente e, dunque, di separare la creazione autentica da quella alienata, l’originale dal banale. Il ruolo di preparazione, d’adattamento e di curiosità di fronte al mondo contemporaneo appartiene alla scuola; sta ad essa condurre il ragazzo ad una chiara ricezione.*” MARTIN, M., *Semiologia dell’immagine e pedagogia. Itinerari di ricerca educativa*. Roma: Armando Editore. 1990 (Primera edición en francés en 1982) p. 23.

<sup>1455</sup> FREEDBERG, D., *El poder de las imágenes*. 1992. p. 23.

<sup>1456</sup> “*Quanto alla volontà, non è dubbio che il vedere le immagini piamente fatte acrescere i desideri buoni, fa aborrire il peccato, eccitando il noi pietosa voglia d’imitazione la vita di quei gloriosi santi che veggiamo rappresentati.*” PALEOTTI, G., *Discorso intorno alle immagini sacre e profane. En Trattati d’arte del Cinquecento. Fra Manierismo e Controriforma*. Prólogo y notas de P. Barocchi. Volumen 2. 1961. Libro I, capítulo XVIII, p. 208. La actitud de Paleotti ha sido estudiada por Prodi, dentro de su trabajo sobre tratadistas de la Reforma Católica, el italiano expone que “*La tradizionale concezione cristiana della pittura come libro, mezzo d’istruzione per gli indotti è unita armonicamente nel pensiero del Paleotti con la concezione dell’arte figurativa come linguaggio, come rappresentazione, propria del Cinquecento, concezione nella quale il termine stesso di ‘imitazione’ assume un significato profondo di partecipazione interiore alla vita del creato. Di qui la conseguenza necessaria di considerare le arti figurative fra le arti nobili, similmente alle letterarie, tanto più se alle due ‘nobiltà politiche’, determinata dal valore intrinseco dell’opera d’arte e dalla stima umana che la circonda, si aggiunge la più sublime ‘nobiltà cristiana’, per il compito che viene loro affidato di elevare gli uomini verso Dio.*” PRODI, P., “*Ricerche sulla teorica delle arti figurative nella Riforma Cattolica*” en *Archivio italiano per la Storia della Pietà*. Volumen IV. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura. 1965. p. 148.

siguiendo el *topos* platónico de la belleza como sinónimo de bondad.<sup>1457</sup> De ahí que Charmot,<sup>1458</sup> refiriéndose a las labores llevadas a cabo en dichas escuelas, nos hable de la pintura y escultura como educadores y embellecedores del Espíritu u otros autores busquen en las imágenes de Nadal un ejemplo claro de esta idea.<sup>1459</sup>

Conservamos incluso testimonios de inicios del siglo XVIII donde nos indican cómo en las escuelas jesuíticas continuaban mostrando a los niños diferentes imágenes para educarles. Nos remitimos al caso de Josep Martínez, que como nos narró su biógrafo Jerónimo Monreal, en 1704, éste “aunque ya había salido de la escuela de leer, escribir, bolví a ella frecuentemente siendo Gramático; ya para instruir a los otros niños en cosas de piedad dando consigo un cartapacio con la Imagen de Nuestra Señora de la sierra, y las de los Santos Apóstoles, y haziendo del cartapacio Altarillo, les rezava entonces sus acostumbradas devociones.”<sup>1460</sup>

---

<sup>1457</sup> “Dell’imagini de gli Angeli. M. Essendo gli angeli spiriti, et non corpo, onde viene, che si dipingono come giovani, di bello aspetto, con ale, e vestimenti, che splendono? D. Non so Padre. M. Io ve lo dirò, che sapedo noi, che si stano in cielo, lodando Iddio, il che non si può fare senza esser intellettuale, si dipingono in figura d’uomo, che come sapete hà intelletto, e la ragione. Giovani, perche intendiamo, che essi non invecchiano, e con l’ale, per che hanno per sua natura potestà di muovesi velocissimamente: si fanno poi de bello aspetto, e con vestimenti splendidi, ac ciò che noi sappiamo quelli risplendere nel cospetto di Dio, dal quale ornati sono di doni spirituali, di gratia, e di gloria [...]6. Delle imagini de Demonio. M. Perche si dipingono i Demoni tanto brutti, e negri, terribili e spaventevoli, con corna, ugne, et col gittar di foco, che essi par che facciamo? Sono forse di questo modo? D. Padre non so. M. Sappiate che si dipingono cosi brutti, per dimostrare quanto brutto è il peccato e quanto è abominevole; poi che questo gli fa tanto brutti, et abominevoli: si diingono poi negri per dimostrare le tenebre in che stano.” LEDESMA, G., *Modo per insegnar la Dottrina Christiana*. 1573. pp. 29-30.

<sup>1458</sup> “Peinture, sculpture ne sont que les grossiers symboles de cet art qui façonne en beauté éternelle la substance des âmes et l’image divine dont les âmes doivent reproduire les traits. Educateurs, divins ciseleurs (divini caelatores), vous travaillez au dehors le corps humain ; vous sculpez ses gestes, ses pas, ses attitudes, sa tenue, tous ses mouvements, son visage, son tempérament ; mais au dedans, votre habilité s’exerce à embiellait l’esprit, cette chose ailé, détachée de la matière, qui échappe à la mort, qui est capable de vie bienheureuse, qu’on peut égaler presque aux anges, -souffle, haleine, image de la divinité.” CHARMOT, F., *La pédagogie des Jésuites. Ses principes. Son actualité*. p. 47.

<sup>1459</sup> “Queste ed altre immagini furono un prezioso aiuto per l’educazione religiosa dell’indole tanto immaginosa dell’uomo del barocco. [...] L’arte sta al servizio di Dio; o meglio ancora: l’arte è mezzo per l’apostolato, mezzo per l’edificazione del Regno di Cristo.” KIRSCHBAUM, E., “La Compagnia di Gesù e l’arte” en *Il Quarto Centenario della Costituzione della Compagnia di Gesù*. Milán: Società Editrice “Vita e pensiero.” 1941. p. 234.

<sup>1460</sup> Cfr. PORTÚS, J. y VEGA, J., *La estampa religiosa en la España del Antiguo Régimen*. 1998. p. 495. Basándose en estas ideas, Rubio Lapaz, afirmó con respecto que los jesuitas realizaron un “importantísimo trabajo persuasivo en el que destaca su tratamiento del arte humanista, totalmente aislado y carente de una proyección exterior en el periodo manierista, enfocándolo hacia una intervención social masificada en donde su función primordial era conseguir afectar la sensibilidad del estamento menos culto y, a través de esa afectación, provocar su adhesión incondicional a la iglesia católica contrarreformista.” RUBIO LAPAZ, J., *Pablo de Céspedes y su círculo. Humanismo y Contrarreforma en la cultura andaluza del Renacimiento al Barroco*. 1993. p. 161.

Esta metodología de enseñanza no es propia sólo de dicha orden, de hecho, conservamos los escritos de Diego Valadés, monje franciscano que participó de la respuesta que a dicha realidad dio la orden a la que pertenecía, basada en auténticos métodos audiovisuales. Como estudia Chaparro Gómez, resultan clarificadores las afirmaciones del *Códice franciscano*: “Téngolo por cosa muy acertada y provechosa para con esta gente, porque hemos visto por experiencia que adonde así se les ha predicado la doctrina cristiana por pinturas tienen los indios de aquellos pueblos más entendidas las cosas de nuestra santa fe católica y están más arraigadas en ella.”<sup>1461</sup> De hecho, su tratado *Rethorica Christiana* (1579) viene ilustrado con diversos dibujos que demuestran el uso de los materiales visuales en las prédicas.

A continuación les mostramos dos de ellos. En el primero caso, observamos la figura de un monje desde el púlpito señalando con un vara unas pinturas, que podríamos identificar con representaciones de escenas de la Pasión de Cristo, con el fin de explicar lo que le acaeció al Hijo de Dios. (Imagen 62)<sup>1462</sup> En el segundo, por el contrario, encontramos los lienzos enrollados en el suelo antes o después de haber sido utilizados en tales prédicas. (Imagen 63):

<sup>1461</sup> Cfr. CHAPARRO GÓMEZ, C., “Diego Valadés y Matteo Ricci: Predicación y artes de la memoria” *Paisajes Emblemáticos: La construcción de la Imagen Simbólica en Europa y América*. Tomo 1. Mérida: Editorial Regional de Extremadura. 2008. pp. 106-107.

<sup>1462</sup> Esta podría ser una ilustración perfecta de lo explicado por Burke, basándose en las acciones de misioneros bretones, que colgaban imágenes vecinas a los púlpitos para sus parlamentos: “Algunos de estos misioneros predicadores –como Le Nobletz o Maunoir en Bretaña-, se servían de elementos visuales o de imágenes para ilustrar, por ejemplo, la vida de San Martín, el Padrenuestro, el Santísimo Sacramento o las penas del infierno. Bossuet recomendaba a los sacerdotes de su diócesis que colgasen imágenes en el púlpito, para lograr con sus palabras una mayor influencia sobre los feligreses. Los reformistas, a diferencia de los católicos, seguían promoviendo una religión de las imágenes y no una de textos, sin que sepamos si esto fue la causa o era la consecuencia de que las zonas católicas tuviesen un menor grado de alfabetización que las protestantes. Aquella sugerencia de Gregorio el Magno de que las imágenes eran los libros de los iletrados, todavía seguía teniendo mucha influencia en el mundo católico. Los reformistas no querían trabajar sin ayudarse de estos elementos visuales.” BURKE, P., *La cultura popular en la Europa Moderna*. [1978] p. 327.



Imagen 62. *Monje predicando.*  
Ilustración de la *Rethorica Christiana*  
de Diego Valadés. 1579.



Imagen 63. *Monje predicando.*  
Ilustración de la *Rethorica Christiana*  
de Diego Valadés. 1579.

De todas maneras, no debemos creer que sólo fue empleado este método en la enseñanza infantil. En las ilustraciones podemos encontrar todo tipo de público que acudía a escuchar las enseñanzas que allí se dictaban, retomando pues, la idea expresada por San Gregorio Magno expuesta anteriormente. Entre estos iletrados destacó el campesinado. Ya señalamos como un tanto por cien muy elevado de la población valenciana se dedicaba a labores agrícolas, porcentaje que podríamos elevar considerablemente, si nos referimos a los moriscos. La Iglesia también quiso intensificar el control y difusión de sus ideas entre ellos; ésta había concentrado su atención, incluso antes del Concilio de Trento, en cristianizar no sólo a los campesinos, sino también acrecentar la formación intelectual y moral de los clérigos que estaban en contacto con ellos. De ahí que aconsejara las imágenes junto con las palabras para darle al discurso una mayor autoridad,<sup>1463</sup> como antesala de la imposición de los sacramentos<sup>1464</sup>, y también por ello que Borromeo defendiera e instara a los predicadores a utilizar en sus sermones pinturas, tal y como se venía realizando desde el medioevo<sup>1465</sup> y, según Ayfre, aún hoy en día.<sup>1466</sup>

---

<sup>1463</sup> Sobre las prédicas al campesinado destacar el estudio de Monterroso Montero: “Entre el dogma y la devoción. Pintura, literatura sacra y vida conventual franciscana” en *Quintana*. Número 4. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela. 2005. Con respecto al uso de la imagen y el proceso de consolidación de una ideología política y religiosa, vid: CONTRERAS, J., “Procesos culturales hegemónicos: De religión y religiosidad. (Reflexión sobre el hecho religioso. La España del Antiguo Régimen)” en *La monarquía de Felipe II a debate*. 2000. Por completar este aspecto, destacar unas palabras al respecto expuestas por Nieto Alcalde y Checa Cremades: “La imagen religiosa se entiende como instrumento de persuasión orientado a conmover y convencer al fiel y servir de exégesis de los misterios de la Fe. En la crisis espiritual que planteó la confrontación Catolicismo- Protestantismo la imagen religiosa se ofrecía, por sí misma, como una profesión de Fe. La polémica se centraba entre la lectura de los textos y el desarrollo del concepto a través de la visualización articulada por la imagen. Esta, que operaba como medio para reafirmar al fiel en sus convicciones e inclinarle a obrar en consecuencia, acentuó las claves destinadas a tocar los resortes perceptivos con el fin de obtener un efecto y respuesta inmediatos.” NIETO ALCAIDE, V. y CHECA CREMADES, F., *El Renacimiento. Formación y crisis del modelo clásico*. Madrid: Ediciones Istmo. 1980. p. 338.

<sup>1464</sup> “*L’arte è dunque l’anticamera dei sacramenti, o una sottospecie loro. Se si ricorda che questi ‘poverelli’ ignoranti non solo sono la maggioranza, ma per i cattolici della Controriforma sono un’istituzione stabile (e per Catarino, s’è visto, è comunque bene che essi non leggano le Scritture), dunque l’ignoranza delle Sacre Scritture e l’incapacità di comprendere gli ‘infiniti misteri’ è una realtà che non può e deve essere modificata, la funzione dell’immagine è indispensabile.*” SCAVIZZI, G., “La teología católica e le immagini durante il XVI secolo” en *Storia dell’arte*. 1974. p. 212.

<sup>1465</sup> “Así como en el oficio de orador importa mucho que las cosas se digan con expresión y con sentimiento capaz de conmover los ánimos, del mismo modo la pintura será apreciada si los colores y las líneas tienden a inspirar sentimientos, temor o dolor según lo que el argumento requiera. Y para continuar hasta el final en la comparación, se puede añadir que el estudio y la capacidad con la cual los pintores intentan poner en su justa luz las imágenes para que destaque más la excelencia del arte es en cierto modo parecido al artificio de los oradores que con la voz, con el gesto, con la declamación, y con la modulación se esfuerzan en embellecer el discurso e impresionar al auditorio. Del mismo modo que resulta vano el esfuerzo del orador para conmover los ánimos si él mismo no está conmovido, así

Con ello se aprecia durante el siglo XVI toda una teoría elaborada para su uso y función que parte de la primacía de ésta sobre la palabra y por tanto, de la idea de que el sentido de la vista era el más susceptible de cuantos tiene el hombre, el primero en ser captado y al que se llega más directa y universalmente. De este modo, la ortodoxia católica intentaba revalorizar el mundo de los sentidos negado por los reformadores, quienes siempre lo denostaron, sobre todo el de la vista por entender que era el más engañoso.<sup>1467</sup> Todo ello, tal y como defiende Huizinga, porque para la fe vulgar de la gran masa, la presencia de una imagen visible hacía completamente superflua la demostración intelectual de la verdad de lo representado por la imagen. “Entre lo que se tenía representado con forma y color delante de los ojos –las personas de la Trinidad, el infierno flamígero, los santos innúmeros- y la fe en todo ello, no había espacio para esta cuestión: ¿será verdad? Todas estas representaciones tornábanse directamente, ya como imágenes, objetos de fe. Fijábanse en el espíritu con precisión, contornos y abigarrado colorido, dotados de toda la realidad que la Iglesia podía pedir de la fe y aún algo más.”<sup>1468</sup>

---

creo yo que al pintor le ocurre algo parecido, de modo que si él mismo no se ha previamente esforzado para sentir en su alma los sentimientos, no podrá transmitir a sus obras lo que no siente, es decir, la piedad y los noble sentimientos del alma.” BORROMEO, F., *Tratado de la pintura sagrada (1625)* en FERNÁNDEZ ARENAS, J. y BASSEGODA HUGÁS, B., *Fuentes y documentos para la Historia del Arte: El Barroco en Europa*. Barcelona: Gustavo Gili. 1983. p. 338. Partiendo de esta idea se tiende a firmar cómo las imágenes fueron, junto con los oradores, uno de los instrumentos más utilizados por la Iglesia española para la difusión y exégesis de las ideas religiosas.; y que se plantee cómo los tímidos síntomas de un debate en torno a su conveniencia planteados por los erasmistas quedaron como testimonios alejados y al margen de la realidad.” Vid: NIETO ALCAIDE, V. y CHECA CREMADES, F., *El Renacimiento. Formación y crisis del modelo clásico*. 1980. p. 337.

<sup>1466</sup> “Se alcuni, in seguito, hanno cambiato il loro giudizio, ciò è avvenuto nella misura in cui si sono resi conto che le immagini cinematografiche potevano servire da veicolo alle idee, allorché sono adoperate da uomini intelligenti, da scrittori rinomati, proprio come avviene quando un predicatore fa appello ad immagini emotive per far penetrare la sua dottrina nella intelligenza degli ascoltatori, passando attraverso le infrastrutture affettive più direttamente accessibili: si tratta di una concessione non molto dignitosa, ma giustificata dal fine.” AYFRE, A., *Contributi a una teologia dell'immagine*. Roma: Edizioni Paoline. 1966. (Primera edición en francés de 1964) p. 38.

<sup>1467</sup> Varios autores hablan sobre la primacía de la vista en el proceso evangelizador. En el caso hispánico destacan los trabajos de Martínez Burgos como: “El debate de la imagen religiosa en el entorno de Felipe II” en *Reales Sitios*. 1998. p. 39. En el ámbito italiano quisieramos recoger, por ejemplo, las palabras de Scavizzi que afirmó al respecto que “la pittura è soprattutto concepita come forma di predicazione [...] si segue qui l'idea, che discende dall'antichità, che il senso della vista è più forte e importante degli altri sensi, che le immagini esterne ‘colpiscono’ e si radicano nell'inconscio trasformandosi in immagini interiori e divenendo a loro volta promotrici di nuovi processi psicologici. [...] L'immagine ha più efficacia sui sensi perché rappresenta in forma più vera ‘quam literarum characteres aut vocis sonitus’ senza contare che le forme visibili sono molto più numerose e varie di ciò che può essere solo rappresentato dalla voce o dai caratteri.” SCAVIZZI, G., “La teologia cattolica e le immagini durante il XVI secolo” en *Storia dell'arte*. 1974. pp. 176-177.

<sup>1468</sup> HUIZINGA, J., *El Otoño de la Edad Media*. Barcelona: Atalaya. 1995. [1919] De ahí que Palumno concluya su estudio sobre el uso de las imágenes en la predicación expresando: “Insomma l'immagine, proprio perché consente un approccio ‘abbreviato’ e ‘leggiero’ alla storia sacra, viene

Esta tendencia se acrecentó aún más, si cabe, tras las recomendaciones tridentinas, tanto que se ha considerado a éste como un arte totalmente didáctico<sup>1469</sup> y el inicio de toda una literatura, de la cual ya hablamos (véase Paleotti, Valadés o Borromeo, por citar unos ejemplos) que se encargaron de potenciar esta ideología,<sup>1470</sup> si bien, autores como Jedin, creen que no fuera tanto un acto intencional que podamos atribuir a los Concilios, sino más bien a una necesidad propia de la Iglesia por evangelizar.<sup>1471</sup>

Esta idea es totalmente aceptable, más teniendo en cuenta que lo que se hizo fue perpetrar una tradición pasada actualizándola a los nuevos problemas que acuciaban a la sociedad. Campesinos y nuevos catecúmenos siempre hubieron, campañas de predicación también, de ahí que la Iglesia se reciclara en sí misma a la

---

*di volta in volta considerata un utile strumento di indottrinamento, o, viceversa un perverso mezzo di idolatria che allontana dalla vera fede e dalla autentica conoscenza, deviandola verso forme surrettizie di sapere e verso una pietà emotiva e drammatica.*” PALUMBO, G., *Speculum Peccatorum. Frammenti di storia nello specchio delle immagini tra Cinque e Seicento*. 1990. p. 41.

<sup>1469</sup> Prodi, por ejemplo, basándose en las teorías de Schreiber defiende que: “*L’influsso del concilio sull’arte sacra non viene visto solo nel decreto sulle immagini della XXV sessione, ma in tutto il movimento teologico e spirituale che dallo stesso concilio di Trento ha origine: dalle definizioni dogmatiche sui sacramenti –ed in particolare sull’Eucarestia- sulla giustificazione, sul valore meritorio delle opere al innovamento della liturgia, della pietà popolare al movimento di espansione missionaria. Questo mutamento, nel quale però, secondo lo Schreiber, sono conservati gli elementi fondamentali della pietà medievale, è considerato in particolare nella evoluzione post-tridentina delle confraternite laicali: illuminante, ad esempio, e degno di essere approfondito per una maggior comprensione dell’aspetto didattico educativo dell’arte tridentina, è l’accento alla diffusione delle confraternite della dottrina cristiana.*” PRODI, P., “*Ricerche sulla teorica delle arti figurative nella Riforma Cattolica*” en *Archivio italiano per la Storia della Pietà*. 1965. pp. 137-138.

<sup>1470</sup> “*The Decrees on art issued at the Council of Trent (1563) stressed the traditional emphasis (since Gregory the Great’s defense of images as the Bible of the unlettered) on the instructive use of images-docere. The decrees were elaborated in the Bolognese reform bishop Gabriele Paleotti’s Discorso intorno alle immagini sacre e profane (Bologna, 1582). In the first of two completed books (of a projected five). Paleotti offered a Catholic alternative to the increasingly secularized discourse and use of the arts. The fundamental message of the Discorso is that while it would be ‘inane’ to deny that images provide pleasure, such cannot be the goal of art. Affirming the tripartite rhetorical function of images (movere, docere, delectare)*” LEVY, E., *Propaganda and the Jesuit Baroque*. 2004. p. 49.

<sup>1471</sup> “*Se infatti nell’epoca successiva l’arte sacra divenne addirittura su vasta scala strumento della teologia controversistica, in quanto si impadronì nei temi osteggiata dal protestantismo, rappresentando infinite volte la venerazione della Madre di Dio, dei santi e delle reliquie, i sacramenti, e soprattutto la presenza di Cristo nell’Eucaristia, il sacrificio della messa, le buone opere, il papato e la sua storia –come è descritto nella grande opera del Mâle- tutto questo costituì appunto una effettiva, anche se non sempre intenzionale, attuazione del decreto conciliare. Le immagini sacre, i bassorilievi e le statue, per mezzo delle quali venivano rappresentate al popolo le dottrine controverse, costituivano l’illustrazione delle prediche che dai pulpiti si tenevano sugli stessi argomenti e, mediante l’ausilio visivo, ne rafforzando e approfondivano l’efficacia, contribuendo dal canto loro al fine, desiderato e voluto dal decreto, di consolidare il popolo nella fede cattolica e di risvegliarne la religiosità.*” JEDIN, H., “*Genesi e portata del Decreto Tridentino sulla venerazione delle Immagini*” en *Chiesa della Fede, Chiesa della Storia*. Brescia: Morcelliana. 1972. (Edición original en alemán de 1966) p. 381.

hora de enseñar la doctrina en un periodo convulso, teniendo en mente siempre que su postura no debe de ser considerada de defensa ante los posibles peligros, ya que se sentía ganadora y superior a cualquier herejía.

De todas maneras, sí que podemos encontrar algunas novedades con respecto al pasado, que se darían, ya a un nivel superior,<sup>1472</sup> la llamada pedagogía de la dificultad. Aquellas enseñanzas que necesitaban un conocimiento mayor para ser entendidas y que podemos encontrar su máximo ejemplo en la literatura emblemática, que si bien nació en el Renacimiento, tuvo su eclosión en el Barroco, donde numerosos escritores comenzaron a tratar de instruir moralmente a través de las empresas o emblemas. Aunque en algunos casos, como los indicados por Chaparro Gómez,<sup>1473</sup> sí que se produjo una aproximación a los iletrados por medio de emblemas, no es lo más habitual, sino que iban dirigidos a los intelectuales. Maravall piensa, por ejemplo, que en el siglo XVII hay un reiterado elogio de la dificultad, y que lo más interesante del caso es que se plantea desde este punto de vista pedagógico ya que, señala Checa Cremades, “una buena y eficaz enseñanza se ha de servir de lo difícil y por tanto del camino de lo oscuro para alcanzar un resultado de afincar más sólidamente un saber.”<sup>1474</sup> El investigador catalán también

---

<sup>1472</sup> Autores como Martínez Burgos hablan de esta pedagogía en dos niveles: “Ante una población mayoritariamente analfabeta la necesidad del adoctrinamiento se desplegó en dos niveles. Por un lado, los sermones, libros de meditación, guías espirituales, catecismos y demás tratados espirituales forjaron en el colectivo una imagen conceptual y, por tanto, puramente mental a la que se invoca a través de términos como ‘contempla ánima mía’, ‘mira’, ‘veo’ y demás fórmulas que quedan recogidas en este tipo de literatura.” MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., “La creación de imágenes. Propaganda y modelos devocionales en la España del Siglo de Oro” en VIZUETE MENDOZA, J. C. y MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*. 2000. p. 224.

<sup>1473</sup> Este autor, analizando la obra de Valadés, nos habla de cómo sirvieron los emblemas en la vulgarización de algunos dogmas: “El arte de la memoria que subyace en la política tridentina es, pues, uno de los factores esenciales de buena parte del despliegue artístico del barroco, con sus ceremonias monumentales, sus representaciones teatrales, artes plásticas y literatura ilustrada. A esto habría que añadir que, dentro de una concepción contrarreformista en la que estaba inmersa la Iglesia católica, el emblema tenía como fin hacer asequibles a todos (incluso los analfabetos y los niños) las verdades éticas y religiosas. Y además de enseñar, el emblema se convirtió en técnica de persuasión: instrumento de proselitismo que pone en práctica el *utile dulci* de Horacio. En resumidas cuentas, a las fuentes que convergen en la teoría de la expresión en el siglo XVI (neoplatonismo, hermetismo, el *ut pictura poesis* horaciano, el arte de la memoria, la escolástica y la política tridentina) Valdés añade el modo específico de comunicación ideográfico del pueblo precolombino, en una amalgama singular y única entre normas clásicas de la tradición europea y ejemplos recientes y novedosos del Nuevo Mundo.” CHAPARRO GÓMEZ, C., “Diego Valadés y Matteo Ricci: Predicación y artes de la memoria” *Paisajes Emblemáticos: La construcción de la Imagen Simbólica en Europa y América*. 2008. pp. 107-108.

<sup>1474</sup> Cfr. MARAVALL, J. A., *La cultura del Barroco*. 1975. p. 447.

recogió las palabras de Carballo, que pensaba que “de ver las cosas muy claras se engendra cierto fastidio, con que se viene a perder la atención y así se leerá un estudiante quatro hojas de un libro, que por ser claro y de cosas ordinarias no atiende a lo que lee. Mas así es dificultoso y extraordinario su estilo, esto propio lo incita a que trabaje para entenderlo, que naturalmente somos inclinados a entender y saber y un contrario con otro se esfuerza, así con la dificultad crece el apetito de saber”<sup>1475</sup>. Esta idea fue también compartida por el literato Gracián, quien décadas después expuso que “la verdad, cuanto más dificultosa, es más agradable y el conocimiento que cuesta es más estimado.”<sup>1476</sup>

En Valencia podemos encontrar un auge de las publicaciones emblemáticas, pero con fechas posteriores, tal y como estudia González de Zárate, como introducción al análisis de la tradición emblemática en la Valencia de 1640, donde nos indica cómo llegaron a nuestra región todos los libros de emblemas y su difusión gracias a la cultura humanística que allí imperaba.<sup>1477</sup> Prueba de ello fueron también las magníficas entradas triunfales que se dieron en esta ciudad. Mínguez,<sup>1478</sup> uno de los mejores especialistas en el tema, recalcó la tradición editora de la ciudad, que dio lugar a importantes traducciones y reproducciones de libros renacentistas y barrocos. De hecho, dentro de la familia Borja tenemos a uno de los mejores escritores emblemáticos del momento. Juan de Borja (1536-1606), el tercer hijo de San Francisco de Borja y Leonor de Castro, escribió las *Empresas morales*<sup>1479</sup>, que

---

<sup>1475</sup> Cfr. *Ibidem*. p. 448.

<sup>1476</sup> Cfr. *Ibidem*. p. 449.

<sup>1477</sup> “Hay que considerar a Valencia como una de las puertas del Renacimiento en la Península, y en ella verán la luz obras de gran importancia, traducidas al castellano, nos referimos a las ediciones que de los *Emblemas*, de Alciato, o la que en 1535 se llevará a efecto sobre el *Libro de las Maravillas del mundo* de Juan de Mandeville. El pensamiento humanista expresado por Valeriano, Giovio o Cartari, se difunde con profusión en la ciudad, a la vez que también hacen su aparición las obras de emblemistas españoles como Saavedra, Orozco, Soto y Covarrubias. En este sentido será Valencia la que contemple la traducción al castellano de los *Emblemas Regio Políticos* de Solórzano, que se editará en diez tomos. Por otra parte, el primer emblemista español de talla internacional es valenciano: nos referimos a Juan de Borja, cuyos *Emblemas Morales* aparecen publicados en la ciudad de Praga en 1581.” GONZÁLEZ DE ZÁRATE, J.M., “La tradición emblemática en la Valencia del 1640” en *Traza y Baza. Cuadernos de simbología y literatura*. Volumen VIII. Valencia: Universidad de Valencia. 1981.

<sup>1478</sup> MÍNGUEZ, V., “Un género emblemático: el jeroglífico barroco festivo. A propósito de unas series valencianas” en *Goya. Revista de Arte*. Número 221. Madrid: Fundación Lázaro Galdiano. 1991.

<sup>1479</sup> García Mahiques ha sido el investigador que más se ha centrado en este tema. Él mismo realizó, entre otros múltiples trabajos, una edición crítica de su obra, publicada por el Ayuntamiento de Valencia en 1998.

escritas en el siglo XVI no vieron la luz hasta 1680, ejemplo claro de la incidencia que tuvo este género en Valencia.

Aún así, no quisiéramos detenernos mucho en este aspecto, ya que, pedagógicamente, fue de los que menos influyó en las campañas evangelizadoras del periodo cronológico que nos ocupa; sólo hemos querido señalarlo como otra alternativa del uso de la imagen en el mundo letrado.

Por último, quisiéramos preguntarnos hasta qué punto caló en los fieles las enseñanzas expuestas mediante las imágenes. Esta pregunta ya se la formuló Martínez Burgos hace unos años. Esta investigadora se cuestionaba a sí misma si todos veían lo mismo, a lo que se respondía: “Es seguro que sí pero también es seguro que no todos entendían lo mismo. A través de los testimonios volcados en las obras de teatro de la época pueden catalogarse las diversas actitudes que el público establecía con la imagen sagrada y que pueden sintetizarse en dos. La de un fiel que ‘ve’, es decir, que entabla un acercamiento sensorial y visual y que sería la actitud de la gran masa de fieles analfabetos, mientras que en el polo opuesto estaría la de aquellos que ‘miran’, implicándose en una aproximación racional y discursiva evidentemente propia de las clases más cultas.”<sup>1480</sup>

Difícilmente podremos concretar de modo objetivo cómo las imágenes pudieron instruir. Todos aquellos datos relativos a grandes conversiones en masa por prédicas fuera de San Vicente o de cualquier jesuita, no son más que hipérboles de una realidad. Suponemos que se produjo una aproximación subjetiva a lo representado, cada cual veía en la imagen un medio opresor (véase los moriscos) o un ejemplo a seguir. A día de hoy, más allá de los datos que hemos ido exponiendo a lo largo del trabajo, no podemos cuantificar la capacidad de las mismas, sino más bien justificar la base teórica como hemos ido realizando hasta ahora, siendo conscientes, pues, de las imprecisiones o convencionalismos de los que podemos ser sujetos.

---

<sup>1480</sup> MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., “La creación de imágenes. Propaganda y modelos devocionales en la España del Siglo de Oro” en VIZUETE MENDOZA, J. C. y MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*. 2000. p. 230.

Para finalizar este apartado, y antes de adentrarnos en tipologías específicas, anotaremos un último valor de la imagen, como productora de milagros, sobre todo relacionados con la conversiones citadas. Esta tendencia se inaugura ya en el medioevo, tal y como recoge Ringbom. Una leyenda cuenta como un sarraceno, viendo una imagen de la Virgen dejó su fe musulmana en pos del cristianismo.<sup>1481</sup> En nuestro territorio son varios también los obrados por éstas. Bleda, en su tratado *Qvatrocientos milagros y muchas alabanças de la Santa Crvz*<sup>1482</sup> nos dio prueba de ello. Pero aún más importante, al menos en el asunto que nos concierne, destacar el relatado por Escolano en sus *Décadas*, ya que está íntimamente relacionado con el proceso de asimilación de las mezquitas para convertirlas en Iglesias. Éste nos cuenta como el día de San Dionisio un retablo dedicado a la figura de San Miguel fue tomado por unos niños, de modo milagroso, y llevado hasta la mezquita musulmana de esta ciudad donde oraban los moriscos, quienes al ver tal acto se pusieron a alabar dicha figura, dejándola en la capilla del Alfaquí y ocasionando una conversión en masa.<sup>1483</sup> El hecho de que fuera una imagen de un arcángel no es peregrino. Ya hablamos en el apartado dedicado a la teología morisca que los musulmanes rendían una especial devoción a dichas figuras, por ser las que anunciaron las mejores noticias a sus profetas, así pues, podríamos encontrar en este acto fantástico una base real, basada, como dijimos, en el sincretismo de culturas.

Ocurriera o no el hecho de la imagen portada por los niños que convirtió a los moriscos, sí que tenemos constancia que se consagró la antigua mezquita bajo esta advocación. En el proceso inquisitorial contra la Aljama de la morería de 1522 podemos leer: “Después de esse feta iglesia de sent Miguel, la antigua mesquita que

---

<sup>1481</sup> “One story is about a Saracen ‘quod imaginem Beata Virginia in quadam parva tabula decentissime pictam habebat’, keepint it scrupulously neat, and using it for personal edification. Being a heathen, however, he began to ponder doubtfully on Incarnation, and in answer to his doubts the Virgin’s breast raised themselves from the image, emitting two streams of oil; whereupon the Saracen became converted together with his family and many fellow Saracens. The store has a moral to the effect that de Saracen was rewarded for his reverence towards the Virgin, and it ends with a reproach of those who do not keep their Madonnas neatly and respectfully.” RINGBOM, S., “Devotional Images and Imaginative devotions. Notes on the place of art in late medieval private piety” en *Gazette des Beaux- Arts*. Volumen 73. París: Presses Universitaires de France. 1969. p. 160.

<sup>1482</sup> BLEDA, J., *Qvatrocientos milagos y muchas alabanças de la Santa Crvz: con vnos tratados de las cosas mas notables de esta divina señal*. En Valencia. En casa de Patricio May. 1600.

<sup>1483</sup> ESCOLANO, G., *Décadas de la Insigne y Coronada Ciudad y Reino de Valencia*. 1610. pp. 924-925.

los dits moros tenien, an fet mesquita,”<sup>1484</sup> de ahí que pensemos que el hecho narrado por Escolano sí que tuvo una repercusión directa, no siendo el único caso, ya que, conservamos más iglesias, antiguas mezquitas que nacieron bajo dicha advocación, como la de la Vilanova de Mislata, tal y como nos demuestra el *Libro de la fundación de las parroquias de nuevos convertidos*,<sup>1485</sup> conservado en el Archivo de la Catedral de Valencia.

A todo ello, podríamos unir el valor de las llamadas Vírgenes milagrosas, aquellas que sobrevivieron a la conquista de los musulmanes y que, una vez convertido el territorio al cristianismo reaparecieron como síntoma del poder de las mismas, como ocurrió en el caso de la Virgen del Puig, a la que ya Jaime I profesó gran devoción. Imágenes de devoción y a su vez utilizadas en la conversión, marcadas todas ellas por su poder milagroso, lo que las hace enormemente especiales.<sup>1486</sup>

## 5.2. ICONOGRAFÍAS PARA UNA CONVERSIÓN, ICONOGRAFÍAS DE DEVOCIÓN

### 5.2.1. Sobre las cruces

*“E nós havem III memorials de la Passió de Jesuchrist. Lo primer es lo crucifix, lo qual tenim sobre l’altar en memoria de la seua santa Pasió; e assó és quasi com a libre dels homes lechs. Lo segon memorial de la Passió és en Paraula, çó és, en quant la Passió de Jesuchrist és predicada; e allò ha a fer quant a hoir. Lo terç memoria, es lo Sant Sagrament, en lo qual se conté lo cors e la sanch de Nostre Senyor Jesuchrist, en aquest memorial se manifesta com gran ajustament e fraternitat d’amor devem tots aver a Jesuchrist, qui es grare nostre. E aquest senyal fa a fer quant al testament. Donchs, si nostre atalantament és en la Passió de Jesuchrist, qui és a nós*

---

<sup>1484</sup> Inquisición. Legajo 552. Número 35. Proceso contra la Aljama de la morería de Valencia. 1522. (AHN)

<sup>1485</sup> Legajo 1626. *Libro de la fundación de las parroquias de nuevos convertidos*. [Archivo de la Catedral de Valencia]

<sup>1486</sup> Sobre el tema de las Vírgenes milagrosas *vid*: ALBERT-LLORCA, M., *Les Vierges miraculeuses. Légendes et rituels*. París: Gallimard. 2002.

*depinta e preuada, molt pus fortment nos deu inflamar lo Sagrament de l'altar en què és verament expresada.*<sup>1487</sup>

Hemos querido comenzar este apartado con un fragmento extraído de la edición valenciana de la obra de Jacopo da Varazze (Varaezze, 1230-Génova, 1298) sobre la Pasión de Cristo. El autor de la *Leyenda Dorada* (c. 1250) nos narra la importancia que tuvo la cruz dentro de la religión como estandarte de los últimos momentos de la vida del Salvador y cómo nos debe llevar a la devoción. Esta obra, que se convirtió en uno de los *best sellers* del medioevo tuvo mucha repercusión en nuestro territorio, de ahí que se realizaran traducciones muy rápidamente.

El sentir religioso de dicho texto es fundamental para comenzar a entender porqué la cruz fue un elemento crucial en las campañas evangelizadoras realizadas desde aquel día y en la piedad popular. De hecho, de este medioevo procede una de las representaciones pictóricas valencianas más importantes dedicada, íntegramente, al culto a la misma, nos referimos al *Retablo de Santa Cruz* (c. 1410, Museo de Bellas Artes de Valencia. Imagen 64) obra de Miquel Alcanyis. En él se recogen los temas de la invención y exaltación. La calle central, dedicada al Calvario, organiza el resto de las escenas, en las que se nos van mostrando la legendaria historia del entierro de Adán, la visión de Constantino, la Invención por Santa Elena, el Combate de Cosroes y Heraclio, la Muerte de Cosroes a manos de Heraclio, y, por último, la entrada de éste en Jerusalén, siguiendo, precisamente, la narración del libro de Jacopo da Varazze citado anteriormente. Es decir, una plasmación visual de esta devoción que fue crucial en la espiritualidad del medioevo y en la que aparece la imagen del musulmán como enemigo máximo de la cruz, hecho que fue retomado, por ejemplo, por Bleda, como veremos, en su defensa por la religión.

---

<sup>1487</sup> Cfr. COMPANY CLIMENT, X., PONS, V. y ALIAGA, J., “Lux Mundi: Percepciones de la Luz y las Imágenes” en *Lux Mundi*. 2007. p. 36.



Imagen 64. Miquel Alcanyis. *Retablo de Santa Cruz*. c. 1410.  
Temple sobre tabla. Museo de Bellas Artes. Valencia.

Conservamos otros textos medievales interesantes sobre este tema. Por ejemplo, para Llull, en su catecismo, la cruz es la máxima expresión de la Pasión de Cristo, de ahí que debiera ser tomada como símbolo de la religión y objeto de culto.<sup>1488</sup>

El escritor mallorquín, también nos recuerda la historia de la recuperación de la cruz de territorio infiel y advierte que ésta puede ser un elemento de catequesis

---

<sup>1488</sup> “Fill, guarda en la creu e veges com te representa la passio de Jhesu Christ qui está ab los brassos estesos, e espera que en axí com ell es mort per amor de nos a salvar, que en axí nos no temem mort per ell a honrar.” LLULL, R., *Libre de doctrina pueril*. 2006. [1274- 1276] p. 25.

fundamental.<sup>1489</sup> Lo mismo que opinara Ludolfo de Saxonía, que nos habla de este suceso como ejemplo de la Iglesia militante contra la herejía y, como señalamos en Llull, elemento fundamental para entender la Pasión de Cristo.<sup>1490</sup>

Esta visión también fue compartida por el citado San Vicente Ferrer. De hecho, Diago recoge una sentencia del santo realmente clara de lo que era para él rendir culto a ésta y qué papel tenía dicha iconografía como elemento didáctico y devocional:

“Y assí sus sermones mas procedian de oracion que de leccion como el mismo lo dixo a un devoto suyo que admirado de los maravillosos puntos que tocava predicando, le pregunto, en que libros los hallava. Señalando un crucifixo le respondió: Hermano, este es el mejor libro que tengo, y en el hallo lo mas de lo que predico.”<sup>1491</sup>

Creemos que estas palabras hablan por sí solas, ejemplifican a la perfección la idea del arte como la *Biblia Pauperum* y la importancia de la cruz en el proceso evangelizador.

Todo ello debe de provenir de la necesidad del cristiano de adorar bajo signos visibles lo no aprehensible en palabras. Un elemento que recogía las dos naturalezas del Salvador, la divina y la humana. Hecho que podemos encontrar ya en la tradición bizantina, tal y como expresó Scavizzi en su estudio sobre la misma.<sup>1492</sup>

---

<sup>1489</sup> “*Sapies fill, que los Apòstols convertiren tot lo mon ab preycacio e ab escampament de lagrimes e de sanch e ab molts trebays e ab greus morts, e la terra quels sarrayns ténen, ells la convertiren; e per assò Jhesu Christ dona per la creu significansa, e estenen dos brassos, que venguen los benuyrats savis qui son en lo poble dels crestians, rememrar la sua santa passio, e que abrassará aquells, si ells preyquen als sarrayns e als infidels.*” *Ibidem*. p. 179.

<sup>1490</sup> “*E así una devota religiosa en contemplar la passió del Senyor se transportava que mirant lo crucifíxi cabent en terra que amor e compassió defallia. És menster donchs que lo cristià pressent se transporte ab affectio a tots los actes e misteris que en la passió del Senyor stenen [...] que aquells que en lo cos entrar volen, és mester davall al creu passen que daquesta militant Iglesia algú a la triunfant sino per la creu nos entra.*” SAXONIA, L. de, *Meditaciones vitae Christi: Lo quart del Cartoxà, arromançat per Johan Roiç de Corella*. Valencia: Lope de Roca. 1496 [Biblioteca Valenciana digital] pp. 2-3.

<sup>1491</sup> DIAGO, F., *Historia de la Provincia de Aragón de la Orden de Predicadores, desde su origen y principio hasta el año de mil y seyscientos*. 1599. fol.173.

<sup>1492</sup> Este investigador ha realizado uno de los estudios de mayor interés para conocer la iconografía y función de las cruces en la Edad Moderna. Vid: SCAVIZZI, G., “The Cross: A 16th Century

Continuando con el recorrido por los teóricos que han expuesto argumentos de valor en torno a ella, señalar cómo Bellarmino (Montepulciano, 1542- Roma, 1621) indicó la triple funcionalidad de la misma: como reliquia, signo e imagen.<sup>1493</sup> Lo mismo opinó, dándole además un valor en la cruzada antiprotestantes, Baronio (Sora, 1538-Roma, 1607),<sup>1494</sup> ya que para alguno de ellos era el elemento máximo de idolatría.<sup>1495</sup> Debemos remarcar porqué hemos hablado de “algunos” y no de todos. Uno de los problemas de la historiografía tradicional es que tiende a englobar a los protestantes dentro de un mismo saco sin hacer distinciones entre calvinistas o los seguidores radicales de Lutero. Esta visión sesgada y partidista, pues, ve en los actos iconoclastas, la misma factura y origen, cuando debemos precisar cómo ya lo hicimos en el tercer capítulo de esta tesis, que Lutero no estuvo en contra de las imágenes, sino de su idolatría. De ahí que él mismo estuviera a favor de rendir un homenaje a la cruz como símbolo de la redención, al igual que opinaron ciertos coetáneos suyos.<sup>1496</sup> De hecho, Zwingli afirmó que quien combatía la cruz, también

---

Controversy” en *Storia dell'arte*. Número 65. Florencia: La nuova Italia editrice. 1989. En él podemos leer este origen bizantino citado: “*Whatever the foundations of this belief, the theoretical basis underlying the idea of a divine appearance in the image of Christ was, as in the Byzantine tradition, the hypostatic union of His two natures: in the image of Christ, as in Christ Himself, the human and the divine natures were united and inseparable. Just as when we represent a man we represent not only his physical aspect but also his character, so when we represent Christ we represent not only His external form but also His divinity.*” p. 34.

<sup>1493</sup> “As Bellarmine remind us, the cross meant three different things for the Catholic on a conceptual level: relic, sign and image. [...] The cross expels demons; it expels illnesses that cannot be dealt with in any other way; it sanctifies and is therefore for the benediction of people, houses and land. Bellarmine even asked himself whether the sign of the cross should be considered a sacrament, but reached a negative conclusion.” *Ibidem*. pp. 33-34.

<sup>1494</sup> “Molta attenzione è data per questo culto della croce, che proprio per i suoi significati magici era stato oggetto di un attacco frontale da parte dei calviniste; la croce viene esaltata per il suo enorme potere contro il diavolo, un potere che ne avrebbe giustificato la venerazione fin dai primissimi tempi dell'era cristiana.” SCAVIZZI, G., “Storia eclesiástica e arte nel secondo Cinquecento” en *Storia dell'arte*. 1987. p. 44.

<sup>1495</sup> Scavizzi recoge como para el reformador Farel la idolatría nació ya en las figuras de Constantino y Elena con el acto de la invención de la cruz: “*Le figure di Costantino e di Elena non erano chiare del tutto; per Farel essi erano stati i fondatori dell'idolatria, e l'invenzione della croce era stata un'invenzione diabolica.*” *Ibidem*. p. 31. También para Calvino la cruz es la causante de este pecado: “*For Calvin, the cross was at the origin of many superstitious beliefs, therefore it was legitimate to eliminate it if one wanted to fight superstition and idolatry seriously. [...] In a letter of 1562 addressed to Catherine de Medici Calvin insisted first, that the form of idolatry given to the cross is related to the consecration, which attributes to the object a power that does not exist, and second, that the cross should be fought not per se but because it generates superstition.*” SCAVIZZI, G., “The Cross: A 16th Century Controversy” en *Storia dell'arte*. 1989. p. 29.

<sup>1496</sup> Scavizzi, una vez más, nos habla de esta doble postura dentro de los reformadores: “*Between 1522 and the middle of the 16<sup>th</sup> century the position of the Protestants against the cross took two divergent paths: Luther refused to follow the radical Reformers on the issue of the cross (as well as on many other issues) and actually showed a greater and greater affection for the image of the crucifix, while*

estaba atacando la Divinidad de Cristo, hecho que concordó totalmente en el caso de los moriscos, éstos atacaban la cruz, como veremos, porque era símbolo de un dogma falso para su religión.<sup>1497</sup>

También en Valencia tenemos dos casos claros de defensa de la cruz a través de la tratadística. El primero sería el de Jaime Prades. Como recordarán, en su tratado ya nos habló de la diferenciación entre “latria” y “dulia” y cómo sí que era lícito, tanto para él como para Paleotti, adorarla como símbolo de la muerte de Cristo. Concluyó este capítulo de su obra haciendo una verdadera apología del porqué de su culto:

“Reconociendo en ella en el tal acto de nuestra redención la misma virtud para santificarnos, que reconocemos en Iesu Christo, aunque en diferente manera, porque en Iesu Christo es propia y natural suya, y en la cruz comunicada por el, como lo es en los Sacramentos [...] Por lo qual el dia del juicio, llena de claridad mayor que no es la del sol, apareciera ante el tribunal de Iesu Christo, y permaneciera siempre con El en el cielo como trofeo y triunfo suyo, hecha participante de su magestad y gloria, como lo fue tambien de su ignomia en su sagrada passion [...] y por ellas la cruz sola, por lo que dicho havemos, quedara entera, incorruptible y para siempre inmortal [...] porque murio en ella, de lo qual se sigue necesariamente, que le devemos la misma adoración que a el, y a su imagen y a sus reliquias.”<sup>1498</sup>

---

*the Swiss Reformers followed the ideas of Karlstadt and included the cross among those images which had to be destroyed.” Ibidem. pp. 28-29. Lo mismo remarcó Segesvary: “Aux yeux des Réformateurs, la négation de l’œuvre de la rédemption accomplie par le Christ sur la croix est la conséquence la plus grave de la négation de la Trinité. Ils est évident pour Zwingli, Bullinger, Bibliander ainsi que pour Luther et pour les autres, que la polémique sur le dogme de la Trinité n’est pas une controverse purement doctrinale : il s’agit en réalité, du message central du christianisme ; si Jésus Christ n’est pas Fils de Dieu, son sacrifice ne peut valoir la rémission des péchés à ceux qui ont cru et qui croient en lui et l’homme ne peut espérer le pardon divin que par les ‘opera’, les bonnes œuvres qu’il accomplit durant sa vie. En somme : cela signifierait le retour aux pratiques mille fois condamnées de la papauté, à la vente des indulgences, à la restauration de la confiance de l’homme en lui-même.” SEGESVARY, V., *L’Islam et la Réforme. Etude sur l’attitude des réformateurs zurichois envers l’Islam (1510- 1550)*. Lausanne: Editions l’Age d’Homme. 1978. p. 132.*

<sup>1497</sup> “Ecco dunque Zwingli affrontare il tema del crocifisso, ‘questa arma tremenda con la quale i difensori delle immagini ci combattono’. Essi affermano: chi combatte il crocifisso combatte la divinità di Cristo ed è ariano. Ma noi diciamo: proprio perché crediamo che Cristo è Dio rifiutiamo la sua immagine che rimane vietata dalla scrittura. Se si rappresenta Cristo control il primo comandamento, perciò stesso si nega ch’egli sia Dio e si cade nell’arianesimo.” SCAVIZZI, G., *Arte e architettura sacra. Cronache e documenti sulla controversia tra riformati e cattolici (1500- 1550)*. 1981. p. 12.

<sup>1498</sup> PRADES, J., *Historia de la adoración y uso de las Santas Imagenes y de la imagen de la Fuente de la Salud...* 1597. fol. 143. Recordemos, tal y como señalamos en el capítulo dedicado a las fuentes textuales, cuando nos centramos en el tratado de dicho autor, cómo se encarga de darnos muchos más ejemplos de la importancia del culto a la cruz, fuera en la predicación o en la oración,

En sus palabras se puede apreciar el poso bastante elevado de las teorías medievales citadas, que fueron continuadas también por la corriente erasmista, que tanta repercusión tuvo, como ya vimos, en Valencia;<sup>1499</sup> y que fue, seguramente, en la que se formara dicho clérigo.

Mucho más exaltados fueron los escritos de Bleda, que además de encargarse de narrar todos los milagros que se produjeron gracias a ésta,<sup>1500</sup> también la elevó al rango de estandarte de batalla frente a los musulmanes, que fueron los grandes destructores de cruces en nuestro territorio.<sup>1501</sup> Para él, la cruz era la única esperanza de vencer la batalla, de ahí que se hubiera de defender a ultranza, y evitar

---

recurriendo a la figura del propio San Pablo para justificarlo; así como incluyéndola en al diferenciación entre latría y dulia.

<sup>1499</sup> Gómez Canseco, demuestra este culto erasmista a la cruz a través los escritos de Pedro de Valencia, que legitima la admiración a la misma, aún mucho después de la muerte del propio Erasmo: “Lo mismo podemos encontrar en Erasmo, Vives o el Broncense y en el mismo Justo Lipsio quien, a petición de Arias Montano, escribió su opúsculo erudito *De cruce*. Fuera de la anécdota, cualquiera de ellos podría suscribir las palabras de Pedro de Valencia con el mismo espíritu de piedad cristiana: ‘Considérese si sería de consentir que en tales lugares se pusiesen imágenes de la Virgen Nuestra Señora (a las cuales se les deve menor culto de adoración que a las cruces) o de los Apóstoles y otros Santos. Si alguno se atrebiese a poner en tal lugar y uso los retratos de los Reyes, o de otros señores, y ministros graves incurriría en indignación y castigo, y aún cualquiera hombre conocido llevaría mal que su retrato o sus armas se pusieran allí [...] y nosotros usamos para esto de la autoridad de la Santa Cruz y de la Magestad que representa, que es el retrato, la vandera y las armas del Rey Celestial y de toda su Iglesia militante [...]. Y nosotros sufrimos que se ponga la Santa Cruz, que solamente adoramos con tres genuflexiones el Viernes Santo, en tan indigno puesto de tanta inmundicia y desprecio.” GÓMEZ CANSECO, L., *El humanismo después de 1600: Pedro de Valencia*. 1993. p. 159.

<sup>1500</sup> Ya indicamos al inicio del capítulo la importancia de la obra de este clérigo titulada: *Qvatrocientos milagos y muchas alabaņas de la Santa Crvz: con vnos tratados de las cosas mas notables de esta divina señal*. 1600.

<sup>1501</sup> Como anticipo, y retomando las características expuestas en el epígrafe dedicado a la teología morisca, señalar un proceso inquisitorial a los moriscos por no querer adorar a la cruz, como síntoma de resistencia a la conversión: “Dixeron en presencia del dicho obispo y de los que estavan allí que ellos no eran cristianos porque pretendian que havian sido bautizados por fuerça y sus hijos les havian hecho bautizar por fuerza y que eran moros y que les hazian muchos agravios de los quales querian pedir cuenta para yr a su Majestad para quexarse del Emperador su padre que no havia cumplido lo que havia jurado de mantenerles sus fueros y privilegios y esto lo dezian un muy grande alboroto y con grandes gritos y a bozes. [...] Sobre este artículo ultimo dixo que solo dos salieron a recibir al Reverendissimo obispo de Tortosa con la cruz, estos eran dos justicias y con ellos un sanbenito y interrogando si sabia porque no avia venido mas dixo que la noche antes que viniese el sobre dicho Reverendissimo Señor Obispo de Tortosa les mando el dicho testigo que le saliesen a recibir con la cruz y ellos dixeron que no acompañarian la cruz porque pretendian que por averles hecho cristianos por fuerça no eran cristianos y que acomapañar la cruz era renunciar a sus pretenciones, y que les tenian por cristianos.” Inquisición. Legajo 549. Número 7. Proceso contra Alonso Bastante, cristiano nuevo de moro. 1568. (AHN)

así su profanación.<sup>1502</sup> Tal vez latía en su memoria cómo el propio Jaime I la utilizó como icono de la victoria en la reconquista valenciana.<sup>1503</sup>

Así pues, podemos ver como los ataques recibidos por uno y otro bando ante la cruz no hicieron más que avivar, si aún era posible, el culto hacia la misma. Así lo afirmaba Scavizzi,<sup>1504</sup> y podemos encontrar nosotros mismos en Valencia. De hecho, sabemos que personajes tan reconocidos como San Luis Bertrán dedicaron parte de su tiempo libre a labrar cruces para luchar contra la iconoclastia protestante, tal y como nos cuenta su biógrafo Antist.<sup>1505</sup> O algunos autores, incluso, vieron en la escena central de la obra de Joanes de los *Desposorios místicos del Venerable Agnesio* (Imagen 65) una expresión máxima del culto a la misma, ya que aparece una inscripción que reza: *Cruz est innocuis ad stemmata florida trames*, que significa: “la cruz es sendero que conduce a los inocentes a la gloria.”<sup>1506</sup>

---

<sup>1502</sup> “Tambien la santa Cruz, nuestra esperança única, y amparo, assistió con su virtud invencible a la expulsion destos sus enemigos tan declarados: y para que nos regozijemos de que ella esta ya libre de las injurias que aquella maldita gente aquí le hazia, aparecio Jueves a 17 de septiembre, a las 9 horas de la noche, muy blanda, y resplandeciente sobre el puerto de los Alfaques en figura de una hermosa Cruz de Caravaca [...] pues la venerable Cruz, que es su açote, los acabó de expelir de allí. Otras maravillas han acaecido en un Crucifixo de Aragon, cerca de Vililla, y por mil vias se conoce, que esta ha sido obra de Dios nuestro Señor.” BLEDA, J., *Defensio Fidei in causa neophytorum. Tractatus de iusta Morischorum ab Hispania expulsionem*. 1610. p. 596.

<sup>1503</sup> Para un análisis de este hecho vid: BURNS, R. I., *Moros, cristians i jueus en el Regne croat de València. Societats en simbiosi*. Valencia: Biblioteca d’Estudis i investigacions. 1987. (Primera edición en inglés de 1984)

<sup>1504</sup> “Needless to say, one consequence of the debate with the Protestants was that the diffusion and the veneration of the cross became actively promoted at all levels and in all forms within the Church from the middle of the 16<sup>th</sup> century: holidays and special ceremonies were established or re-established and fraternities and associations were created. From the time of Pius V, as its presence on the altar became compulsory, the cross acquired an important liturgical quality.” SCAVIZZI, G., “The Cross: A 16th Century Controversy” en *Storia dell’arte*. p. 39.

<sup>1505</sup> Garganta recoge las palabras de Antist en torno “Su discípulo y primer biógrafo, el P. Antist, nos refiere lo siguiente, al hablar de su gestión como prior de San Onofre de Museos (Valencia): ‘labró la cruz cubierta que está al cabo de los cipreses, y cuando le decían que gastaba mucho en ella, respondía, que más gastaban los luteranos en derribar las cruces en Francia.’” GARGANTA, J. M. de, “San Luis Bertrán. Santo de la Reforma Católica” en *San Luis Bertrán. Reforma y Contrarreforma española*. Valencia: Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Valencia. 1973. p. 45. Este hecho, encajaría con la postura citada por Prades de cómo, en tiempos de San Pablo también se labraban cruces para predicar: “Y tuvieron tambien en esto al mismo S. Pablo por autor, por quanto sabia de carpintero, y aunque ciudadano romano, exercitava aquel arte, segun se refiere en los Actos de los Apostoles. De manera que siguiendo estas obras y doctrina, y representandola con un retrato sacado della muy al bivo, todos en general, y cada uno en particular se hazian cruces de madera, y las ponian en los templos, y tambien edificaban iglesias, y les davan el titulo de la cruz para confesar aquella fe, y adorar en ellas y por ellas a Iesu Christo crucificado.” PRADES, J., *Historia de la adoración y uso de las Santas Imagenes y de la imagen de la Fuente de la Salud... En Valencia en la impresión de Felipe May*. 1597. fol. 143.

<sup>1506</sup> VILANOVA, R., “Un capítulo inédito de la biografía de Juanes. El Venerable Agnesio” en *Almanaque de las Provincias para el año 1903*. p. 260.



Imagen 65. Joan de Joanes. Detalle de los *Desposorios místicos del Venerable Agnesio*. 1553. Óleo sobre tabla. Museo de Bellas Artes. Valencia.

También comenzaron a aparecer más imágenes milagrosas con dicha iconografía. Tal vez una de las más significativas es la historia del crucifijo del Colegio del Patriarca, que fue tomado como paladín de la labor del Colegio y de su espiritualidad.<sup>1507</sup> Escrivà nos cuenta el porqué de su importancia:

“Y si todas las Reliquias que estan en la Iglesia de su Colegio, podemos creer, y afirmar que las trajo Dios, para que fuesen tratadas y veneradas en ella, como vemos que lo son, particularmente entre todas se ha de creer que lo es la del Santo Crucifixo. Y assi dize, suponemos que la milagrosa figura del Santo Crucifixo, se ha de tener, y reputar por reliquia, por ser toda como es, de admirable manufactura; tal que a parecer de hombres peritos en el arte, assi naturales de España, como estrangeros, es la mas excelente imagen, y figura, que se halla en España, ni en otra parte de la Christiandad: y la cabeça, y rostro se juzga por cosa hecha por manos de Angeles, la qual fue hallada por milagro, y tenida y reverenciada por milagrosa, y como tal

<sup>1507</sup> Podríamos citar otras tantas, como la figura del Cristo del Salvador, que tanta devoción profesó que se creó una cofradía para su culto y defensa. Vid: CORBÍN FERRER, J. L., “La cofradía del Santísimo Cristo del Salvador de la Ciudad de Valencia en los fondos del Archivo Metropolitano del Arzobispado de Valencia” en *Memoria Ecclesiae*. Número 20. Asociación de Archiveros de España. 2002

adorada, no solo entre catolicos, pero aun entre los hereges. [...] Por todo lo qual la hemos puesto en el mas insigne lugar de la Capilla: y queremos que esté cubierta con el quadro de la Cena, que está en medio del retablo; y allende del dicho quadro, tenga quatro cortinas de tafetan, dos moradas, y dos negras.”<sup>1508</sup>

La cruz también fue importantísima dentro de la espiritualidad y misiones jesuíticas de los siglos XVI y XVII. Conocemos cómo San Francisco de Borja tenía un especial aprecio a la misma. De hecho, en muchas de las representaciones que hemos conservado de su figura, aparece abrazándola, tal y como hacía en sus oraciones (Imagen 66). En su *Diario Espiritual* podemos encontrar numerosas alusiones al culto que le daba,<sup>1509</sup> por citar una de ellas:

“Junio 17. Sábado 3.

Por lo que sintio su madre verle espirar  
ofrecí la vida y pedí el sentimiento desto  
por el dolor con que se le miraría dum in cruce penderte. Pedí el mesmo  
sentimiento quando miro el crucifixo.  
el abaxar de la cruz. Pedi dolor por el de la madre  
de ver que no he trabajado como deviera de abaxarle de la cruz spiritualiter  
antes ayudé á subirle  
por el dolor que sentiría la madre  
de verle muerto en su regaço  
y de tocarle etc.  
pedí ese dolor  
para quando llego al Smo. Sacramento en la misa.”<sup>1510</sup>

<sup>1508</sup> ESCRIVÁ, F., *Vida del Venerable Siervo de Dios Don Juan de Ribera. Patriarca de Antiochia y Arzobispo de Valencia. Vita del Venerabile Servo di Dio Don Giovanni di Ribera. Patriarca di Antiochia ed Arcivescovo di Valenza*. 1696. fol. 284.

<sup>1509</sup> Éstas han sido tomadas por Ruiz Jurado como una representación del sacrificio y muestra de la union entre la cruz y la eucaristía, además de por valor apostólico: “Pero interesan los matices con que se actualiza en su vida ese influjo de Cristo en la Cruz y en la Eucaristía. En ellos se muestran con evidencia su carácter apostólico. Uno de los que más llama la atención es la cantidad de veces que ofrece su vida por las ovejas [...] En la cruz se le hace más urgente el aspecto de sacrificio; en la Eucaristía, el de ser alimento: sin que esto quiera decir que separe estos dos aspectos complementarios.” SAN FRANCISCO DE BORJA, *Diario espiritual (1564- 1570)*. Edición crítica, estudio y notas realizada por Manuel Ruiz Jurado. Bilbao: Ediciones Mensajero. 1997. pp. 39-40.

<sup>1510</sup> *Ibidem*. pp. 190-191.



Imagen 66. O. Ongers y J. A. Böner. *San Francisco de Borja*. s. XVII. Grabado. Colección Hamy. Chantilly. Número 302.

Todo ello explica porqué fue la cruz se convirtió en uno de los elementos que mejor expresó el culto externo jesuítico. Tanto fue así que gran parte de las manifestaciones religiosas perpetradas por ellos, la tuvieron como estandarte. Ledesma, en su tratado sobre educación, nos explicaba qué valor tuvo dentro de la educación, de ahí que también jugara un papel fundamental dentro de las aulas de sus colegios.<sup>1511</sup>

---

<sup>1511</sup> “M. Che cosa impariamo noi in Cristo crucifisso. D. Molte cose, fra le quali, queste tre sono di molta importanza, prima la giustizia d’Iddio Padre. 2. La gratuita delli nostri peccati, che furono causa, che morisce il figliolo d’Iddio. 3. Insieme impariamo la gran misericordia e carità d’Iddio padre, che diede il suo figliolo pero noi. M. Che piu? D. tutte quante le virtu, che risplendono nella passione di nostro signore Giesu Cristo, spetialmente queste sette. Primo l’humiltà, 2. L’obediencia, 3. La pazienza. 4. La mansuetudine, 5. La povertà. 6. La costanza e perseveranza. 7 la perfetta charità. M. Et che piu s’impara in Cristo Crocifisso. D. La via regia della croce, et à spargere anco noi il sangue per lui.” LEDESMA, G., *Modo per insegnar la Dottrina Christiana*. 1573. pp. 43-44.

Partiendo de sus teorías, tenemos constancia de cómo fueron utilizadas en las misiones realizadas en diversos países. Scavizzi, por ejemplo, nos habla de las americanas,<sup>1512</sup> o Majorana de las realizadas en la Península Itálica,<sup>1513</sup> donde podemos encontrar sermones donde se demuestra una sensibilidad especial hacia la muestra del dolor y el padecimiento que representa lo que para los musulmanes y algunos protestantes era sólo un trozo de madera.<sup>1514</sup>

En nuestro territorio, además de los ejemplos dados por Broggio o Vincent en sus estudios,<sup>1515</sup> hemos encontrado un uso bastante peculiar de la misma. Esta llegó a ser sacada en procesión en Gandía para evitar una corrida de toros en dicha ciudad. Este hecho nos viene narrado en dos epístolas, una de Don Carlos de Borja a Juan Idiáquez de 1551 y otra del Padre Michael Gobierno a San Ignacio de Loyola. En ellas nos explican detenidamente toda la parafernalia que se llevó a cabo a fin de

---

<sup>1512</sup> “Of course the evangelization of new geographic areas was carried out in the name of the cross, as was demonstrate by, among other things, the names of new settlements like Santa Cruz, founded in Bolivia in 1561. It can be safely argued that in Catholic Europe it was precisely in those years that, as the theologians had recommended, crosses multiplied in the crossing of the roads, on the tops of the mountains, and on the necks of people.” SCAVIZZI, G., “The Cross: A 16th Century Controversy” en *Storia dell’arte*. 1989. p. 40. Son muchos los autores que han tratado dicho tema, como por ejemplo: GONZALBO AIZPURU, P., *La educación popular de los jesuitas*. 1989.

<sup>1513</sup> En su obra, entre otros aspectos, habla de la importancia de la cruz en las misiones jesuíticas en las distintas predicaciones en las ciudades y en el campo: “In linea con le prediche maggiori sono anche i brevi sermoni pronunciati durante alcune devozioni e nelle stazioni delle processioni penitenziali, nel corso delle stazioni delle processioni penitenziali, nel corso delle quali si portano il Crocifisso o la croce nuda. La figura di Gesù che s’incarna per amore dei peccatori è assunta come protocollo di una predicazione essenzialmente cristocentrica, ed è sempre evocata dal predicatore; il Crocifisso non manca mai nel luogo dal quali egli si rivolge a popolo, che sia il pulpito (ed è raro), oppure un banco –o un tavolino o un palco- posto vicino all’alare dentro la chiesa, o in piazza, oppure in una distesa declive in campagna.” MAJORANA B., “Schola Affectus. Persona e personaggio nell’oratoria dei missionari popolari gesuiti” en *Il volto e gli affetti. Fisiognomica ed espressione nelle arti del Rinascimento. Atti del Convegno di Studi di Torino 2001*. 2003. p. 215.

<sup>1514</sup> Quisiéramos destacar un sermón en especial que recogió Majorana en su obra, que muestra perfectamente lo comentado hasta ahora: “Alzò allora il padre più che mai la voce, s’inoltrò con maggio veemenza di prima in minacciarli i divini castighi, e preso, piangendo anch’esso, il Crocifisso, tutto infuocato cominciò a scorrere giù e su per la chiesa, gridando sempre ad alta voce: ‘Fratelli miei, sorelle mie! Mirate questo Cristo tutto impiagato, grondante tutto di sangue, sì crudelmente incoronato di spine, sì sconciamente lacerato. Voi, voi siete stati i carnefici, voi, voi l’avete sì barbaramente lacerato! Ah, anime indiatolate, ah, anime sacrileghe, ah, cuori perversi, ah, demonij vestiti di carne! Su, presto, inginocchiatevi, piangete le vostre enormità, detestate pure le vostre essecrande sceleratezze. Su presto, gridate a Dio: Mercè! Adesso è il tempo di riceverne il paradiso. Or che fate dunque sceverati, empj, sacrileghi? Come non si vi spezza il cuore per dolore di tante enormi essecrations? Come potete vivere sì spensierati sopra la terra, avendo con sì orrendi strapazzi trattato un Dio tanto amoroso? Come non vi fulmina il cielo? Come ai vostri danni non si scatena l’inferno? Ah, piangete, piangete!” *Ibidem*. p. 217.

<sup>1515</sup> BROGGIO, P., *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America. Secoli XVI- XVII*. 2004 y VINCENT, B., “Les jésuites et l’Islam méditerranéen” en *Chrétien et musulmans à la Renaissance. Actes du 37e colloque international du CESR*. 1994. 1998.

detenerla y cómo la gente, al paso de los hermanos con sus estandartes y cruces, se fueron arrodillando en señal de respeto y veneración.<sup>1516</sup> Es decir, fue utilizada como elemento sacralizador capaz de detener cualquier evento pagano debido a su naturaleza especial.

Además, fue también usada para la predicación. Conservamos testimonios de cómo ante ella se evangelizaban las mujeres “de mala moral”<sup>1517</sup> o las iban regalando entre el pueblo.<sup>1518</sup> No olvidemos tampoco, que cada una de sus aulas

---

<sup>1516</sup> En la primera de las cartas citadas podemos leer: “El año 1551, habiéndose ganado un Jubileo muy solemne en Gandia el 24 de Julio, determinaron al siguiente día correr toros en la plaza delante de la iglesia mayor. Pareció mal á algunos Padres del Colegio [...] Primero dieron los PP, una vuelta alrededor de la plaza cantando con voz triste el *Miserere*. El P. Bautista Sepúlveda, llevaba un grande y devoto crucifijo, que iba como estandarte delante. El P. Parra llevaba un *Ecce Homo*. El P. Cordeses una calavera y otro P. otra insignia. Otros cuatro se iban disciplinando reciamente, de los cuales era uno el P. Miguel Gobierno y á trechos se arrodillaban todos y clamaban: *misericordia, misericordia.*” *Monumenta Borgia: Sanctus Franciscus Borgia. Quartus Gandiae Dux et Praepositus Generalis Tertius*. 1894- 2003. Volumen 1. pp. 336-337 (ARSI). La segunda de ellas nos da una narración más abreviada de los hechos: “Después de haber ganado el jubileo, se pusieron al día siguiente a correr toros los de este pueblo [...] se juntaron cuatro Padres y cuatro Hermanos con ánimo de estorbarlo, y salieron con obediencia del ministro de casa [...] y fueron á la plaza, primero cuatro con un crucifijo y otros con una calavera, descalzos sin bonetes y con sogas á la garganta; con ellos iban dos disciplinantes, y llegaron á la plaza, donde toda la gente comenzó á decir á grandes voces: *misericordia.*” Carta del P. Michael Gobierno, en Gandía a 31 de agosto de 1552, al P. Ignacio de Loyola en *Litterae Quadrimestres*. 1894- 1932. Volumen 1. p. 743. (ARSI)

<sup>1517</sup> “Acostumbrase en Valencia en la Semana Santa recoger las mugeres que viven mal en la casa publica, para que les prediquen. Fue un miércoles santo el P. Armírez a predicarles, delante de si un crucifiso, quitose el bonete, y hizo con el un colloquio ternissimo y devotísimo.” Arag. 29. ÁLVAREZ, G., *Historia de la Provincia de Aragón de la Compañía de Jesús*. 1600. fol. 137. (ARSI)

<sup>1518</sup> Ya citamos en capítulos anteriores cómo iban regalando imágenes y rosarios entre los feligreses que acudían a sus prédicas. También sabemos que santos como Juan de Ávila recomendaron en más de una ocasión esta actitud. Además de la carta enviada a un jesuita donde expuso cómo realizar las campañas evangelizadoras y cuál debía de ser su actitud [vid: JUAN DE ÁVILA, “Carta a un predicador [jesuita?]” en *Obras completas del B. Mtro. Juan de Ávila*. Edición crítica, biografía y notas de Luis Sala Balust. 1952.] conservamos otra enviada a Pedro Guerrero, arzobispo de Granada, fechada el 10 de marzo de 1565, en la que le escribió recomendándole que enviara predicadores con imágenes a los pueblos de la diócesis: “Reverendísimo y muy ilustre señor: Pláceme que a vuestra señoría se le ofrezcan muchos religiosos para la obra de doctrinar los pueblos; mas cuando temo que son pocos los que para este ministerio son adeptos. [...] por tanto si vuestra señoría hallare destes hombres libres, acéptelos; y los religiosos seran, para la temporada del año, ayuda. Bien sería que llevasen a los pueblos algunos rosarios de cuentas, y si fuesen cuentas benditas, sería mejor. Item, algunos libros devotos, como los de fray Luis y algunas cartillas. Item algunas imágenes del Santo Crucifijo y nuestra Señora, y San Juan, para que los predicadores las diesen a los pobres, para que recen, poniéndole en sus casas, para que recen, y para que lean. Y los pueblos han menester de todas estas salsa para comer su manjar. Rosarios, imágenes, han de ser muchos y los ricos cómprenlos de las ciudades.” Cfr. PASTORE, S., *Il Vangelo e la Spada. L’Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460- 1598)*. 2003. p. 169. También podemos encontrar un fragmento de esta misiva en: PORTÚS, J. y VEGA, J., *La estampa religiosa en la España del Antiguo Régimen*. 1998. P. 215.

estuvo presidida por esta, al que le rendían especial pleitesía al inicio de cada lección.<sup>1519</sup>

En resumen, en este epígrafe hemos querido realizar un breve recorrido en el que mostrarles la importancia de dicha iconografía no sólo en la piedad sino también en la evangelización, seleccionando diversos textos que nos demuestran el origen medieval de todo el proceso y las confrontaciones con los herejes, principalmente protestantes y musulmanes, que condicionaron un culto más latente hacia el mismo. Hemos obviado repetir apreciaciones, como los múltiples milagros acaecidos en Gandía con respecto a Cristos crucificados que hablaron a monjas clarisas, que ya habíamos tratado en páginas anteriores o la utilización por parte del Patriarca en sus sermones, ni tampoco avanzarnos a los porqués de la destrucción iconoclasta de ellos. Nuestra intención pues, ha sido desmitificar la idea de que el culto a la cruz proviene de los ataques protestantes y que es una iconografía contrarreformista, mostrándoles otras posibilidades mucho más plausibles. No es una iconografía nueva, sino una reutilización ante las necesidades de culto, devoción y evangelización que estuvieron latentes en los siglos XVI y XVII, no sólo en Valencia, sino en toda la cristiandad.

### 5.2.2. La Eucaristía y Sangre de Cristo

Íntimamente relacionado con el culto a la cruz encontramos el tema eucarístico, como parte de la Pasión de Cristo;<sup>1520</sup> y con él, el de su Sangre, ya que representa una de las peculiaridades votivas más importantes del levante valenciano.

---

<sup>1519</sup> En los inventarios encontrados sobre el Colegio de Gandía podemos ver como en cada una de las aulas existía un crucifijo, a veces acompañado con la figura de la Virgen. Vid: Arag. 37. BOSQUETE, J. B., *Historia y primer centenar de la Casa Professa del Espíritu Santo y Compañía de Jesús de Valencia*. Tomo 1: 1579- 1631. fol. 53. (ARSI) También se puede comprobar en: Sección Clero. Volumen 441. *Libro de bienes del Convento de Jesuitas de Gandia*. 1661. (ARV), Sección Clero. Volumen 1055. *Libro de la Historia del Collegio de Gandia y cosas notables que en él an acaescido desde su principio y fundación*. (ARV), Sección Clero. Volumen 1064. *Libro de entradas y salidas, de la hacienda de D. Alonso de Borja, del colegio de San Sebastián, de frailes jesuitas de Gandia*. 1594. (ARV), Sección Clero. Volumen 2101. *Libro Maior de los Bienes raizes del Collegio de San Sebastián de la Compañía de Jesús de Gandia hasta el año 1718, inclusive. No hubo mas libro de Raizes que este. Y en dicho año se comenzó á formar otro, por la mayor claridad*. (ARV)

El origen del culto eucarístico se remonta a la ceremonia misma de la institución de dicho sacramento. Partiendo de ahí se realizaron toda una serie de concilios que trataron de institucionalizarlo mediante la creación de una normativa. En cuanto a reuniones ecuménicas se refiere, destacaron el IV Concilio de Letrán (1215-1216), el de Florencia (1438-1442), y sobre todo el tridentino (1545-1563) y el Vaticano II (1962-1965). Estos dos últimos dedicaron así mismo sendas sesiones al arte sacro.<sup>1521</sup>

Por lo que al territorio hispánico se refiere, uno de los más importantes fue el II Concilio de Zaragoza (592) realizado para condenar el arrianismo (que ponía en duda la validez de dicho sacramento),<sup>1522</sup> aunque anteriormente, en el año 546 ya se llevó a cabo uno en Valencia donde se quiso institucionalizar la liturgia eucarística.

Así pues, puede desprenderse de este interés desde los inicios del cristianismo en codificar tal sacramento, la importancia que éste tuvo en el seno de la religión.<sup>1523</sup>

---

<sup>1520</sup> De hecho, Scavizzi es uno de los autores que marca más claramente la unión entre ambos símbolos: “Comparisons of the image of Christ with the sacrament of the Eucharist were not uncommon. Sanders stated that in the image as in the sacrament there is the imprint and sign of Christ; it follows that seeing the image of Christ is like seeing God because the image of Christ has no other substitute than Christ Himself, that Christ is present in His image.” SCAVIZZI, G., “The Cross: A 16th Century Controversy” en *Storia dell’arte*. 1989. p. 35.

<sup>1521</sup> Alejos Morán realiza en sus obras un estudio diacrónico de los temas eucarísticos a través de la historia e historia del arte, principalmente en Valencia. Sus estudios nos han sido de gran utilidad para realizar este capítulo. Vid: ALEJOS MORÁN, A., *La Eucaristía en el Arte Valenciano*. Valencia: Patronato José M<sup>a</sup> Cuadrado. CSIC. 1977. De la misma autora: “Figura y símbolo en el tema joanesco de la Eucaristía” en *Archivo de Arte Valenciano*. Año L. Valencia: Academia de Bellas Artes de San Carlos. 1979. (pp. 33-41) También de ella: *Presencia del Santo Cáliz en el arte*. Valencia: Ajuntament de Valencia. 2000. Otro estudio interesante al respecto es: TRENS, M., *La Eucaristía en el Arte español*. Barcelona: Aymá Editores. 1952.

<sup>1522</sup> Para un estudio de todas las herejías que acecharon a la Iglesia condenando la Eucaristía vid: ALEJOS MORÁN, A., *La Eucaristía en el Arte Valenciano*. 1977. pp. 22-60.

<sup>1523</sup> Como nos indica Belting, hemos de tener en cuenta que la inclusión oficial dentro de la Misa no se produjo hasta el siglo XIII, viéndose, por tanto, como la normativa hispánica trató de ir bastante por delante de la emanada por el papado, principalmente, por los problemas internos en los que se vio sumida, como por ejemplo, el citado arrianismo. Belting nos expone que variaciones se dieron durante aquellos siglos en el culto a la misma: “L’elevazione dell’ostia, con la quale l’officiante mostra al popolo il pane transustanzionato, è entrata a far parte regolarmente della messa dall’inizio del XIII secolo. L’atto di mostrare possiede la qualità di dimostrazione che la transustanziazione è compiuta ed il senso di esortazione ed adorare l’eucaristia. Si noti che l’elevazione è testimoniata già più anticamente nel rito pasquale, ove simbolizzava la resurrezione dalla tomba. Se dall’inizio del secolo XIII l’ostia veniva mostrata, a partire dall’inizio del XIV secolo, venne esposta. L’elevatio era parte della celebrazione, l’expositio aveva luogo al di fuori di essa ed offriva l’oggetto di culto comunitario alla devozione del singolo.” BELTING, H., *L’arte e il suo pubblico. Funzione e forme delle antiche immagini della Passione*. 1986. [1981] p. 91.

En cuanto al culto se refiere, también en nuestro territorio podemos encontrar referencias muy importantes ya desde la Edad Media. En las *Vitae Christi* tanto de Eiximenis como de Sor Isabel de Villena vemos una exaltación del momento como culmen de toda la vida de Cristo, como anticipo del sacrificio que supondrá el martirio y crucifixión del Salvador. Esto mismo también se dio en los sermones de San Vicente Ferrer, que publicados en 1557 a costa de Andrés Fanega,<sup>1524</sup> volvieron a focalizar su atención en dicho dogma, con intención de convertir a judíos y musulmanes que tanto la criticaron.

La primera materialización visual de tal devoción podemos encontrarla en las fiestas del Corpus Christi. No hay que olvidar que, tras Barcelona, fue Valencia uno de los primeros lugares de la Cristiandad en que se empezó a celebrar, desde el siglo XIV, con pompa y boato, la procesión sacramentaria, posteriormente fomentada por los Papas, manifestación que llegó a su máximo esplendor con la figura del Patriarca Ribera, como personaje paladín de la reforma valenciana. Tal y como afirma Cárcel Ortí,<sup>1525</sup> en España se extendieron muy pronto estas celebraciones. Ya hemos citado el caso de Barcelona, al que habría que unir otras de gran importancia, en cuanto a la Antigua Corona de Aragón se refiere, como la de Gerona y Vic.

En Valencia parece ser que la primera procesión se celebró en 1355 con características muy semejantes a las que ha mantenido hasta nuestros días: lujosas custodias, rivalidades entre cofradías y asociaciones para organizar los actos y llevar las andas, personajes bíblicos, representaciones de los pasajes fundamentales de la historia de la salvación en carros o rocas, etc. En ellas llama la atención la masiva participación ciudadana como constatación de un hecho social que supera los límites religiosos, para convertirse en una manifestación popular, sin olvidar lo litúrgico en la que participan autoridades, gremios, cofradías y parroquias, teniendo además cabida músicos, artistas, danzantes, feriantes, o como señala Alejos, hasta

---

<sup>1524</sup> Éstos tuvieron por nombre *Sermones de Sant Vicente Ferrer: en los quales avisa contra los engaños de los dos antechristos y amonesta a todos los christianos que estan aparejados para el jyzio final*, se conserva un ejemplar en el Archivo de la Catedral de Valencia que perteneció a San Luis Bertrán y que sirvió para la edición facsímil que en 1932 realizara Sanchis Sivera. Todo el texto en sí es una exaltación de la Eucaristía, ya desde su portada, con un gran cáliz presidiéndola.

<sup>1525</sup> CÁRCEL ORTÍ, V., *Historia de la Iglesia en Valencia*. 1986. Primer volumen. p. 138.

confiteros;<sup>1526</sup> si bien se trató frenar, por parte de la Iglesia, la excesiva laicización de la ceremonia, ya que se estaban perdiendo los verdaderos valores que tuvieron en un origen.<sup>1527</sup>

Esta manifestación popular es sólo un ejemplo del gran calado que tuvo esta devoción entre los valencianos, hecho que complació mucho a los jesuitas cuando se instalaron en la capital del Turia.<sup>1528</sup> Lo mismo ocurría en la ciudad de Gandía, gracias principalmente a la figura de San Francisco de Borja.<sup>1529</sup> Para ratificarlo, no hay más que leer la carta enviada por el padre Cristóbal Rodríguez a San Ignacio de Loyola en 1556 donde le expuso que “por gracia del Señor ay gran devoción en la frecuencia de la sagrada eucaristía, como se pareció pasados los quinze dias de Pascua que no la dimos á los de fuera, como lo mandan las reglas: abía tanta hambre de comulgar en nuestra iglesia, que el día inmediato después de los quinze, comulgó tanta gente, que era para alavar al Señor.”<sup>1530</sup>

Este culto popular se puede ver representado también en la creación de cofradías que se encargaron de difundirlo. La de mayor importancia fue la de Minerva, cuyo origen se remonta al año 1529, al ser fundada en Roma por el Padre

<sup>1526</sup> ALEJOS MORÁN, A., *La Eucaristía en el Arte Valenciano*. 1977. p. 36.

<sup>1527</sup> Así lo remarcaron Salavert Fabiani y Greullera Sanz: “*Les autoritats eclesiàstiques reaccionaren contra l'excessiva 'laïcizació' de la festa per imposar les directrius tridentines defensores de la devoció. Aixà, van conferir a l'acte un caràcter explicatiu del dogma, llevant-li dels elements populars dels que s'havia carregat: humor, desimboltura de les situacions [...] I és que per a Trento, el Corpus havia de ser la festa del triomf catòlic i no es podia permetre una desviació tan important com la que es produïa a València. Contràriament, la processó havia esdevingut una representació perfecta de la societat ideal (corporativa i orgànica), reflex de l'estructura social feudal i reproducció de la litúrgia celestial a partir de la decoració floral de cases i carrers, dels balls i de les figures i al·legories bíbliques.*” SALAVERT FABIANI, V. L. y GREULLERA SANZ, V., *Professió, ciència i societat a la València del segle XVI*. Barcelona: Curial. 1990. pp. 196-197.

<sup>1528</sup> “No aprovechó poco para esto ser los valencianos de su natural muy tiernos e inclinados a los ejercicios de piedad y devoción, y como este de los santos sacramentos sea el principal de todos, y fin de muchos, no podian dejar de abrazarle con particulares veras y señalarse mucho en esta parte.” Arag. 43. *Historia del Colegio de San Pablo de Valencia*. 1544- 1731. fol. 22. (ARSI)

<sup>1529</sup> Su amor y piedad hacia este sacramento se puede comprobar en la lectura misma de su *Diario Espiritual*. Ruíz Jurado, basándose en él, afirmó que: “Los procesos de canonización nos dan fe, con frecuencia, de la proverbial devoción del Duque a acompañar al Santísimo Sacramento cuando era llevado en procesión a cualquier enfermo en Gandía. Su propio hijo asegura con qué sensibilidad particular del oído, a pesar de ser un poco sordastro, el Duque percibía el sonido de la campana, aun cuando se encontraba de caza, a gran distancia de Gandía. En seguida emprendía el retorno para acompañar la procesión del Viático.” SAN FRANCISCO DE BORJA, *Diario espiritual (1564-1570)*. 1997. p. 84.

<sup>1530</sup> “Carta del Padre Cristóbal Rodríguez en Gandía a 27 de abril de 1556, al Padre Ignacio de Loyola” en *Epistolae Mixtae ex variis Europae Locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae*. 1898-1901. Volumen 5. pp. 285-296.

Stella y aprobada por el Papa Paulo III el 30 de noviembre de 1539, favoreciéndola con muchas indulgencias. Como indica Alejos,<sup>1531</sup> los antecedentes de la misma hay que buscarlos en la Archicofradía romana del Santísimo Sacramento, nacida hacia 1513, y establecida en la Iglesia de los Dominicos, conocida con el nombre de “Santa María sopra Minerva” por estar construida sobre el templo mismo de Minerva, siendo el ejemplo más conocido de sustitución de espacios paganos por Iglesias cristianas. Sobre el altar de Pallas, diosa de la Sabiduría, se elevó la imagen de María como heredera de la Minerva romana.

La finalidad de la archicofradía era la de honrar el sacramento eucarístico para reparar las ofensas que había ido recibiendo por la acción de diversas herejías. En España la Cofradía de Minerva se introdujo primero en Santa María del Mar de Barcelona, siguiéndole Lugo y Madrid. Su origen en nuestra región estuvo vinculado a la Iglesia Parroquial de Sagunto y a la de San Martín de Valencia. Respecto a este última, Teixidor desautoriza a Esclapés por haber firmado que el rey D. Martín fue el fundador de la Ilustre Cofradía de Minerva, en la citada Iglesia valenciana. Chabretal habla del origen y tradiciones de la Cofradía del Santísimo Sacramento o de Minerva, en Sagunto, afirmando, citamos textualmente, que “fue aprobada por Paulo III, por Bula de 15 de abril de 1540, cabiéndonos la señalada honra de tener por fundador de ella al mismo Pontífice que poco antes la había instituido en Roma y ser de las primeras de España.”<sup>1532</sup>

Ventura Conejero, en su estudio de dicha cofradía en Xàtiva marca algunos precedentes que tuvieron influencia en la misma. Así pues, cita como en 1426 se creó la del “De Corpore Christi”, base de la citada anteriormente, y que tuvo vigencia en dicha ciudad a partir de 1559 con el nombre de “Confraria del Santíssim Sagrament *supra Minervam*”; que fue seguida de otras, como la creada en 1561 conocida como la “Confraria de la Llumenària” o en 1583 un “Acapte para recoger limosnas para la comunión de los pobres.”<sup>1533</sup>

<sup>1531</sup> ALEJOS MORÁN, A., *La Eucaristía en el Arte Valenciano*. 1977. pp. 51-57.

<sup>1532</sup> CHABRET, A., *Orígenes y tradiciones de la Cofradía del SSmo. Sacramento o de Minerva de la I. P. de Sagunto*. Valencia. 1896.

<sup>1533</sup> VENTURA CONEJERO, A., *La Confraria de la Minerva. Una història dels combregars i del Corpus a Xàtiva*. Xàtiva: Imprenta Marbau. 2000.

El Patriarca Ribera se encargó de marcar algunas normas, como que los miembros de dicha hermandad debían acompañar al viático en las procesiones con cruces y la difundió, como indica Sanchis Sivera, por otras ciudades como Aldaya, Algemesí, Benaguacil, Beniopa, Campanar, Quart de Poblet, Cuatretonda, Genovés, Godella, Serra y Tous.<sup>1534</sup> Esta tendencia de control fue seguida por su sucesor, Isidoro Aliaga, que fue en 1612 regente de la cofradía.<sup>1535</sup>

El origen de estas, así como de otras de eminente carácter cristológico,<sup>1536</sup> es un claro signo de la nueva religiosidad y sirve para señalar los patrones sociales de comportamiento con los que debían contar prelados y monarcas para el gobierno en sus respectivas administraciones, no tomándolo como algo ajeno, sino dando muestras claras de participación del mismo como muestra del fervor popular. De hecho, el Concilio de Trento aceptó su utilidad dentro de la sociedad, si bien bajo el citado control de los obispos,<sup>1537</sup> al ser una clara representación de la religiosidad militante contrarreformista, ya que los laicos encontraron en ellas uno de los pocos cauces que se les ofrecían para el asociacionismo y la participación en una Iglesia

---

<sup>1534</sup> SANCHIS SIVERA, J., *Nomenclator geográfico eclesiástico de los pueblos de la Diócesis de Valencia*. 1922. También Seguí Cantos remarca este hecho en su tesis doctoral: *Poder político, Iglesia y cultura en Valencia (1545- 1611)*. 1990. p. 116.

<sup>1535</sup> Uno de los estudios más detallados de estas cofradías nos los presenta Bleda, aunque recurre a los diferentes milagros que se produjeron gracias a la acción de la Hostia consagrada, perdiendo así cierto rigor. Vid: BLEDA, J., *Libro de la Archicofradía de la Minerva, en la qual se escriben mas de cien milagros del Sanctissimo Sacramento del altar. Va juntamente un tratado y explicacion de las Bullas e indulgencias concedidas en esta santa hermandad, las quales no se pueden ganar sin la Bulla de la Cruzada del año conveniente*. 1592.

<sup>1536</sup> Como señala Cárcel Ortí: “Las cofradías valencianas tuvieron un carácter eminentemente cristológico y mariológico –véanse sus advocaciones referidas al Cuerpo y Sangre de Cristo y diversos aspectos de su vida: Salvador, Redentor, Bueno Pastor, Sagrado Corazón..., además las que surgieron bajo la advocación de la Virgen en sus más variados títulos populares y acepciones teológicas- sin olvidar el hagiográfico, centrado en el culto a un santo protector. Todas ellas adquirieron ulterior desarrollo durante los siglos XVI y XVII tanto en la capital como en los pueblos de las diócesis, como demuestran los datos recogidos por Sanchis Sivera.” CÁRCEL ORTÍ, V., *Historia de la Iglesia en Valencia*. 1986. Primer volumen. pp. 143-144.

<sup>1537</sup> Este hecho ha sido estudiado por Arias y López Guadalupe: “A mediados del siglo XVI las cofradías eran una realidad sólidamente asentada en muchos lugares de la cristiandad. No parece que el Concilio de Trento se planteara ninguna cuestión de amplio alcance sobre su naturaleza, su significación o el papel que jugaban dentro del culto. En los preceptos promulgados tras su conclusión no se hace ninguna declaración expresa sobre las mismas, pero se admite de forma tácita su utilidad, al referirse a ellas planteándose algunos aspectos de su funcionamiento que rozaban cuestiones de disciplina eclesiástica. La principal preocupación de los conciliares, respecto a las cofradías y a las fundaciones laicas en general, fue la de ponerlas bajo el control de los obispos, control que se materializaría por medio de las visitas periódicas de los oficiales del obispado, para las que se recomienda obtener el permiso de las autoridades, en el caso de que se trate de cofradías con aprobación real.” ARIAS, I. y LÓPEZ-GUADALUPE, M. L., “Auge y control de la religiosidad popular andaluza en la España de la Contrarreforma” en *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquía católica*, Volumen 3. 1998. p. 39.

que dejaba poco margen para la intervención de los seculares en su seno, al tiempo que un vehículo de expresión privilegiada para manifestar una forma de entender la religión.

Esta reafirmación del culto eucarístico se produjo en un momento en el que dicho sacramento estaba siendo fruto de numerosos ataques por dos frentes: protestantes y moriscos. Todo lo expuesto hasta ahora ratifica que su exaltación no nació como una defensa o ataque contra ambos,<sup>1538</sup> sino partió de una tradición anterior, si bien ahora tiene una significación especial debido al cariz de los acontecimientos.

Los protestantes encontraron en el culto eucarístico indicios de idolatría, de ahí que fuera blanco de sus críticas, si bien no podemos anotarlo como algo universal entre ellos. Si para Karsltadt sí que fue un error reverenciar y celebrar tal sacramento, por el citado peligro idolátrico,<sup>1539</sup> otros como Lutero son mucho más laxos en este sentido, permitiendo incluso las representaciones artísticas del mismo.<sup>1540</sup> Nos

---

<sup>1538</sup> Son muchos los estudios que marcan la oposición católicos-protestantes como un factor para la potenciación cultural del culto eucarístico, hecho que queremos poner, al menos en el caso valenciano, un tanto en crisis. Scavizzi, por ejemplo, sigue la primera tendencia citada exponiendo que: *"In fact, the problems of images and of the Eucharist were the two most serious impediments to the Unity of the Protestant world. [...] Here again we see a symmetry taking shape. Against Protestant denial of immanence in religious images, churches and the Eucharist, the Roman Church exalted immanence to a measure not to be found in earlier times; while the dogma of transubstantiation was nothing new, like the power of images, both sacrament and images were propelled into a new, exalted role. The new importance of the cross was part of the same immanentist trend."* SCAVIZZI, G., *The controversy on images from Calvin to Baronius*. 1992. pp. 1-273.

<sup>1539</sup> *"In addition to opposing images as idolatrous, Karlstadt also attacked the Catholic eucharist as a form of idolatry. Karlstadt's opposition to the Mass was at first largely a question of liturgical reform: He wanted a vernacular Mass and communion in both kinds [...] Though not yet opposed to transubstantiation, he was beginning to display a more spiritualized understanding of the sacrament. Certainly, his understanding of externals as 'signs', which he expressed about the same time in 'On Holy Water', is an indication of Karlstadt's growing distrust of material objects as bearers of divine grace."* EIER, C. M., *War against the Idols. The reformation of worship from Erasmus to Calvin*. Cambridge- Londres- Nueva York: Cambridge University Press. 1986. p. 61.

<sup>1540</sup> *"The theme of the Last Supper, crucial in all Christian iconography, also played a vital role for Luther. Moreover, if any single scene had to be chosen for an altar, then Luther chose the Last Supper, a scene which in his words would be surrounded by large gilded inscriptions. This latter suggestion shows how vividly Luther still recalled aesthetic features of late Gothic art [...] The typical Protestant altarpiece in this later period contained three scenes: the Last Supper, the Crucifixion and the Resurrection. [...] He clearly preferred 'historical' subjects such as the Last Supper or the Crucifixion but did not oppose continued representation of the thematic cycle of the Way of the Cross."* MICHALSKI, S., *The Reformation and the Visual Arts. The Protestant image question in Western and Eastern Europe*. Londres y Nueva York: Routledge. 1993. pp. 33-34. Lutero siguió, en este caso, la tradición erasmista, que también fue partidaria del culto eucarístico, tal y como explica Eier: *"Erasmus maintained that there was no ambiguity about the presence of Christ's body*

encontramos, pues, de nuevo, con la dicotomía entre las propias enseñanzas del Reformador, mucho menos radicales que las de sus seguidores.

De todas maneras, sí que es cierto que en la conciencia de los habitantes del siglo XVI latía esta idea de que los protestantes eran todos uno, y no caían en estas matizaciones, que, a día de hoy, son bastante evidentes. De hecho, siempre se había considerado la obra del Patriarca en Valencia, principalmente su Colegio-Seminario del Corpus Christi como la máxima representación del culto eucarístico frente a la amenaza protestante.<sup>1541</sup> Tal y como Alejos señala, Ribera buscó también difundir sus dogmas con representaciones teatrales, como la que analizamos al inicio de esta tesis, nos referimos a *L'Església militant* de Joan de Timoneda.<sup>1542</sup>

---

*in the Eucharist. The only point where there was room for doubt was the manner in which Christ made himself present. [...] Erasmus was even willing to accept the adoration of the consecrated elements, within limits, of course. 'If Christ is totally present in the sacrament, why should it not be adored?' he asked.*" EIER, C. M., *War against the Idols. The reformation of worship from Erasmus to Calvin*. 1986. p. 51.

<sup>1541</sup> Uno de los autores que defiende de un modo más razonado este hecho es Daniel Benito Goerlich. Piensa que toda la edificación tiene un alto significado eucarístico como lucha contra los protestantes (si bien, al hablar de los frescos, señaló como el de San Vicente Ferrer aludía a la predicación morisca), sobre todo su altar, con la obra de Ribalta, que analizaremos posteriormente. Lo hace de este modo: "El significat d'aquest doble motiu central de la capella és evident: la reivindicació de la presència real de Crist en la Eucaristia i el valor de la missa catòlica i per tant del sacerdocí ministerial enfront del rebuig protestant. Tot això expressat amb total claredat en aquell Sant Sopar, que es pren per institució eucarística, renovada contínuament pel sacrifici de la missa, en el qual es transparenta la redempció del Gòlgota. Si per a la doctrina catòlica la celebració eucarística és la commemoració i també la renovació del sacrifici de la creu, que per mitjà del ritus s'hauria de percebre com a través d'un vel, el llenç de la Cena pintat per Ribalta mostra als fidels, en descórrer-se en ocasions especials, la realitat redemptora que amaga i testimonia alhora. En aquest sentit, la substitució, decidida per l'arquebisbe, de la tela primitiva, referida més aviat al sopar legal del jueus, per la nova obra de Ribalta, que insisteix exclusivament en el sentit eucarístic d'aquest passatge de la vida de Crist, subratlla la intenció subjacent d'aquest, el principal element litúrgic de l'església. [...] Insistent en la defensa contra el protestantisme, és l'Església la dipositària del missatge de Crist i per tant l'administradora de la seua paraula i dels seus sagraments, especialment l'eucaristia redemptora. Per això, flanquejant aquest retaule, apareixeran, pintades per Matarana, les grandioses figures triomfants de sant Pere i de sant Pau, pilars i fonaments de l'Església catòlica romana." BENITO GOERLICH, D., "Parets que ensenyen. Els cicles pictòrics murals del Col·legi de Corpus Christi" en *Domus Speciosa*. 2006. pp. 94-95.

<sup>1542</sup> Esta autora marca las obras principales que se realizaron en el periodo del Patriarca en relación a la exaltación eucarística. Afirma que *L'església militant* y *El castell d'Emaús* se centran en torno a los ideales reformistas católicos, con una apasionada defensa de los mismos, culminando con la exaltación de la Eucaristía, principalmente el último de carácter más abstracto. Añade como estas dos interesantísimas piezas de la literatura valenciana han sido editadas recientemente bajo la dirección de J. M. Batllori en una *Antología catalana* dirigida por Joaquim Molas., piezas que debiera compararse con el *Hidalgo celestial* de Lope de Vega, *El caballero de la ardiente espada* de Mira de Mesquita o los dramas eucarísticos de Gaspar Aguilar: *El Mercader amante* y *Caballero del Sacramento*. Vid: ALEJOS MORÁN, A., *La Eucaristía en el Arte Valenciano*. 1977. pp. 188-201.

A lo que habría que añadir que el prelado en sus 7 sínodos siempre hizo una referencia directa a la Eucaristía y a cómo debía realizarse.<sup>1543</sup>

De todas maneras no creemos, como ya hemos dicho, que este culto exacerbado hacia la Eucaristía proviniese sólo de esta oposición protestante. Debemos marcar otros factores que intervinieron, más allá de la propia tradición medieval y la continuidad de unos modelos pasados. Nos referimos, de nuevo, al caso morisco. Ya Benítez Sánchez Blanco hizo una apreciación al respecto hace una veintena de años. Este conocido moriscólogo afirmó que en dicha época se “quisiera exaltar la fe en la Eucaristía como reafirmación de pertenencia a la Iglesia católica frente a los protestantes, a lo que en Valencia se añade un carácter antislámico, de reparación de episodios de profanación del Santísimo Sacramento profundamente enraizados en la conciencia colectiva.”<sup>1544</sup> Éste fue el primer autor que abogó por un estudio comparativo de ambas corrientes para entender las razones de la espiritualidad moderna valenciana, tendencia que no ha tenido mucha continuidad porque se ha seguido el camino unidireccional de la única amenaza protestante.

Como ya señalamos al estudiar la teología morisca, la Eucaristía era uno de los puntos más conflictivos con los cristianos, ya que ellos no creyeron que existiese tal transustanciación, porque no se podría comer ni beber el cuerpo de Dios, a lo que habría que unir la denuncia a la falsa creencia del prendimiento de Cristo, que como dijimos, para ellos fue el de un farsante y no el del propio predicador.

Epalza señaló como los cristianos quisieron remarcar este hecho frente a sus enemigos musulmanes, tratándoles de convencer de que no estaban en lo cierto. Según este investigador, la Eucaristía, en particular, reproducía la muerte y resurrección de Cristo, siendo un punto crucial en su teología, y punto de referencia de la imagen de Jesús que los cristianos –especialmente los católicos romanos y los ortodoxos orientales- testimoniaban frente los judíos y a los musulmanes. Como hemos dicho, lo que estos dos grupos religiosos no podían aceptar, era esa presencia de Jesús en el pan y el vino, misterio que los cristianos mismos reconocen como algo

---

<sup>1543</sup> Para un estudio detallado vid: SEBASTIÁN, S., *Contrarreforma y Barroco*. 1985. Capítulo 6.

<sup>1544</sup> BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R., “La Contrarreforma” en *La Iglesia Valenciana en su Historia*. 1999. p. 217.

que supera al entendimiento humano. Para los musulmanes, la mera descripción del rito eucarístico, que los polemistas de la última época de los musulmanes peninsulares explican cuidadosamente –como, por ejemplo, Anselm Turmeda (Palma de Mallorca, 1355-Túnez, 1423, monje franciscano que se convirtió al Islam tomando por nombre Abd-Al-lah at-Tarjuman) los mudéjares y moriscos-, es el colmo de los absurdos de los cristianos y el ejemplo más aberrante de sus afirmaciones sobre Dios y sobre Jesús,<sup>1545</sup> creyendo que era un ejemplo más del culto politeísta.<sup>1546</sup>

Debido a esta negación de culto, las autoridades eclesiásticas cristianas obligaron a los musulmanes a participar activamente en toda celebración eucarística, fuera la misa o las procesiones del Corpus, con el fin de convencerles de sus errores. Escolano expuso dicha pragmática: “Que siempre que pasasse por las calles el santissimo Sacramento, o se tocasse la oracion al alçar, se quitasen los Moros los bonetes, y hincassen de rodillas, a pena de veynte sueldos para los cofres de su Majestad.”<sup>1547</sup> Aún así, sabemos que no siempre cumplieron las normas. Cebrià Arazil explicó que “no respetaban la santidad de la procesión, cubriéndose la cabeza con sus capas, y por esta irreverencia, cuando los oficiales pasaban les quitaban los sombreros de sus cabezas.”<sup>1548</sup> En otras ocasiones vituperaban el Cuerpo de Cristo<sup>1549</sup> incluso pisando la Hostia consagrada,<sup>1550</sup> todo ello de un modo tan

<sup>1545</sup> Sobre este aspecto vid: EPALZA FERRER, M. de, *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos (siglos VI- XVII)*. 1999. pp. 28-29.

<sup>1546</sup> Este asunto ha sido estudiado por Zayas que afirma: “*Habitué à la simplicité et à l’austérité de la religion musulmane, le Morisque est scandalisé par ce mangeur d’immondices qui lui assure que le christianisme est une religion d’amour qui professe la croyance en un Dieu unique. Ce ‘Nazaréen’ est de toute évidence un idolâtre polythéiste, un adorateur d’images anthropomorphes et un soldat sanguinaire dont le symbole est un instrument de torture infamant. Pour le Morisque, la messe est une cérémonie barbare où l’on boit du vin en prétendant que c’est la sang d’un prophète qui est Dieu tout en étant son propre fils.*” ZAYAS, R. de, *Les Morisques et le racisme d’Etat*. 1992. p. 208.

<sup>1547</sup> ESCOLANO, G., *Décadas de la Insigne y Coronada Ciudad y Reino de Valencia*. 1610. p. 1668.

<sup>1548</sup> CEBRIÀ ARAZIL, F., *Ceremonial de la ciudad de Valencia para la fiesta del Corpus*. Edición y notas de Salvador Carreres Zacarés. Valencia: Ayuntamiento de Valencia. 1958. pp. 30-31.

<sup>1549</sup> Esta noticia es recogida por Elhers: “*On the contrary, witnesses in New Christian areas complained that the moriscos defiantly practiced Islam and mocked Christian ritual, in one case throwing the bread of the Eucharist out the church door during a Catholic festival. When the rector of Quart brought in three other priest to assist him in celebrating Mass on the feast of Santa Ana, ‘after singing the Mass they went out to celebrate the festival and found the holy bread that the moriscos had thrown out the door of the church...to vituperate the blessed bread.*” ELHERS, B., *Between Christians and Moriscos: Juan de Ribera and Religión Reforma in Valencia. 1548- 1614*. 2006. p. 18.

<sup>1550</sup> Bleda se dedicó en su obra sobre la Cofradía de Minerva y el culto eucarístico a explicar un milagro, el número 31 que rezaba: “Como queriendo un morisco pisar la hostia Consagrada se le salio

sangrante que el Patriarca Ribera llegó a prohibir la administración del sacramento a los moriscos durante un periodo de tiempo.<sup>1551</sup>

De hecho, ya comentamos como algunos autores, como Boronat, opinaron que el Patriarca levantó su Colegio como una reafirmación del dogma eucarístico ante los musulmanes,<sup>1552</sup> no tanto, como ya hemos dicho, por las posibles incursiones de la ideología luterana. Este interés por crear edificaciones que ejemplificaran su

---

aquel lado que puso encima de la hostia y luego murio milagrosamente.” BLEDA, J., *Libro de la Archicofradia de la Minerva, en la qual se escriven mas de cien milagros del Sanctissimo Sacramento del altar. Va juntamente un tratado y explicacion de las Bullas e indulgencias concedidas en esta santa hermandad, las quales no se pueden ganar sin la Bulla de la Cruzada del año conveniente.* 1592.

<sup>1551</sup> Benítez Sánchez Blanco y Ciscar Pallarés, basándose en Cardaillac nos narran esta prohibición, no sin antes recordar la postura morisca ante la Eucaristía, siguiendo las ideas que hemos expuesto: “Su actitud hacia la eucaristía es especialmente hostil. Para los moriscos suponía un menosprecio de la naturaleza divina creer que Dios se contenía en un pedazo de pan por obra de la voluntad humana. Su rechazo de la transubstanciación les lleva a considerar contra la razón y escandaloso todo lo relacionado con la eucaristía. Las burlas sacrílegas eran numerosas y causaban verdadera indignación a los cristianos. El patriarca Ribera llegó a prohibir la administración del sacramento a los moriscos.” BENÍTEZ SÁNCHEZ BLANCO, R. y CISCAR PALLARÉS, E., “La Iglesia ante la conversión y expulsión de los moriscos” en GARCÍA- VILLOSLADA, R (Coord), *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España de los Siglos XVI y XVII.* 1980. Volumen 4. p. 288.

<sup>1552</sup> Nos tomamos la licencia de repetir esta cita, para recordarles esta afirmación, con la que estamos parcialmente de acuerdo, ya que creemos que no sólo es achacable a este hecho la creación de una obra tan magna como la que emprendiera el Patriarca, sino a un interés de seguir las recomendaciones tridentinas de formación del Clero, y a su vez, exaltar uno de los dogmas más importantes de la religión católica. Todo ello puede venir del fuerte talante ideológico del autor, que ya fura criticado por García Cárcel al afirmar que: “Boronat, ciertamente, se lleva la palma de los historiadores más integristas en lo ideológico. Para él los moriscos fueron una raza no española que constituyó un problema religioso y político intolerable que se resolvió gracias al providencialismo [...] La obra de Boronat es perfectamente testimonial de la falsa neutralidad del positivismo. Pese a las constantes apelaciones a la verdad que hace Boronat, lo cierto es que su discurso ideológico es apriorístico y muchas veces se contradice con las propias fuentes por él aportadas. Dicho, de otra manera, las mismas fuentes aportadas por Boronat permiten deducciones diferentes. Y es que el pensamiento de Boronat parte de unos supuestos mitos que pueden cuestionarse con rotundidad.” BORONAT BARRACHINA, P., *Los moriscos españoles y su expulsión.* 1992. pp. XVIII-XXVI. De todas maneras, no vemos tan descabellada la afirmación de este autor, ya que el factor morisco era uno de los que hubo de tener en cuenta el prelado valentino, de ahí que escribiera: “No necesita de nuestros menguados elogios aquella célebre institución valenciana, única en el mundo por la severidad y magnificencia de culto católico, pero téngase presente la significación que entraña el pensamiento de levantar un templo en una época y en un país en que tanto había acaecido en las gentes el fervor en el culto tributado al Sacramento eucarístico, base principal de la religión que había inspirado las hazañas legendarias de los antepasados durante la lucha secular de la reconquista. Las profanaciones y sacrilegios, las blasfemias horribles y la apostasía de los moriscos unidas a la tibieza de no pocos cristianos viejos, tuvieron la merecida protesta en el corazón de aquel integérrimo prelado que seguía las huellas de su antecesor Tomás de Villanueva.” *Ibidem.* pp. 59-60. Esta idea también ha sido ratificada por Benítez Sánchez Blanco y Ciscar Pallarés al afirmar que: “El Patriarca Ribera [...] fundó en 1604 el colegio del Corpus Christi para honra del Santísimo Sacramento en reparación de los agravios inferidos por los moriscos.” BENÍTEZ SÁNCHEZ BLANCO, R. y CISCAR PALLARÉS, E., “La Iglesia ante la conversión y expulsión de los moriscos” en GARCÍA- VILLOSLADA, R (Coord), *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España de los Siglos XVI y XVII.* 1980. Volumen 4. p. 288.

batalla contra los moriscos podría corroborarse, si seguimos las palabras de uno de los personajes más importantes de la época, el clérigo Bleda, que expuso como el Convento de los Capuchinos de Massamagrell, comisionado por el santo arzobispo, se trató de otra acción más a favor de la defensa del sacramento ante el colectivo morisco.<sup>1553</sup>

Incluso este culto propició la creación de uno de los elementos más característicos de la arquitectura valenciana e hispánica,<sup>1554</sup> como son los trasagarios, espacios, junto con las capillas de la comunión, que fueron una muestra de la arquitectura más netamente postridentina. Éstos poseen elementos en común con los camarines el ser un tesoro y un vestidor, una habitación íntima, un *sancta sanctorum*, pero que se diferencian de ellos en que no es visible para el vulgo profano como aquel.<sup>1555</sup>

---

<sup>1553</sup> “Y pudo bien dezir, que el Convento de los Padres Capuchinos fundó como Arzobispo, el Seminario como don Iuan de Ribera. Quando agora dieciocho años saque yo a la luz segunda vez el libro de los milagros del Santissimo Sacramento, y el de los que escrivi tambien de la Santissima Cruz, presenteselos a este tan grande señor, y patron mio diciéndole que pues no podía yo obviar a las injurias que los Moriscos hazian a la Cruz, y Sacramento avia escrito aquellos libros, para mover a los Fieles a la devocion destos dos divinos mysterios, y con ocasión dellos tener entrada para conmover los animos del Rey nuestro Señor, y del Duque, a quien dedique.” BLEDA, J., *Coronica de los moros de España*. 2001. [1618] pp. 982-983.

<sup>1554</sup> Creemos que, si bien fue en la archidiócesis valenciana donde pudo tener un auge importante, no fue la única. El resto del catolicismo hispano respondió del mismo modo, tratando de encontrar la manera de satisfacer las nuevas necesidades de culto. Por citar un ejemplo, el caso murciano ha sido estudiado por Nadal Iniesta, que afirmó al respecto: “Tras los ataques furibundos del protestantismo a la Eucaristía, dejándola reducida a un simple símbolo y no dotándola de su carácter sagrado como Cuerpo de Cristo, la Iglesia católica decide potenciar al máximo su reliquia más sagrada y su culto. Así, tras el concilio trentino se va a llevar a cabo una glorificación del Cuerpo de Cristo y se aboga por su adoración por parte de los fieles. La Catedral como máximo exponente de la diócesis y como cabeza visible de la misma se verá necesariamente obligada a adaptarse a estos nuevos requerimientos, lo que no siempre fue fácil por encontrarse con el problema de dotar de espacio adecuado a la importancia requerida en los templos existentes de tradición gótica-renacentista. Para solucionar dicha cuestión en las sedes catedralicias se toman diferentes soluciones a la hora de convertir la Capilla Mayor en un sagrario monumental donde los fieles puedan adorar al Santísimo.” NADAL INIESTA, J., “Repercusiones del Concilio de Trento y la Contrarreforma en la ciudad de Murcia durante el siglo XVII: la reforma de la Catedral” en *La Multiculturalidad en las Artes y en la Arquitectura*. Tomo II. Las Palmas de Gran Canaria: Anroart Ediciones y Gobierno de Canarias. 2006. pp. 452-453.

<sup>1555</sup> Para mayor información sobre el origen de esta tipología arquitectónica vid: BENITO GOERLICH, D., “Un ejemplo de trasagrario Barroco: Nuestra Señora de la Misericordia, de Campanar” en *Traza y Baza. Cuadernos hispanos de simbología, arte y literatura*. VolúmenVIII. Valencia: Universidad de Valencia. 1981. (pp. 67- 82) También es interesante al respecto el estudio de Arciniega García: “Los trasagarios valencianos y sus posibilidades funerarias. A propósito de la sepultura de Pedro Orrente en el convento del Carme de Valencia” en *Archivo de Arte Valenciano*. Número 79. Valencia: Academia de Bellas Artes de San Carlos. 1998

El último ejemplo que les mostraremos para justificar esta defensa acérrima de la Eucaristía lo podemos encontrar en el discurso que realizó el 27 de septiembre de 1609, justo tras la expulsión de los moriscos. Ribera desplegó toda una apología del convite pascual y de cómo ahora la Iglesia podrá descansar de las blasfemias a las que había estado sometido:

“Esse mismo Señor es el que tendreis en vuestras Iglesias, y no mortal, y passible, sino inmortal, e impassible: regaladle quanto pudiereis, y enterneceos con pensar la grandíssima misericordia que ha vsado, queriendo morar en vuestra compañía, después de tantas y tantas blasfemias, y afrentas como se le han hecho en essa misma casa donde agora le tendréis. Con esta consideración encendereys en vuestros corazones la devocion del Santissimo SACRAMENTO, y alcançareis por ella innumerables bienes. Quiero os dezir a este proposito, que personas muy siervas de nuestro Señor, y doctas, juzgan, que la causa de ayer ordenado nuestro Señor, que se començase por este Reyno esta santa expulsión, ha sido en remuneración de la deuocion que hay en él del Santissimo SACRAMENTO, mayor que en otro alguno de la Corona de España, como se muestra en las fiestas, processiones, luminarias, y ceremonias que se hazen en esta admirable festividad, honrando de la manera que puede la pobreza y flaqueza humana, al hijo del Padre eterno, que ha quedado entre nosotros, para remedio de todos nuestros males espirituales, y corporales.”<sup>1556</sup>

Es decir, encendió las almas de los fieles justificando la expulsión por el bien de la Eucaristía, promulgando la exposición del Santísimo Sacramento fuera de todas las Iglesias y la realización de procesiones, que continuaron celebrándose años después con su sucesor. Aliaga, que fue el primero que sacara fuera de la Catedral el santo Grial, tal y como expuso Porcar,<sup>1557</sup> cáliz que tradicionalmente se ha pensado que fue el original utilizado por Cristo en la Última Cena.<sup>1558</sup>

<sup>1556</sup> Cfr. MÁRQUEZ VILLANUEVA, F., *El problema morisco (desde otras laderas)*. 1998. p. 314. Las mayúsculas del texto son del autor citado.

<sup>1557</sup> “Dijous a 14 de setembre 1623, lo il·lustrisim i reverendissim senyor don frai Isidoro Aliaga, meritíssima prelat de l'arquebisbat de València, estant vestit de pontifical dins de la sagrestia de la Seu de València, ab ses pròpies mans va traure en processó lo santíssim Càlzer que estava en la sagrestia, lo qual se té per certa tradició ser aquell que nostre mestre Jesús la nit de la seua Santa Cena que féu ab los seus amats deixebles consagrà la seua preciosíssima sang, instituint lo santíssim sacrament [...] i esta és la primera processó que se ha fet en València ab lo santíssim Càlzer.” PORCAR, P. J., *Coses evengudes en la ciutat e regne de Valencia (1589-1628)*. *Dietari*. Edición transcrita y con prólogo de Ferran Garcia Garcia. 1983. pp. 234-235.

<sup>1558</sup> Escolano, en el libro V de sus *Décadas*, dedica todo un capítulo a la historia del Grial y de la devoción que suscitó en nuestro territorio. Vid: ESCOLANO, G., *Décadas de la Insigne y Coronada Ciudad y Reino de Valencia*. 1610. p. 895 y ss. Aún a día de hoy se discute si éste pudiera serlo o no,

De todas maneras no queremos obviar que no sólo los protestantes o los moriscos fueron quienes no creyeron en el sacramento o dudaron de él. Tenemos casos también de cristianos e incluso de dignidades eclesiásticas que lo pusieron en entredicho. Un claro ejemplo podemos encontrarlo en el citado proceso inquisitorial contra Miguel de Vera, prior del convento de Porta Coeli de Valencia en el cual se trató de las dificultades y disputas en torno al culto del Cuerpo de Cristo y el hecho de la transustanciación, que se produjeron dentro del cenobio en las que tuvieron que intervenir las más altas esferas eclesiásticas,<sup>1559</sup> y que nos recuerda la incredulidad de otros eclesiásticos de siglos anteriores, que tuvieron incluso una plasmación visual. Muestra de ello sería el también recurrente tema de la Misa de San Gregorio, que aunque parte de la duda de dicho santo ante la presencia del Cuerpo y la Sangre de Cristo en la Eucaristía, se convirtió en todo un estandarte de la defensa sacramental ya desde el medioevo, llegando a su momento más álgido en el periodo postridentino.

En estas tablas se suele representar el momento en el que el Papa celebraba la Eucaristía en la basílica romana de la Santa Cruz de Jerusalén (otras interpretaciones hablan de que fue en el propio Vaticano) y cuando se encontraba consagrando tuvo, como señalamos, una duda de fe sobre la presencia real de Cristo que tuvo como respuesta la aparición del propio Salvador rodeado de los instrumentos de la Pasión, y llenando el cáliz con la sangre que brotaba de su costado, viéndose pues, en esta representación no sólo una exaltación del sacramento, sino también de la Sangre de Cristo, devoción sobre la que hablaremos a continuación, sirviéndonos este tema iconográfico como nexo de unión entre ambas. (Imagen 67.)<sup>1560</sup>

---

como demuestra el Congreso realizado hace unos meses en Valencia sobre su autenticidad. También es interesante el estudio realizado al respecto por Alejos Morán en: *Presencia del Santo Cáliz en el arte*. 2000.

<sup>1559</sup> Inquisición. Legajo 558. Número 32. Proceso contra don Miguel de Vera, prior de Porta Coeli. 1571. (AHN)

<sup>1560</sup> Sobre este tema iconográfico vid: RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, R., "Acerca de la Misa de San Gregorio" en *XX Siglos*. Volumen 9. Número 38. Madrid: Facultad de Teología de San Dámaso.1998.



Imagen 67. Jerónimo Jacinto de Espinosa. *Misa de San Gregorio*. c. 1657. Óleo sobre lienzo. Museo del Prado. Madrid.

El origen de este culto a la Sangre de Cristo no está claro. Brosel Gavilà,<sup>1561</sup> por ejemplo, no cree que fuera el milagro “dels peixets” ocurrido entre Almàssera y Alboraià (justo en el conocido Barranc del Carraixet),<sup>1562</sup> como tradicionalmente se había supuesto, ni los poemas de Andreu Martí Pineda (Xàtiva, ¿?- Valencia 1566)<sup>1563</sup> los que promovieran su devoción y la proliferación de cofradías que se dedicaran a difundirlo y honrarlo. Razona que antes de ambos hechos ya

---

<sup>1561</sup> BROSEL GAVILÀ, J. J., “La Purísima Sang de Nostre Senyor Jesucrist: apuntes històrics sobre la devoció en la Diócesis de Valencia” 2000. p. 163 y ss.

<sup>1562</sup> Este autor copia el texto íntegro del milagro basándose en los escritos de Teixidor y en un manuscrito de 1716 de Teodosio Herrera. Vid: *Ibidem*. p. 164.

<sup>1563</sup> Estos poemas son citados por Brosel basándose en las apreciaciones del Marqués de Cruilles en su *Guía urbana de valencia antigua y moderna*. Él no encontró original a pesar de ser un texto repetido en muchas ocasiones, pero transcribió otro que tiene relación con este autor escrito hacia 1521 y titulado *Contemplació en honor y reverencia de les set vegades quel nostre redemptor Jesús escampa la seua preciosíssima sanch ab les propietats de cadascuna*, donde nos narra todos los momentos en los que Cristo derramó su sangre para nuestra Salvación.

encontramos otros escritos, tanto cultos como populares, sobre la Sangre de Cristo,<sup>1564</sup> así como algunas cofradías.<sup>1565</sup> Ambos supuestos –el milagro y los poemas citados–, según este autor, más que proponerlos como germen de la devoción, deberían ser considerados como testimonios del arraigo de esta veneración. Defiende que el milagro citado no explicaría el origen de la devoción, sino que podría determinar, a lo sumo, el inicio de la fiesta de la Sangre de forma masiva e institucionalizada.

El momento culmen llegó, de nuevo, con San Juan de Ribera, ya que en su magisterio fue incorporada la fiesta de modo oficial a la liturgia de la Iglesia al ser aceptada por el Papa Paulo III.<sup>1566</sup> De hecho, el Patriarca realizó numerosos sermones dedicados a este tema,<sup>1567</sup> por lo que no es de extrañar que en la reforma general que llevó a cabo en la diócesis de Valencia fundara diversos conventos capuchinos dedicados a la Sangre de Cristo como los de Massamagrell, Albaida, Onteniente, Biar, Alicante, Ollería, Segorbe, Alzira, Xàtiva, Castelló,<sup>1568</sup> Sant Mateu,

---

<sup>1564</sup> Se refiere, principalmente, a todas aquellas narraciones sobre la vida de Cristo y su pasión, así como a los sermones de San Vicente Ferrer, donde apelaba a la contemplación del dolor del Salvador. Tanto es así, que Brosel opina que él fue el autor de las *Ordinacions i establiments pera la cofradia de la Preciosa Sanch de J. C. anomenada dels Disciplinants*, y que, por ello, muchas de las cofradías nacidas posteriormente lo toman como su fundador, como por ejemplo la de Lliria. También alude, al igual que hiciera Falomir [FALOMIR FAUS, M., *Arte en Valencia. 1472-1522*. 1996. pp. 346-347] a los escritos de Santa Catalina de Siena, creyendo que la congregación fundada en Valencia en 1491 bajo su advocación pudo ser un centro de irradiación de dicha devoción. *Ibidem*. pp. 171-174.

<sup>1565</sup> La primera noticia que nos ofrece de la Cofradía de la sangre de Sagunto corresponde a 1492 y en Xàtiva en 1520.

<sup>1566</sup> Escolano recoge este hecho de la siguiente manera: “No es menor la que el pueblo tiene con la preciosísima Sangre del Señor: de donde vino que en el año mil quinientos quarenta y tres se instituyesse fiesta della en nuestra ciudad, por el Papa Paulo tercero, a pedimiento de Dó Melchior de Perellos. Para verdadera representación desta preciosa Sangre que el Hijo de Dios derramò por los hombres.” ESCOLANO, G., *Décadas de la Insigne y coronada ciudad y Reino de Valencia*. 1610. p. 1040.

<sup>1567</sup> Por citar un ejemplo, el día en que se conmemoraba la circucisión de Cristo, el 1 de Enero de 1578 escribió el siguiente sermón: “Saquemos de aquí hermanos, lo que debes a este señor, pues, acabado de nacer, sin tener respeto a la ternura de Niño, ni a la compasión de su benditísima Madre, quiere ser circuncidado y comenzar a derramar su sangre, valiendo cada gota de ella más que millares de mundos. ¡Oh benditísimo Señor! ¿Qué hace vuestra Majestad en tan tierna edad querer ser martirizado, ya que habéis ordenado que esa vuestra benditísima sangrísima sangre se derrame? Espera a que los miembros tengan fuerza para sufrir los dolores y que si los clavos traspasan las manos y los pies, hallen fortaleza en esos sacratísimos miembros. Cuanto más, que parece había vuestra Majestad entonces de derramar toda la sangre, podía escusar agora de derramar ésta” SAN JUAN DE RIBERA, *Sermones de los tiempos litúrgicos*. Volumen I. 1987. p. 289 y ss.

<sup>1568</sup> La Cofradía de Castellón aparece perfectamente documentada ya que se ha encontrado una noticia, datada en 1549 en el *Llibre de Consells* donde se hace referencia a la elección de colectores de la naciente Cofradía de la “Sanch de Jesucrist”. Vid: GASCÓ SIDRO, A. J., “El programa iconográfico de la Capilla de la Sangre de Castellón” en *Actas del Primer Coloquio de Arte Valenciano*. Valencia: Universidad Literaria de Valencia. Facultad de Geografía e Historia. 1981.

etc. instituyendo como imagen devocional que representase dicho dogma la del *Ecce Homo*,<sup>1569</sup> lo que denota la gran importancia que tuvo el culto a dicha tipología iconográfica en nuestro territorio y sirviendo como nuevo ejemplo que justifique la proliferación de dichas imágenes. Justamente, para el primero de estos cenobios, Francisco Ribalta realizó una de sus mejores pinturas donde el culto a la sangre y el franciscanismo<sup>1570</sup> vienen unidos, ya que en él aparece el santo bebiendo la sangre emanada del costado de Cristo, creándose un nexo entre ambas doctrinas, hablamos pues del *Abrazo místico de San Francisco al crucificado* (Imagen 61), que como ya mostramos en capítulos anteriores, ejemplificó perfectamente el sentir religioso uniendo la devoción franciscana, el culto a la cruz y a la sangre del Redentor.

No debemos olvidar otro caso significativo como el de Gandía. Ya citamos como cuando el Ayuntamiento de esta ciudad le cediera a San Francisco de Borja la Iglesia de San Sebastián, como centro de su labor educativa hacia los moriscos una de las cláusulas que hubo de aceptar fue el instalar una capilla dedicada a la Sangre y Cuerpo de Cristo, que, como anotamos, no fue ningún impedimento para él, ya que los jesuitas guardaban una especial devoción hacia la misma. No olvidemos que uno de los momentos que consideró esta Compañía como culmen dentro de su programa religioso fue el de la Imposición del Nombre de Jesús, que correspondió con el momento de la circuncisión, justo la primera vez en el que el Salvador derrama unas gotas de sangre de su cuerpo, de ahí que en la mayoría de las Iglesias de dicha congregación encontremos un lienzo o tabla dedicado a dicho tema. (Imagen 68)

---

<sup>1569</sup> *Ibidem*. p. 183.

<sup>1570</sup> La mayoría de los conventos fundados por el Patriarca correspondían a la orden franciscana, sobre todo con la vertiente capuchina, con la que mantenía una gran amistad. El culto de la Sangre de Cristo, también guarda relación directa con la corriente cristológica iniciada por Eiximenis, ya que es uno de los aspectos que más concierne a la divinidad del Señor. Para conocer mejor el estado de los conventos capuchinos valencianos véase: ANÓNIMO, *Noticias curiosas sobre los conventos capuchinos de la Provincia de Valencia*. Manuscrito de 1833 conservado en la Biblioteca Municipal de Valencia. Fondo Serrano y Mateo.



Imagen 68. Juan de las Roelas. *Circuncisión de Cristo*. 1604-1606. Óleo sobre lienzo. Retablo Mayor de la Iglesia de la Casa Profesa de los Jesuitas. Sevilla.

Volviendo al Colegio de Gandía, conservamos incluso una carta del P. Andrés de Oviedo, primer rector del mismo, en el que le contaba a San Ignacio de Loyola, con gran satisfacción, cómo en su Iglesia se creó dicha cofradía, hecho que utilizó para resaltar la gran devoción de los gandienses y el amor que profesaron hacia la religión cristiana y hacia ellos mismos.<sup>1571</sup>

De este modo, podemos observar como dos devociones con un mismo origen, la Eucaristía y la Sangre de Cristo; derivadas de la Pasión del Salvador,

---

<sup>1571</sup> “El pueblo está muy edificado deste Collegio, y han instituido en nuestra iglesia, por la buena devocion que tienen, una cofradía de *Sanguine Xpi.*, la qual vá adelante, y la Compañía le ha dado esta cuaresma un sermón los Miércoles, que había pedido.” Carta del Padre Andrés de Oviedo en Gandía, a 31 de marzo de 1550, al Padre Ignacio de Loyola en *Litterae Quadrimestres*. 1894-1932. Volumen 1. p. 189.

fueron fundamentales en el sentir religioso de las comunidades cristianas valencianas. Todo ello influyó notablemente en el arte, bien fuera para evangelizar a los moriscos o para expandir un culto ya de por sí bastante extendido entre los feligreses.

En cuanto a las teorías sobre las representaciones pictóricas se refiere, la polémica sobre éstas parte ya desde el Imperio bizantino, cuando tras producirse los primeros brotes de la Querrela iconoclasta (siglos VIII y XIX) se trató de buscar una fórmula para su plasmación visual.<sup>1572</sup> De ahí que fuera un tema que desde el medioevo tuviera una importancia bastante considerable, sobre todo con el fin de combatir, al menos visualmente, los ataques heréticos a los que fue sometida la Iglesia en aquellos años.

Obviamente, nuestro objetivo aquí no es mostrar todo el abanico de representaciones que se dieron desde los inicios de la cristiandad hasta nuestros días y sus variantes en el territorio hispánico.<sup>1573</sup> Pero debemos señalar como ya desde la época medieval autores como los Osona realizaron obras dedicadas a la Eucaristía como parte de la Pasión de Cristo. Éstas tuvieron su repercusión en los primeros pintores del Renacimiento, sobre todo en Paolo da San Leocadio, los Hernandos o los Falcó, que dulcificando e italianizando las formas, siguieron sus modelos. Tenemos casos, por ejemplo, de grandes altares cuyo eje principal es la exaltación eucarística, como por ejemplo el Retablo del Convento de la Puridad de Valencia, obra conservada en el Museo de Bellas Artes de Valencia con pinturas de los citados Nicolás y Onofre Falcó; y ensamblaje arquitectónico de Damián y Pablo Forment.<sup>1574</sup>

---

<sup>1572</sup> Como afirma Michalski: “*The link between the image question and the Eucharist dates back to the Byzantine image dispute in the eighth and ninth centuries. During this dispute Christological arguments were used by both sides, the iconoclasts and the iconodules. The iconoclasts, who denied the possibility of representing the sacred in a religious image, leaned towards Monophysitism, a doctrine which ‘overdeified’ Christ, while the iconodules more strongly accented the human nature of Christ, which could be strongly and described, although they were not Nestorians (as their opponents called them)*” MICHALSKI, S., *The Reformation and the Visual Arts. The Protestant image question in Western and Eastern Europe*. 1993. p. 170.

<sup>1573</sup> Para ello, como ya citamos, recomendamos las obras de Alejos y Trens: ALEJOS MORÁN, A., *La Eucaristía en el Arte Valenciano*. 1977. TRENS, M., *La Eucaristía en el Arte español*. 1952

<sup>1574</sup> Checa Cremades remarca esta recuperación del mundo medieval en el moderno debido a la revalorización del culto, que influirá en la consolidación de una iconografía propia: “[...] La verdadera definición de una iconografía dogmática va a venir desde el campo del culto a la Eucaristía. Si bien las celebraciones del culto del Corpus Christi se remontan a la Edad Media, a fines del siglo XVI se experimenta un nuevo auge de la fiesta, explicable por la unión establecida entre cultos



Imagen 69. Nicolás y Onofre Falcó dorado y pintura, talla de Damián y Pablo Forment.  
*Retablo Eucarístico del Convento de la Puridad de Valencia.* 1500-1515.  
Óleo sobre tabla. Museo de Bellas Artes. Valencia.

Éstos se vieron influidos, de un modo aún más patente si cabe, con la llegada de una copia de la *Santa Cena* de Leonardo da Vinci. Ésta estuvo hasta 1585 en la Catedral de Valencia y pudo ser admirada y estudiada por los pintores

---

populares y control del Dogma por parte de la Iglesia.” CHECA, F., *Pintura y escultura del Renacimiento en España.* 1450-1600. 1993. p. 344.

valencianos, como demuestra la influencia que ejerció, por ejemplo en Macip y Joanes, tal y como veremos. En ese mismo año fue solicitada por Felipe II comprometiéndose a dejar una copia en su lugar, hecho que al parecer nunca se llevó a cabo y nos quedamos sin ninguna muestra del arte leonardesco (aunque fuera una reproducción) en nuestro territorio. Este hecho viene narrado en el *Libre de Antiquitats*<sup>1575</sup> así como en la obra de Enrique Cock, *Relación del viaje hecho por Felipe II en Zaragoza, Barcelona y Valencia*, que Benito Doménech recogió en su estudio sobre los modelos joanescos y donde también se muestra la gran importancia de dicha copia, ya que el Padre Sigüenza se deshizo en elogios hacia ella, considerándola la mejor pintura de la casa.<sup>1576</sup>

Esta iconografía tuvo dos representaciones icónicas principalmente: aquellas que se centraron en la figura del Salvador sosteniendo la Hostia en el momento de la transustanciación y las otras, más historicistas, que muestran todo el conjunto del ágape. Curiosamente hallamos pocos símbolos veterotestamentarios en la pintura valenciana del momento, a diferencia del medioevo (Imagen 70), tan sólo los hemos encontrado en algunos retratos, como el de Santo Tomás de Villanueva (en este caso aludiendo a las palabras del arzobispo que llamó a Cristo “*Pie Pelicane*”<sup>1577</sup>), referencias marginales, como vemos en la propia casulla del Santo. (Imagen 71) Estas representaciones veterotestamentarios, como indicamos, no tuvieron tampoco mucho éxito en los retratos, más allá del señalado, ya que, en la misma serie de prelados en la que se incluye la obra citada, encontramos la representación del Patriarca Ribera (Imagen 33), en este caso acompañado de la propia Hostia dentro de un baldaquino con un cáliz, como símbolo de su defensa eucarística, pero síntoma también de la búsqueda de un lenguaje menos alegórico y más directo de cara al espectador, con el fin de ratificar el culto y adoración al sacramento.

<sup>1575</sup> *Llibre de Antiquitats de la Seu de València*. Estudio y edición crítica de Joaquim Martí Mestre. Volumen I. Valencia- Barcelona: Institut Universitari de Filologia Valenciana- Publicacions de l'Abadia de Montserrat. 1994.

<sup>1576</sup> BENITO DOMÉNECH, F., “Fuentes icónicas empleadas por Vicent Macip y Joan de Joanes en sus cuadros del Prado y otras pinturas” en *Boletín del Museo del Prado*. XIV. Numero 32. Madrid: Fundación de Amigos del Museo del Prado. 1993. p. 16.

<sup>1577</sup> ALEJOS MORÁN, A., “Figura y símbolo en el tema joanesco de la Eucaristía” en *Archivo de Arte Valenciano*. 1979. pp. 35-36.



Imagen 70. Maestro de Fray Bonifacio Ferrer. Detalle del *Retablo de los Sacramentos*. 1396-1398. Temple sobre tabla. Museo de Bellas Artes. Valencia.



Imagen 71. Joan de Joanes. Detalle del retrato de *Santo Tomás de Villanueva* c. 1550. Guadamacil. Obra perdida realizada para la Sala Capitular de la Catedral de Valencia.

De los dos modelos citados podríamos decir que el primero de ellos tuvo bastante más trascendencia, sobre todo, porque fue repetido hasta la saciedad no sólo por los pintores posteriores a Joanes, sino también por la oleada de copias sufridas tras la Guerra Civil española para repoblar los sagrarios de las iglesias destruidas, pero que llegaron a tener tanta popularidad que adquirieron la categoría de “cuasi sacramental.”<sup>1578</sup> Tal vez este éxito vino dado por la simplicidad del modelo, la capacidad de transmitir una idea con pocos elementos y exaltarlos a la máxima potencia,<sup>1579</sup> utilizando la belleza como elemento transmisor, en este caso, según Gasol Llorens, con la intención de representar la humanidad de Dios de tal manera que al contemplarla comprendamos el mensaje salvífico de su muerte y la liberación a la que ésta nos condujo.<sup>1580</sup>

---

<sup>1578</sup> *Ibidem*. p. 38.

<sup>1579</sup> Gasol Llorens ha estudiado el valor del icono como representación de lo invisible y su fuerza expresiva: “*La icona, en canvi, manifesta allò visible i també allò que no es veu, significa la presència i l’absència, la proximitat i la distància. És vehicle de comunicació de l’inefable que es fa present en la realitat simbòlica, com finestra oberta al misteri, però mai manipulable. Aquesta presència es fa autèntica en tant que la icona, més enllà de ser admirada, fa revivre en qui la contempla, aquella experiència de la qual no va néixer. És per això que el lloc on neix una icona no és precisament l’estudi de l’iconògraf, sino el cor del creient que en va copsant els trets, alhora que es va transformant en imatge visible del Déu invisible.*” GASOL LLORENS, A. M., *La icona: rostre humà de Déu. Història, art, espiritualitat*. Lleida: Pagés Editions. 1993. pp. 25-26.

<sup>1580</sup> *Ibidem*. p. 34.

Los *Salvadores Eucarísticos* de Joanes, que ya tratamos como modelo de perfección e incluso plasmación de su capacidad intelectual por sus medidas geométricas, presentan una mezcla entre el mundo icónico bizantino (sobre todo por sus fondos dorados, si bien no en todos recurre a esta coloración), al flamenco (tal vez por el conocimiento de la pintura traída por Mencía de Mendoza, como ya vimos, fundamental en esta tímida flamenquización del arte valenciano)<sup>1581</sup> y al italiano, debido, en este caso, a la tradición señalada de San Leocadio, la obra de los Hernandos<sup>1582</sup> o los propios modelos que adquirió de su padre, que a su vez proceden de los libros miniados medievales.<sup>1583</sup>

Partiendo de estas premisas, Joanes creó uno propio, caracterizado por la belleza del rostro de Cristo y la exaltación no sólo de la Hostia, sino también del Cáliz, reproducción arqueológica del conservado en la Catedral de Valencia, que como citamos anteriormente, supuestamente es el original.<sup>1584</sup>

A pesar de la aparente sensación de monotonía y repetición que se le ha achacado al pintor valenciano, investigadores como Alejos, han sido capaces de encontrar diversas tipologías dentro del estándar general.<sup>1585</sup> La primera de ellas comprendería el ejemplar conservado en el Museo del Prado (Imagen 72), procedente de Fuente la Higuera, el de la Colección Lázaro de Madrid (Imagen 73),

<sup>1581</sup> Company Climent nos habla de la unión de estos dos mundos, flamenco y oriental en su pintura: “Otro icono que hizo una notable fortuna en la pintura valenciana de los siglos XVI y XVII se refiere a la figura del Salvador, cuyos orígenes tipológicos vuelven a remitirnos al mundo oriental, si bien con indiscutibles implementaciones por parte de la plástica flamenca.” COMPANY CLIMENT, X., “Iconos marianos y cristológicos en la pintura valenciana gótica y renacentista” en *Oriente en Occidente. Antiguos iconos valencianos*. 2000. p. 51.

<sup>1582</sup> El anteriormente citado Company, a pesar de remarcar la importancia de Yáñez de la Almedina, como conformador de unos modelos, piensa que los joanescos trascienden todavía más a los del pintor castellano: “Le corresponde, sin embargo, a Joan de Joanes, más aún que a Yáñez, la configuración de unos rostros cristológicos y verdaderamente magistrales e irrepetibles en el marco de la pintura valenciana y española del siglo XVI. Los plasmó en lo referente al *Salvador Eucarístico*, como se ha dicho; por supuesto en sus afortunados eccehemos, pero también, insisto, en otros muchos rostros cristológicos de singular hechizo.” *Ibidem*. p. 52. También en este estudio realiza un análisis de los antecedentes iconográficos de los rostros del Salvador desde el medioevo hasta el renacimiento valenciano, análisis formalista, a nuestro parecer, realmente exhaustivo.

<sup>1583</sup> Alejos explica como los precedentes de la Cena y de los Salvadores proceden de diversos codices medievales, principalmente del misal de Orihuela del siglo XIV, u otros del Archivo de la Catedral de Valencia de esa misma época, que ya influyeran en Rodrigo de Osona y en el padre de Joanes, Vicente Macip. Vid: ALEJOS MORÁN, A., *La Eucaristía en el Arte Valenciano*. 1977. p. 377.

<sup>1584</sup> Sobre las representaciones artísticas del Grial de la Catedral vid: ALEJOS MORÁN, A., *Presencia del Santo Cáliz en el arte*. 2000.

<sup>1585</sup> ALEJOS MORÁN, A., *La Eucaristía en el Arte Valenciano*. 1977. p. 38 y ss.

el de la iglesia parroquial de Sot de Chera, además de los dos del Museo de Bellas Artes de Valencia (Imágenes 7 y 8). Se caracterizan todos ellos por representar a Jesucristo con la hostia en su mano derecha mientras que sostiene el Cáliz en la otra.



Imagene 72. Joan de Joanes. *Salvador Eucarístico*. c. 1562. Óleo sobre tabla. Museo del Prado. Madrid.



Imagene 73. Joan de Joanes. *Salvador Eucarístico*. c. 1560. Óleo sobre tabla. Colección Lázaro. Madrid.

El segundo grupo estaría formado por los que se hallan en el Museo de Budapest (Imagene 51), Colección Grases de Barcelona (Imagene 74), parroquial de Xávea y Catedral de Valencia (Imagene 75) a los que habría que añadir el de la iglesia del Carmen de Valencia y la de la Colección John Ford de Londres (Imagene 76), ambos atribuidos con reservas, a Margarita Joanes o incluso a Sariñena, en este caso caracterizados por la representación de Cristo como portador de la Sagrada Forma en su mano derecha y con la izquierda apoyada suavemente en el pecho. En ellos tiene un valor principal el Santo Cáliz de la Catedral de Valencia sobre la mesa y un cortinaje a modo de dosel, enmarcando el conjunto. La cabeza del Salvador no presenta aureola alguna.



Imagen 74. Joan de Joanes.  
*Salvador Eucarístico*.  
c. 1560. Óleo sobre tabla.  
Colección Grases. Barcelona.

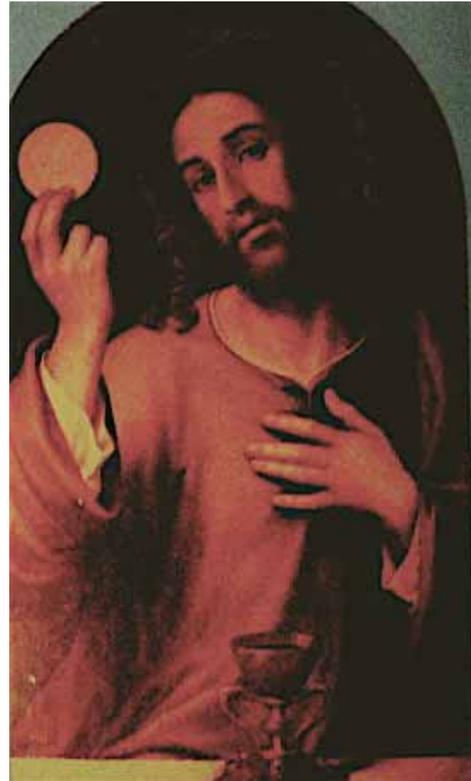


Imagen 75. Joan de Joanes. *Salvador Eucarístico*. c. 1562. Óleo sobre tabla. Catedral de Valencia.



Imagen 76. Atribuido a Margarita Joanes o Sariñena. *Salvador Eucarístico*. c. 1564. Óleo sobre tabla. Colección John Ford. Londres.

Finalmente, el tercer grupo, más heterogéneo en cuanto al estilo, comprendería los que presentan la efigie de Jesús bien llevando una aureola cruciforme, o en posición frontal de carácter icónico y abstraído, como el de San Nicolás de Valencia, el del Museo Mansión de Arte de Palma de Mallorca y el de la Colección Perdigó de Barcelona.

La otra tipología eucarística señalada es aquella que muestra el ágape completo y que se vio influenciada, como dijimos, por la copia de la *Santa Cena* de Leonardo da Vinci conservada en la Catedral de Valencia hasta 1586. El ejemplo más importante y que mejor representa esta filiación es la Cena que realizara Joanes para el Retablo de San Esteban de Valencia, conservado hoy en día en el Museo del Prado (Imagen 76).<sup>1586</sup> Su padre ya había realizado otras de temática similar pero centrándose no en el momento de la consagración sino de la traición de Judas (Imagen 18). Joanes remarca el momento más trascendental, cada gesto parece suspendido en un clímax devocional que lo empareinta con Trento, incluso antes de la realización de dicho Concilio.<sup>1587</sup> En este caso, además, según González García,<sup>1588</sup> la Santa Cena aportaría una interpretación totalizadora y apologética de la figura de Cristo-Sacerdote en el momento de instituir la Eucaristía, sacrificio litúrgico precursor del sacrificio de la Cruz y, por extensión, de la ofrenda de los mártires de la Iglesia, ya que, recordemos, este retablo estaba dedicado a la figura de San Esteban.

---

<sup>1586</sup> Uno de los últimos estudios más importantes sobre esta obra, que trata cuestiones de mecenazgo e iconografía ha sido: GÓMEZ-FERRER LOZANO, M., “Nuevas noticias sobre el retablo de la vida de San Esteban de Joan de Joanes” en *Boletín del Museo del Prado*. Tomo XVI. Número 34. Madrid: Museo del Prado. 1995.

<sup>1587</sup> El estudio detenido de toda la producción artística de Joanes de temática eucarística sirve para ratificar que no se cumple la teoría generalista de autores como Checa que marcan el Concilio de Trento como punto de cesura y cambio en las representaciones de la Santa Cena, ya que dicho investigador opina que es a partir de ahí cuando se produce el cambio de pintar la traición de Judas al acto de la consagración. Vid: CHECA CREMADES, F., y MORÁN TURINA, M., *El Barroco*. 1989. p. 224. Joanes, años antes, llevado por el ambiente cultural valenciano reformador y catequético, ya estaba defendiendo este dogma, por lo que no es necesario esperar al 1563 como fecha clave para el cambio.

<sup>1588</sup> GONZÁLEZ GARCÍA, J. L., “Ut pictura rethorica. Juan de Juanes y el retablo de San Esteban de Valencia” 1999. p. 46.



Imagen 76. Joan de Joanes: *Santa Cena. Retablo de San Esteban*. 1562.  
Óleo sobre tabla. Museo del Prado. Madrid.

También hay que tener en cuenta que Joanes no respondió a la veracidad histórica, se centró más en el papel catequético y asimilador que en un rigorismo científico. En todas las obras nos muestra a Jesucristo sosteniendo la hostia con su mano derecha, cuando las obleas fueron muy tardíamente utilizadas en la liturgia cristiana. Lo mismo ocurriría con la figura de Judas, de espaldas, que en teoría no debería de encontrarse en aquel momento del ágape, pero que es justificado por los biógrafos del pintor como un intento de unir en una misma escena todas las partes de la narración evangélica,<sup>1589</sup> si bien ni si quiera la Biblia muestra una historia uniforme del hecho, dándose distintas variantes dependiendo del evangelista que elijamos. Tal vez por ello, los principales teóricos sobre la forma de representar correctamente los temas religiosos no se atrevieron a tratar el tema de la Cena; ni el

---

<sup>1589</sup> Vicente Vitoria afirma que: “He recibido grandísimo plazer en oír las ceremonias de esta sacratísima cena y por consecuencia diría yo en defensa del pintor, que no pudiendo expresar la pintura más de una sola acción; me parece anduvo muy cuerdo en valerse del anacronismo juntando los tiempos y acciones para representar en una sola toda la historia, pues esta se ve la cena del cordero, la de los ázimos, la constitución del sacramento y juntamente se acomodó al uso presente” Cfr. BASSEGODA, B., “Vicente Vitoria (1650-1709), primer historiador de Joan de Joanes” en *Locus Amoenus*. 1995. p. 170.

jesuita cordobés Martín de Roa lo hizo, ni tampoco su amigo Francisco Pacheco, tan proclive a las fórmulas iconográficas para las escenas bíblicas, que no incluyó ésta en las *Advertencias*... con las que concluye su *Arte de la Pintura*.<sup>1590</sup>

Estos errores continúan dándose en los pintores postjoanescos<sup>1591</sup> y en Ribalta, que con sus pinturas para el Colegio del Patriarca dio un nuevo énfasis al tema. Bien conocido es el gran lienzo que preside la Iglesia del Colegio anteriormente citado (Imagen 78), situado justo debajo de una parte afrescada con el pelícano, símbolo veterotestamentario que ya vimos asociado a uno de sus predecesores, Villanueva, que no hace más que ratificar el significado del conjunto. El lienzo de Ribalta constituye la más alta cota de su pintura alcanzada durante el período que trabajó para el Patriarca Ribera ya que claramente apunta hacia un naturalismo muy cercano a su más depurado estilo.

Formalmente se alejó totalmente de los postulados joanescos, el espacio más real (inspirado en la planta de la misma Iglesia), el uso del claroscuro, el citado naturalismo, la posición circular de la mesa que difiere también del modelo leonardesco, y que algunos han querido ver como una gran oblea, dándole un doble significado eucarístico,<sup>1592</sup> cuando puede venir esta iconografía de la propia tradición, como demuestra, por ejemplo, la obra del Mestre de Borbotó. (Imagen 79) Su precio de 400 libras habla a favor del empeño puesto en su realización, y en él vemos refundirse hábilmente modelos de diversa procedencia magistralmente trabados entre sí, lo que debió constituir un rotundo éxito en el ambiente pictórico

---

<sup>1590</sup> Los problemas de representación de las diversas variantes iconográficas de la Santa Cena han sido estudiados por Pérez Lozano en: Variantes iconográficas de la última cena en la pintura andaluza postridentina” en *Cuadernos de arte e iconografía*. Tomo 2. Número 4. Madrid: Fundación universitaria española.. En el caso catalán destaca el estudio de A. Pérez Santamaría: “El mensaje eucarístico en el retablo barroco catalán” en *Cuadernos de arte e iconografía*. Tomo V. Número 9. Madrid: Fundación universitaria española. 1992.

<sup>1591</sup> Alejos incluye dentro de este grupo de postjoanescos que siguen el estilo del maestro en el tema eucarístico a sus hijos Vicente y Margarita, Miguel Joan Porta, Fray Nicolás Borrás y el beato Nicolás Factor. ALEJOS MORAN, A., *La Eucaristía en el Arte Valenciano*. 1977. p. 337. En todos estos artistas el ideal clásico de belleza va perdiendo vigencia. Por ejemplo, Benito, en búsqueda de nuevas obras del anteriormente citado Miquel Joan Porta afirma: “El *Salvador Eucarístico* de la colección particular madrileña (tabla, 0.94 x 0.68), presenta el cuerpo del Salvador que resulta más alargado [...] en la otra mano sujeta la hostia, se acusan bien las limitaciones del pintor, al no saber dotarla de una anatomía verosímil mediante un dibujo ajustado, o simplemente otorgarle una apariencia carnal” BENITO DOMÉNECH, F., “Miguel Joan Porta. Nuevas obras” en *Ars Longa*. 1994. p. 135.

<sup>1592</sup> ALEJOS MORAN, A., *La Eucaristía en el Arte Valenciano*. 1977. pp. 362-363.

valenciano, ya que a partir de esta obra vemos como el número de encargos que recibió creció considerablemente.<sup>1593</sup> Además, se convirtió en un modelo para sus sucesores, de hecho, su hijo realizó otro lienzo con las mismas características (Imagen 80).<sup>1594</sup>



Imagen 78. Francisco Ribalta. *Santa Cena*. 1606. Óleo sobre lienzo. Iglesia del Colegio del Corpus Christi. Valencia.

<sup>1593</sup> Para mayor información sobre esta obra véase: BENITO DOMÉNECH, F., *Pinturas y pintores del Real Colegio del Corpus Christi*. 1980. p. 132.

<sup>1594</sup> Durante la Edad Moderna se va creando un “recetario” de modelos que los artistas iban copiando sin planteárselo, en la mayoría de los casos, ya que en el siglo XVII la nueva visión de la naturaleza- a volver los ojos no hacia la realidad sino a otros maestros, como señala F. Marías, “a alejarse cada vez más del concepto de abeja y adentrarse en la categoría de las hormigas del humanismo” MARÍAS, F., *El siglo XVI. Gótico y Renacimiento*. 1992. p. 184. Los mecenas se encontraron a artistas dóciles a sus enseñanzas y enteramente inmersos en el espíritu religioso de su tiempo, de hecho, éste, una vez recibidas las indicaciones del cliente, no debía preocuparse en exceso de la comprobación del asunto leyendo obras ascéticas o místicas que profundizasen en él; su cultura no era literaria sino primordialmente visual, y por ello acudía a estampas que excitasen su imaginación al componer el tema. Todo ello explicaría, junto con el servilismo del que ya hablamos en capítulos anteriores, como los post joanescos siguen sin cuestionar los modelos de su maestro o como los Ribalta crearon un estilo que será marco e imagen a seguir durante décadas en la diócesis valenciana.



Imagen 79. Mestre de Borbotó. *Santa Cena*. Principios del siglo XVI. Óleo sobre tabla. Iglesia Parroquial de Bocairent.

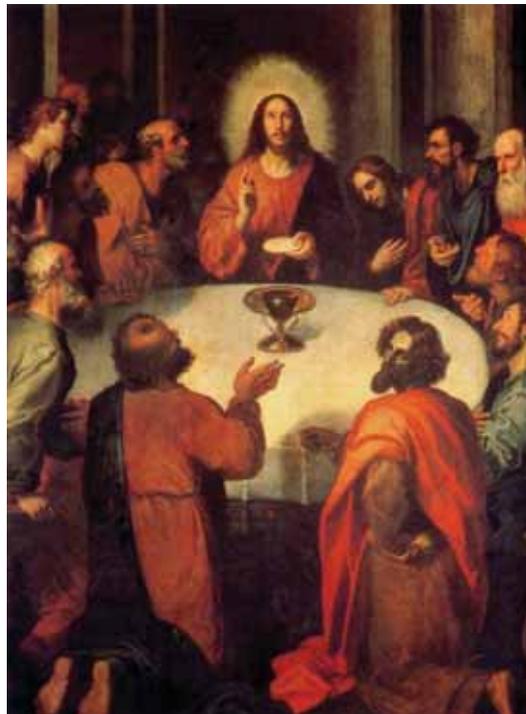


Imagen 80. Juan Ribalta. *Santa Cena*. c. 1620. Óleo sobre lienzo. Museo de Bellas Artes. Valencia.

En resumen, podemos encontrar una temprana representación del momento eucarístico en el arte valenciano, a la vez que se dio un extraordinario desarrollo de la devoción popular que produjo una intensa participación ciudadana en el culto al Santísimo Sacramento, encabezada por las autoridades civiles, en particular en lo relacionado a la festividad de Corpus Christi, a lo que habría que unir el impulso dado desde el poder eclesiástico, ya fuera Santo Tomás de Villanueva o San Juan de Ribera y de la que fueron partícipes las diferentes órdenes religiosas, principalmente los miembros de la Compañía de Jesús. Estos factores propiciaron el desarrollo de un arte que osciló entre la propaganda y la devoción, entre el catecismo y la oración, con el fin de hacer extensible a todos los públicos las doctrinas mistericas que envuelven la transustanciación, hacerles entender porqué musulmanes y protestantes estaban equivocados valiéndose de todos los medios que tenían en sus manos.

Para concluir, señalar que no debemos quedarnos sólo con aquellas escenas que plasmaron visualmente el momento de la consagración, fueran Salvadores Eucarísticos o representaciones de la Cena, sino hacerlo extensible a otras iconografías paralelas que tuvieron un significado y función afín. Ya hablamos, por ejemplo, el caso de la Misa de San Gregorio, o, incluso, relacionado con la Sangre de Cristo, el lienzo de Ribalta en el que veíamos a San Francisco bebiéndola directamente del costado de Cristo. A estos dos casos uniríamos otro asunto típico postridentino como es la comunión de los Santos, tema que no se ha tratado en este estudio con profundidad ya que nos hemos centrado en la vertiente didáctica y cristológica de la Santa Cena, y, también, porque se escapa ligeramente de la cronología que marca nuestra investigación. Aún así quisiéramos, al menos a modo de epílogo, hacer mención especial a la iconografía de “la última comunión de Santa María Magdalena” que tuvo bastante éxito a mediados del siglo XVII con seguidores de la escuela ribaltesca como Jeronimo Jacinto de Espinosa (Imagen 81). Se nos suele mostrar a la Santa en el momento culmen de la acción y representada con hábitos de penitente, vestida de sayal y con la calavera, como representación ascética de la *vanitas*, remarcando así una doble visión dogmatica: el culto

eucarístico así como la confesión; sacramentos ambos no aceptados por las minorías religiosas disidentes del momento.<sup>1595</sup>



Imagen 81. Jerónimo Jacinto de Espinosa. *Última Comunión de María Magdalena*. 1660. Óleo sobre lienzo. Museo de Bellas Artes. Valencia.

---

<sup>1595</sup> Para un estudio más detallado de esta iconografía y de la obra de Espinosa en particular vid: ZURIAGA SENENT, V. F., “L’últim combregar de Maria Magdalena: l’obra de Jerónimo Jacinto de Espinosa” en *Millars: Espai i Història*. Número 23. Castellón: Universitat Jaume I. 2000.

### 5.2.3. Los Iconos marianos y la devoción inmaculista

Íntimamente relacionado con el culto a Cristo y a su Pasión se encuentra la iconografía mariana. La Virgen, como Madre del Salvador cumplió un papel fundamental en la devoción y fervor del pueblo valenciano. A través de su dolor podemos entender la importancia misma del sacrificio de su Hijo. Ya así lo afirmaba Llull en su *Libre de doctrina pueril*: “*Pietat fa remembrar la sancta Passió de nostro Senyor Jhesu Christ e les greus dolors que sostench per nosaltres peccadors, e pietat fa hom cogitar en la amargor e en los plors en lo gran treball que hac nostra dona Santa Maria, com son cloriós Fill denant li acucihien e li turmentaven.*”<sup>1596</sup> Partiendo de esta idea, es imposible realizar un análisis del culto a la Virgen sin tener en cuenta esta relación con el Salvador.

En este epígrafe, al igual que hicimos en los anteriores, trataremos de dar una visión de conjunto del uso de la imagen mariana para el fomento de la devoción y la catequesis del pueblo valenciano. Ya señalamos como en lugares como Granada tuvo un valor capital en dicho proceso, como demuestra el encargo realizado por Isabel la Católica de unas esculturas para la evangelización morisca, que como señalamos, ha sido estudiado en profundidad por Pereda.<sup>1597</sup> La Iglesia, consciente de los puntos en común entre ambas religiones, así como la veneración que profesaban hacia su figura como madre del profeta, que no madre de Dios, trató de aproximarse buscando una asimilación de cultos de modo no violento.

Por el contrario, los otros herejes que acechaban al catolicismo en dicho momento, los protestantes, criticaban no la divinidad de la misma, sino la infravaloración de Cristo producida por su culto y el de los Santos. Por ello, bien para demostrar la importancia de la figura mariana frente a los ataques luteranos bien para difundir los dogmas con esa política asimilacionista citada, entre los musulmanes; el poder religioso trató de fomentar la creación de cofradías, como en el caso que acabamos de ver de la Cofradía de la Sangre de Cristo o de Minerva, pero

<sup>1596</sup> LLULL, R., *Libre de doctrina pueril*. 2006. [1274- 1276] p. 84.

<sup>1597</sup> PEREDA ESPESO, F., *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*. 2007.

dedicadas a la Virgen, ya que éstas eran el modo más fácil para controlar la devoción y la difusión del culto. También incitó a las órdenes religiosas a fomentar el culto, respondiendo éstas con la glorificación de aquellos pasajes de la historia de su congregación en las que la Virgen hubiera tenido un papel importante. Y aún más, se llegaron a recuperar antífonas, que señalaron el triunfo de la Madre de Dios ante las Herejías.<sup>1598</sup>

Volviendo al tema de la Virgen como personaje importante dentro de la Pasión de Cristo,<sup>1599</sup> debemos señalar el gran papel que cumplió en las pequeñas tablitas de devoción, unas veces de modo individual, siguiendo la tradición de la *Devotio moderna* y la composición de lugar ignaciana; y otras, como complemento a la figura del *Ecce Homo*, como ocurre en algunas tablas bifaces, hecho que puede comprobarse, por ejemplo, en el *Ostensorio* de la Iglesia Parroquial de San Andrés (Imágenes 39 y 40), donde, de la mano de Joanes, podemos comprobar la gran expresividad de la faz de la Virgen, con sus ojos rojos por su inconsolable llanto y unas pequeñas lágrimas que mojan su bello rostro, las cuales nos inducen a la piedad y devoción.<sup>1600</sup>

---

<sup>1598</sup> Mâle habla de la recuperación del texto del siglo XIII, *Rationale Divinorum Officiorum* de Guilielmus Durando, en el que se puede leer: “*Gaude Maria Virgo, quae cunctas haereses sola intermisti*”, que el investigador galo traduce como: “Regocíjate tú, Virgen María, decíase, eres tú sola la que ha destruido todas las herejías.” Vid: MÂLE, E., *El arte Barroco. arte religioso del siglo XVII, Italia, Francia, España, Flandes*. 1985. p. 45.

<sup>1599</sup> Para mayor información sobre la iconografía de la Virgen en las obras con temática de Pasión véase: SÁNCHEZ- MESA MARTÍN, D., “Los temas de la pasión en la iconografía de la Virgen. El valor de la Imagen como elemento de persuasión” en *Cuadernos de arte e iconografía*. Tomo IV. Número 7. Madrid: Fundación Universitaria española. 1991. Este autor no sólo incluye los temas relacionados directamente con este momento de la historia evangélica, sino todos aquellos en los que la Virgen sufrió el dolor relacionado con su hijo como la Huida a Egipto, el Niño perdido y hallado en el Templo, etc. por lo que hace cierta identificación con la futura iconografía de la Virgen Dolorosa o de los Dolores.

<sup>1600</sup> El tema de los rostros marianos, al igual que hiciera con los de Cristo en la pintura de Joanes, ha sido tratado por Company Climent, que afirma: “Es cierto que la versión de Joanes se aleja cada vez más de las *acheropitas* (literalmente, ‘rostro sagrada no realizado por mano del hombre’), pero a la postre también contribuye con una suerte de nuevo humanismo mariano, cuyo paradigma formal e iconográfico, sin olvidar los esquemas orientales, gozará de una extraordinaria fortuna y aceptación entre el público y comitentes de la Valencia de su época. La verdad es que Joanes ha contribuido con rostros marianos y cristológicos de gran calidad, dignos de ser tenidos en cuenta en cualquier antología selecta de pintura española del Renacimiento.” COMPANY CLIMENT, X., “Iconos marianos y cristológicos en la pintura valenciana gótica y renacentista” en *Oriente en Occidente. Antiguos iconos valencianos*. 2000. p. 51.

La representación de esta Virgen sufriente estuvo bastante discutida en el siglo XVI. Labarga García, entre otros, estudia este aspecto. Afirma que “las lágrimas y los desmayos [de la Virgen] entraron a formar parte de la escenografía de la Pasión. Más aún, en el caso concreto de los desmayos los autores siguieron incidiendo en ellos, a pesar de que, después de Trento se prohibiera su representación por no encontrarlos adecuados a la dignidad del momento ni conformes con la narración evangélica.”<sup>1601</sup> Lo que se buscaba con estas imágenes era despertar la devoción en la población, acentuando la naturaleza humana de la Virgen, tema bastante controvertido, ya que si lo que se intentaba era ratificar su poder divino ante las diferencias teológicas con moriscos y protestantes, estas imágenes sólo inflamaban el alma de los católicos y, también, como señalamos, de una pequeña parte de los musulmanes, que rendían culto a la Virgen como modelo de perfección, grupo encabezado, sobre todo, por las mujeres. No sólo por este motivo, surgieron dos corrientes de pensamiento: aquella que remarcó el dolor como medio de reclamo empático y la que afirmaba que la Virgen era demasiado fuerte como para llorar ante la muerte de su hijo; si bien, esta última no tuvo demasiado éxito, ya que la representación más afectada concordaba con el espíritu reformador y las necesidades de culto finiseculares.<sup>1602</sup>

Pero no sólo se popularizó el tema de la Virgen durante la propia Pasión, sino una vez ya sola, llorando la muerte de su Hijo. En la diócesis valenciana también es grande la devoción que se profesó hacia esta iconografía. Por ejemplo, en la población castellonense de Nules se erigió una ermita dedicada al culto de la Virgen de la Soledad en el mismo siglo XVI.<sup>1603</sup> La imagen era sacada en procesión por la Cofradía de la Sangre, hecho fundamental para remarca esa asociación entre el culto mariano y el cristológico, es decir, no es casual que fuera dicha cofradía la que sacara en procesión a la Virgen que sufrió tras la muerte de su Hijo, sino que

---

<sup>1601</sup> LABARGA GARCÍA, F., “La soledad de María”, en *Scripta de María*, Serie II, número II. Santuario de Torreciudad: Instituto Mariológico de Torreciudad. 2005. p. 381.

<sup>1602</sup> *Ibidem*. p. 392.

<sup>1603</sup> Bien es cierto que la Virgen Dolorosa y la Virgen de la Soledad son tomadas como modelos distintos en la Historia del Arte. En el caso valenciano del siglo XVI vemos una unión de tipos iconográficos en estas dos figuras, aunque en siglos posteriores los modelos irán independizándose y cobrando autonomía. Vid: MORENO BASCUÑA, M., “La imagen simbólica de la Virgen de los Dolores: Construcción de un culto y su evolución iconográfica” en *Paisajes Emblemáticos: La construcción de la Imagen Simbólica en Europa y América*. Tomo 2. Mérida: Editorial Regional de Extremadura. 2008.

responde a esta simbiosis de devociones. Esta procesión se realizaba tanto el Viernes Santo como en la mañana del Domingo de Pascua. A su vez, es también patrona de la villa de Ondara en Alicante. En Valencia existía la Ilustre Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad, instituida en el Convento de los dominicos y en la que sólo podían ingresar miembros de la nobleza desde su fundación a comienzos del siglo XVI. Organizaba fastuosos cultos en honor de su titular, cuya imagen era profusamente adornada con motivo de la procesión de Semana Santa.

Iconográficamente, las representaciones valencianas son muy similares a las que hiciera Luis de Morales, y a aquellas procedentes de la piedad medieval; ciertamente no introducen ninguna novedad formal. Son figuras de tres cuartos, siguiendo las características generales expuestas con anterioridad sobre el formato de la pintura de devoción; se suelen incluir las manos para potenciar la expresividad de esta parte del cuerpo, la mirada perdida, ojos llenos de lágrimas, dolor y patetismo unidos en una sola figura. Bien es cierto, que esta iconografía evolucionó rápidamente. Fuera de los lindes cronológicos que nos ocupan, podemos encontrar representaciones en las que la Virgen tiene clavada una estaca o espada (el número dependerá de la fuente escrita en la que se base, ya que podemos encontrar algunas representaciones con una sola, significando la unión de todos los dolores, y otras en las que se pintan varias, relacionados con los 7 dolores instituidos por la Iglesia). Partiendo de los modelos joanescos, esta imagen devocional también será copiada por artistas menores. En el Colegio del Corpus Christi podemos encontrar alguna de estas obras ligadas una vez más a esa devoción interior que propugnó el Patriarca Ribera en su pontificado. (Imagen 82)



Imagen 82. Anónimo. *Virgen Dolorosa*. c. 1590. Óleo sobre tabla. Museo del Colegio del Corpus Christi. Valencia.

De todas maneras, más allá de las iconografías de origen devocional que buscaron exaltar las almas de los creyentes por medio de las lágrimas y el dolor, otra triunfó en tierras valencianas. Nos referimos a la de la Inmaculada Concepción. Este dogma no estaba basado en la propia Virginitad de María sino que ella había nacido ya sin mácula, eso es, exenta del pecado original.

Cuando hablamos de la teología morisca señalamos como éstos sí que creían en dicha verdad de fe, que no fuera dogma hasta muchos años después. Tanto fue así, que los propios protestantes acusaron a los católicos de dejarse llevar por la influencia árabe a la hora de adoptar dicho culto. Por todo ello, y a pesar de que la acusación fuera infundada, puede desprenderse que esta idea, como tradicionalmente se ha ido aceptando, no proviene del propio Concilio de Trento, a los ataques citados, sino, más bien, como afirma Stratton,<sup>1604</sup> la Inmaculada Concepción de María fue una idea que, originaria de la iglesia griega, se extendió hacia Occidente.

---

<sup>1604</sup> El artículo de Stratton (STRATTON, S., “La Inmaculada Concepción en el arte español” en *Cuadernos de arte e iconografía*. Tomo I. Número 2. Madrid: Fundación universitaria española. 1988) es el más completo y documentado que poseemos a día de hoy sobre el tema. Éste tiene como

Estos orígenes orientales deben bastante al apócrifo *Protoevangelio de Santiago*.<sup>1605</sup> Los teólogos medievales escolásticos contradecían dicha idea (como Santo Tomás de Aquino o San Bernardo). Su desarrollo en España fue esencialmente un fenómeno del siglo XV y se fundamentó en adaptaciones marianas medievales. Tormo señala que fue durante el reinado de Isabel la Católica cuando comenzó a popularizarse en nuestro territorio,<sup>1606</sup> partiendo de la gran relación que tuvo con la orden franciscana, especialmente bajo el mandato de Ximénez de Cisneros y su ostensible devoción mariana, que ya ejemplificamos con el encargo para la evangelización morisca. Bajo su reinado se construyó, por ejemplo, el primer templo dedicado a la Concepción sin mácula, en Toledo, aunque en los altares se representó no el icono mariano que estudiaremos, sino el momento del abrazo en la Puerta dorada entre San Joaquín y Santa Ana. Según este mismo autor, su piedad viene, justamente, de uno de los textos que hemos estudiado, el de Sor Isabel de Villena. De hecho, la Reina pidió un ejemplar del *Vita Christi* para llevar a cabo sus oraciones, reimprimiéndolo en 1497 y siendo un instrumento fundamental en la educación de las mujeres nacidas en la corte.

No fue hasta el siglo XVI cuando la Inmaculada Concepción comenzara a representarse del modo que hoy consideramos “tradicional” o “canónico”, que se popularizó durante el siglo XVII. El propio Tormo indica cómo no existía, hasta ese momento un modelo claro, de hecho escribe:

---

precedente una publicación de Tormo sobre el mismo tema. Vid: TORMO MONZO, E., “La Inmaculada y el Arte Español” en *Boletín de la Sociedad Española de excursiones*. Número 22. Madrid. 1914.

<sup>1605</sup> Se nos narra la concepción de la Virgen por medio de un abrazo en la Puerta Dorada, cuando San Joaquín y Santa Ana se reencuentran allí, tras el anuncio del ángel. Este abrazo fue también fruto de polémicas, porque recurrir a un texto apócrifo tras Trento estaba prohibido. Tanto Molanus como los propios doctores de dicho Concilio se dieron cuenta que el significado tradicional de este tema llamó la atención no tanto sobre la idea teológica de la gracia, como sobre las circunstancias físicas de la concepción de María. Aunque no era un error peligroso, la creencia popular de la concepción engendrada por el beso era verdaderamente un error, y el uso del tema declinó rápidamente después del Concilio de Trento. Finalmente fue prohibida por Inocencio XI en 1677. Aunque la Historia del Arte está llena de representaciones de dicho tema anteriores a la fecha. Por ejemplo, destacan los frescos de Giotto, o más cercanos a nosotros, en Cataluña, en los siglos XV- XVI la obra de los miembros de la escuela catalana de Espalargues que realizaron el Altar de Sta. Ana en Cardona; para finalizar, en la zona valenciana, el Retablo de los Hernandos para la Catedral de Valencia.

<sup>1606</sup> TORMO MONZO, E., “La Inmaculada y el Arte Español” en *Boletín de la Sociedad Española de excursiones*. 1914. p. 127 y ss.

“Y he aquí que el arte español del Renacimiento y el de después, sin precedentes en la Edad Media, llevado por el espíritu de la devoción española, la que si no se impuso, porfió más que nadie y casi sola por la declaración dogmática de la Inmaculada concepción, tuvo que crear –crear es la palabra- un tipo artístico de María, ya no como Madre, y con el Niño, sino aislada, simbolizando una idea en verdad abstracta, un dogma (aún no era tal) de teológico misterio, la inmunidad del pecado, tema que difícilmente había de ser traducible en formas visibles propias del Arte de la Escultura y de la Pintura.”<sup>1607</sup>

Stratton,<sup>1608</sup> por su parte, afirma que ni Carlos V ni Felipe II entraron en polémica con el tema de la Inmaculada porque sabían que sería meter cizaña a una religión expuesta ya a muchos desequilibrios por los ataques protestantes y los problemas internos moriscos, no respondiendo pues, a las críticas realizadas por Lutero al culto mariano. El debate continuó en Trento, donde hasta el momento de la proclamación de la pureza inmaculada de María, se reiteró la opinión de San Agustín de que la Virgen fue concebida sin pecado. Entre los últimos argumentos a favor de la Inmaculada Concepción, una de las decisiones conciliares fue especialmente importante: que las tradiciones de la Iglesia eran revelaciones de Dios del mismo peso doctrinal que las revelaciones de la Escritura.<sup>1609</sup>

Como hemos dicho, para crear un modelo representativo, por parte de los inmaculistas para defender su postura ante los maculistas y protestantes, se basaron en textos del pasado, creando una fusión entre diversas fuentes. Una de ellas sería la de la *Virgen tota pulchra*, basada en el *Cantar de los Cantares*, que se unió al de la *Mulier amicta sole*, extraída del Apocalipsis<sup>1610</sup> creando un “tipo iconográfico” que se vio repetido hasta la saciedad, difundido gracias a las estampas de Martin de Vos

---

<sup>1607</sup> *Ibidem*. p. 118.

<sup>1608</sup> STRATTON, S., “La Inmaculada Concepción en el arte español” en *Cuadernos de arte e iconografía*. 1988. pp. 1-17.

<sup>1609</sup> *Ibidem*. p. 34.

<sup>1610</sup> Pedraza en su artículo sobre el Apocalipsis nos explica, basándose en los textos de Sor María Jesús de Ágreda y Fray Cirilo Pascual, que cada símbolo representado tenía una explicación textual. *Vid:* PEDRAZA, P., “Visión barroca de un texto del Apocalipsis” en *Traza y baza. Cuadernos hispanos de simbología, arte y literatura*. Número 7. Barcelona: Universidad de Barcelona. 1978. También García Mahiques ha realizado un artículo muy interesante para ver la importancia del texto apocalíptico en la conformación del modelo. *Vid:* GARCÍA MAHIQUES, R., “Perfiles iconográficos de la Mujer del Apocalipsis como símbolo mariano: Ab initio et ante saecula creata sum” en *Ars Longa: cuadernos de Arte*. Número 7. Valencia: Universitat de València. 1997.

o los Wiericx (si bien estos últimos eran protestantes),<sup>1611</sup> que se encargaron de hacer distintos modelos, principalmente para los jesuitas.<sup>1612</sup> En España fue en el Convento de la Encarnación de Valencia el primer lugar donde se imprimió un grabado de este tema, que ilustraba los gozos (1501- 1502). Y en el campo de la tratadística, destacaron las advertencias realizadas por Pacheco en su *Arte de la pintura*, en el que se encargó de crear un modelo que sería muy utilizado por los artistas españoles.

Durante el reinado de Felipe III continuó la lucha para conseguir que fuera declarado dogma el tema de la Inmaculada. Se enfrentan los franciscanos, partidarios de la aprobación del mismo, frente a los dominicos que no estaban de acuerdo. El papado no participó muy activamente en dicha lucha, prueba de ello es que Sixto IV permitió a todos los creyentes formarse su opinión sobre este aspecto, creyendo que la doctrina defendida por los inmaculista no era lo suficientemente fuerte para ser considerada dogma.

En Valencia, más allá de la difusión del tratado de Villena que fuera utilizado como defensa del mismo, si bien no fue esta la intención propia de la autora, o los textos de Mosén Fenollar *Les trobes en lahor de la Verge Maria* (1474) y Fernando Díez con su *De Inmaculada Conceptione* (1486), por citar algunos ejemplos; el culto sufrió una revalorización considerable gracias al Patriarca Juan de Ribera. De hecho, el Arzobispo Marcelino Olaechea en su discurso apologético a la figura de dicho prelado indicó como en su interior “latían con una emoción particularísima el honrar a María en el privilegio de su Concepción Inmaculada. [...] un alma tan sensible como la del beato Juan de Ribera debió catar muy pronto la pulsación mariana de la diócesis.”<sup>1613</sup> Su influjo fue tan importante en la sociedad que difundió el culto

<sup>1611</sup> El hecho de que pintores o grabadores protestantes trabajaran para ambos bandos no debería de extrañarnos, como expone Fontcuberta Famadas, el arte de la Edad Moderna está lleno de artistas mercenarios que realizan su trabajo indistintamente del color de su mecenas. Vid: FONTCUBERTA FAMADAS, C., “L’artista en el conflicte: Mercenaris i compromesos en l’art crític de l’època moderna” en *Pedralbes. Revista d’ Història moderna*. 2000.

<sup>1612</sup> Para estudiar la difusión de las estampas de los Wierix recomendamos el siguiente artículo, que incluye ilustraciones muy útiles para conocer la evolución iconográfica: EISMAN LASAGA, C., “Los hermanos Wiericx y su iconografía mariana” en *Cuadernos de arte e iconografía*. Tomo VII. Número 11. Madrid: Fundación Universitaria Española. 1993.

<sup>1613</sup> OLAECHEA, M., “Algunos aspectos de la espiritualidad de San Juan de Ribera” en *Teología espiritual*. Vol. 5. Número 13. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1961. pp. 17-21. Además de la devoción hacia la Inmaculada, resalta como también fomentó el culto a la Virgen de los Desamparados (Patrona de Valencia): “La intervención directa del santo Arzobispo en los asuntos de

también en el ámbito universitario, de hecho, el Estudi General de Valencia fue la primera universidad de España y la cuarta del mundo en hacer el voto de defender la doctrina de la Inmaculada.<sup>1614</sup>

Años antes de la llegada al arzobispado de Valencia del Patriarca ya teníamos a Joanes realizando gran cantidad de obras con temática inmaculista, de hecho, el padre Ceballos opina que las obras del pintor valenciano de dicho tema son ejemplo del tipo iconográfico que llegó a triunfar en el Barroco,<sup>1615</sup> modelo que Company Climent opina que sólo fue superado en fama por Murillo,<sup>1616</sup> pero igualmente dogmático aún haberse pintado años antes de los escritos de Pacheco.<sup>1617</sup>

La primera Inmaculada que conservamos de este artista es la custodiada en la colección del Central Hispano (Imagen 83), pintada alrededor de 1536, tradicionalmente considerada como obra de su padre, Vicente Macip, aunque cada vez más se cree que no fue así, sino que se trata de una de las tantas piezas atribuidas erróneamente al mayor de la saga, cuando realmente correspondió al pincel del hijo.<sup>1618</sup> Ésta presenta una iconografía que se vio repetida en la mayoría de sus cuadros de dicha temática, como podemos ver en la realizada para el *Ostensorio con Ecce-Homo e Inmaculada* del Convento de las Clarisas de San Pascual Bailón de Villareal (Imagen 84). En ellas vemos a la Virgen entre los símbolos extraídos, principalmente, de sus *Letanías*. Cada uno de ellos iba acompañado por una filatecteria, tal y como era habitual en las estampas de estos siglos y también en relación con la citada *Vita Christi* de Sor Isabel de Villena, a quien, como indicamos, la tradición atribuye la incorporación de hasta dieciocho símbolos marianos de la

---

la Cofradía y el impulso vigoroso que en su largo pontificado infundió en la creciente devoción hacia la Santísima Virgen de los Desamparados fueron decisivos". *Ibidem* p. 16.

<sup>1614</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>1615</sup> GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, A. R., "El arte religioso de los siglos XV y XVI" (*Op. Cit*) 1980. p. 683.

<sup>1616</sup> COMPANY CLIMENT, X., *L'art i els artistes al País Valencià*. 1991. p. 145.

<sup>1617</sup> Tormo opina que la rigurosidad arqueológica del pintor valenciano proviene de la tradición valenciana que hemos citado, incluso habla de una "inmaculada a lo joanes más antigua que Joanes en Valencia", basándose en distintos grabados conservados de dicho momento. *Vid*: TORMO MONZO, E., "La Inmaculada y el Arte Español" en *Boletín de la Sociedad Española de excursiones*. 1914. p. 179.

<sup>1618</sup> *Vid*: COMPANY CLIMENT, X. y TOLOSA, LL., "La obra de Vicente Macip que debe restituirse a Joan de Joanes" en *Archivo de Arte Valenciano*. Número 80. Valencia: Academia de Bellas Artes de San Carlos. 1999.

Inmaculada, basándose en el texto bíblico que se citó anteriormente. Así pues, en las representaciones joanescas suelen aparecer representados el sol (*electa ut sol*, Cantar VI, 9), la puerta del cielo (*porta coeli*, Génesis XXVIII, 17), ciudad de Dios (*civitas dei*, Salmo LXXXVI, 3), la palma (*ut palma*, Eclesiastés XXIV, 18), la estrella marina (*Stella maris*, procedente de un himno litúrgico), la torre de David (*turris davidica*, Cantar IV, 4), el cedro (*cedros exaltata*, Eclesiastés XXIV, 17), el lirio (*civut lilium*, Cantar IV, 47) y, bajo sus pies, la luna (*pulchra ut luna*, Cantar VI, 10).



Imagen 83. Joan de Joanes-Vicente Macip. *Inmaculada Concepción*. c. 1536. Óleo sobre tabla. Colección Central Hispano. Madrid.

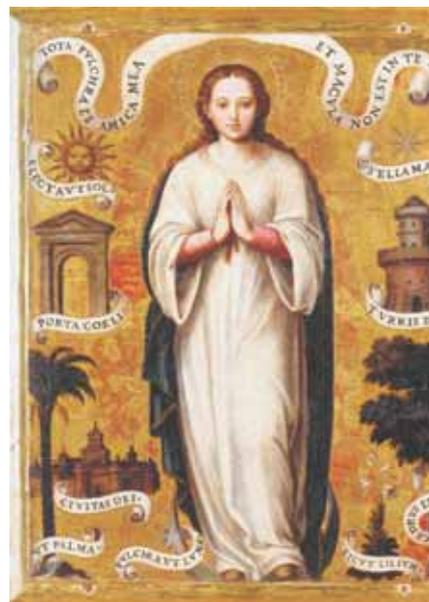


Imagen 84. Joan de Joanes. *Ostensorio con Ecce Homo e Inmaculada Concepción*. Reverso. c. 1540-1550. Óleo sobre tabla. Convento de las Clarisas de San Pascual Bailón.

Así pues, Joanes, al igual que hiciera con sus Salvadores Eucarísticos o Santas Cenas, fue fijando una iconografía relacionada con la Inmaculada que, como indicamos, se fue convirtiendo en canónica.

Formalmente también sigue el canon que posteriormente Pacheco estandarizó indicando que la Virgen, en dicha tipología iconográfica: “No tiene el Niño en los brazos, antes tiene puestas las manos, cercada del sol, coronada de estrellas y la luna a sus pies [...] Hase de pintar, pues, en este aseadísimo misterio esta Señora en la flor de su edad, de doce o trece años, hermosísima niña, lindos y graves ojos, nariz y boca perfectísima y rosadas mexillas, los bellísimos cabellos tendidos, de color de oro, en fin, cuanto fuere posible al humano pincel. [...] Hase pintar con túnica blanca y manto azul, que así apareció esta Señora a doña Beatriz de Silva, portuguesa que se recogió en Santo Domingo el Real de Toledo [...] vestida del sol, un sol ovado de ocre y blanco, que cerque toda la imagen, unido dulcemente con el cielo; coronada de estrellas, doce estrellas compartidas en un círculo claro de resplandores, sirviendo de punto la sagrada frente.”<sup>1619</sup> Tras exponer este compendio de características, resulta curioso comprobar como el tratadista sevillano no cite en ningún momento a Joanes como difusor y canonizador de esta tipología, si bien fue, como se ha comentado, uno de los causantes del gran éxito de la misma.<sup>1620</sup>

Quizás la más famosa de todas las *Inmaculadas* pintadas por el artista valenciano sea la conocida como “de la Compañía”, que recibió dicho nombre por ser realizada para la Iglesia de los Jesuitas en Valencia. (Imagen 85) Cuenta la leyenda que fue hecha siguiendo las instrucciones que el jesuita Martín Alberro, profeso del Colegio de San Pablo de Valencia, le fuera dictando paso a paso.<sup>1621</sup>

---

<sup>1619</sup> PACHECO, F., *El arte de la pintura*. pp. 575- 577.

<sup>1620</sup> Bassegoda justifica este hecho partiendo del gusto decididamente romanista del pintor y teórico castellano. El investigador catalán afirma: “El problema del alejamiento en la imagen de arte italiano no existe en el caso del arte hispánico [...] Su posición en este tema es diáfana, pues en un pasaje del *Arte* (p. 415) declara cuáles son los mejores artistas de nuestra tradición: Berruguete, Becerra, Machuca, Navarrete el Mudo, Campaña, Vargas y Céspedes. Es decir que considera exclusivamente a los artistas con experiencia italiana, excepto a El Greco. Ni Juanes, ni Morales, ni Sánchez Coello son citados aquí, ni, claro está, otros vivos. Esto supone una opción de gusto muy clara, de romanismo militante, que no necesita comentario.” BASSEGODA HUGAS, B., “Introducción” en PACHECO, F., *El arte de la pintura*. p. 41

<sup>1621</sup> La relación de Joanes con la Compañía no se ciñó al Padre Alberro, sino también a otros miembros como Jerónimo Doménech, rector del Colegio de San Pablo, y al mismo San Francisco de Borja, tal y como afirmó Falomir Faus en: “Joanes y su entorno: relaciones sociales y afinidades culturales” en HERNÁNDEZ GUARDIOLA, L. (coord.), *De pintura valenciana (1400- 1600). Estudios y documentación*. 2006. p. 277.

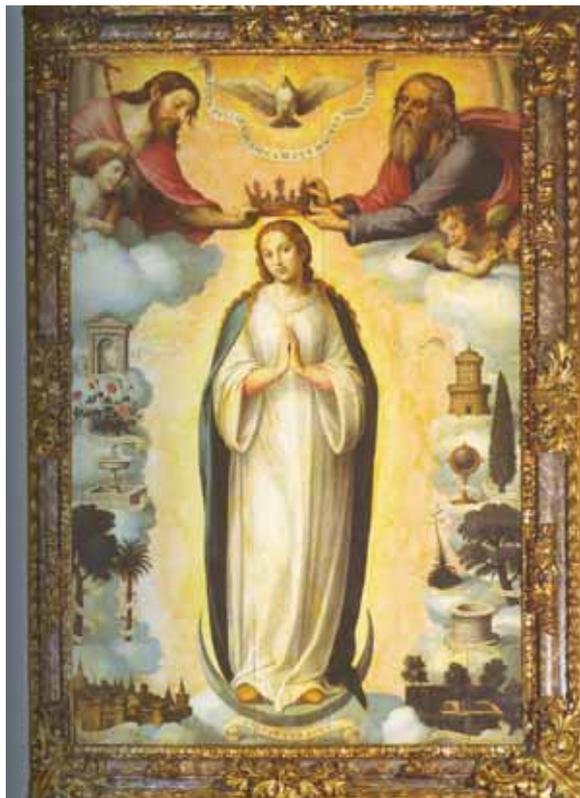


Imagen 85. Joan de Joanes. *Inmaculada Concepción*. c. 1570.  
Óleo sobre tabla. Iglesia de la Compañía de Jesús. Valencia.

Conservamos distintas fuentes que nos narran cómo sucedió toda esta aparición y los consiguientes diálogos con Joanes. La más detallada es la dada por Nieremberg en su obra *Varones ilustres de la Compañía* (1664).<sup>1622</sup> Gracias a estas

<sup>1622</sup> Adjuntamos el texto completo en el anexo documental, epígrafe quinto. De todas maneras no fue ésta la única transcripción del hecho, tal y como comentamos. Bosquete, en su historia sobre la Casa Profesa de los jesuitas en Valencia nos muestra una un tanto más resumida pero que ejemplifica perfectamente la iconografía de la imagen: “Otra vez orando en su aposento se le apareció la virgen Santísima, y le dixo: Que era de su gusto, y servicio, que le hiziera pintar un quadro del misterio de su purissima Concepcion, de la misma idea, y traza, que entonces se le mostrava: Viola con saya blanca, y manto azul, tendido el cabello por las espaldas, las manos juntas delante del pecho, de pies sobre la luna entre el Padre Eterno, y el hijo, que le ponian una corona sobre la cabeza, en lo alto de en medio el Espíritu Santo en forma de paloma. Florecia entonces en Valencia Juanes pintor de gran nombre; a este que era su hijo de Confesión llamó el Padre Martin, y le dixo: Aveys de pintarme una purissima Concepcion, como yo os dixere. Declarole la traza, según el ejemplar, que le fue mostrado en la oracion. Bosquejó Juanes en un papel, lo que el Padre le avia significado, y llevosele; en viendolo el Padre, dixo: No está según el modo, que me ha dicho nuestra Señora, haced otra, corregid esto y aquello y os ruego que confeséis y comulgueis antes de empezar la obra, pidiendo a Dios, y a la virgen favor para hazerle como conviene. Hizo Juanes puntualmente lo que el Padre le dixo; ni tomo día alguno el pincel mientras pinto esta Imagen, sin aver antes confessado, y comulgado y hallarse con aliento, y temple espiritual. Aconteciole bolver al Colegio de San Pablo y estarse parado gran rato suspenso sin dar pincelada por parecerle, que le faltava espíritu y gracia, que requeria aquella obra. Tuvo esta Imagen en el Colegio de San Pablo antes que huviera Casa Profesa, y quando la huvo, fue la mas preciosa, alaja, que de alli traxeron a estas los nuevos pobladores. Hanse sacado de ella muchas copias; pero todas inferiores a esta en hermosura, devocion, y gracia, calificando la soberana Virgen la

descripciones podemos conocer el nacimiento de la iconografía de la obra citada, así como el gran valor de Joanes como pintor de religión. Él mismo a veces se pasaba horas y horas pensando cómo ejecutar el cuadro, y cuando le faltaba la inspiración acudía a su confesor, el propio jesuita Alberro, a comentarle sus pecados, creyendo que así, limpio y puro, sería capaz de reproducir tan importante visión tenida por su cliente.<sup>1623</sup>

Curiosamente, aunque las narraciones hablen de una “Purísima Concepción”, vemos como se mezclan en ella dos iconografías, la citada (ejemplificada por los símbolos marianos de las letanías marianas que acompañan su figura) así como el de la Coronación de la Virgen por Dios Padre y Cristo, bajo la figura misma del Espíritu Santo, esto es, hablamos de la Santísima Trinidad, por lo que consigue, en un mismo lienzo tres objetivos en relación a la defensa de la fe frente a la herejía: la glorificación de la Madre de Dios mediante su coronación, la ratificación del dogma de la Inmaculada así como del de la Trinidad, hecho que creemos que no fue, para nada, casual, remarcando, además, la divinidad de Cristo, negada por los musulmanes.

Señalar también que en las diferentes historias de la orden jesuítica, así como de la construcción de la Iglesia, se hizo un especial hincapié en la representación artística joanesca, por ser una de las obras más bellas veneradas del conjunto. Cuentan, por ejemplo, cómo fue la inauguración del conjunto en marzo de 1579,<sup>1624</sup>

---

revelacion con hazer las perfecciones de este su retrato inimitables, y haziendo mercedes muchas a los que visita su capilla.” Arag. 37. BOSQUETE, J. B., *Historia y primer centenar de la Casa Professa del Espiritu Santo y Compañía de Jesús de Valencia*. Tomo 1: 1579- 1631. fol. 62. (ARSI)

<sup>1623</sup> Así lo expuso Bosquete: “pues ningun dia dio pincelada a la Imagen, sin antes aver confessado y comulgado; y rogado a la Sacratísima Virgen le governara la mano de modo, que la imagen saliera muy a gusto suyo, y a devocion de los Fieles.” *Ibidem*. fol. 5.

<sup>1624</sup> El proyecto inicial de construcción data de 1571 según nos narra Bosquete: “Quando N. P. San Francisco de Borja estuvo aca en Valencia con el Cardenal Alexandrino año 1571, pidiosele licencia de fundar Casa Profesa en esta Ciudad. Y como el Santo conocia bien la generosidad y nobleza Valenciana, y la piedad como en socorrer con limosnas a las Religiones Mendicantes, no solo no se hizo dificultoso en conceder la licencia, pero aun señaló el sitio, en que se podía fundarse la Casa Professa; que era un almagacen, o pieza grande junto al Mercado, llamado el Refinador, por refinarse en ella el azucar, y sazonzarse mucha variedad de dulces. En vida de San Francisco de Borja no pudo tener efecto la fundación, tuvole después de su dichoso transito, confirmando N. P. Everardo Mercuriano, su sucesor, la licencia de fundar, y la elección del sitio.” *Ibidem*. fol. 4. De hecho, a través de las cartas enviadas por los Padres valencianos a Roma podemos ir conociendo cómo se fue desarrollando el proyecto. Por ejemplo, el 31 de agosto de 1552 el Padre Juan Gomero escribía a San Ignacio de Loyola: “La obra de la iglesia va adelante; pienso que esta semana se acabarán dos pilares

y que contó con un sermón del Patriarca. En este texto descubrimos como fue situada en una capilla lateral, a la izquierda del altar mayor y cómo se creó un bastimento especial dorado y labrado para la misma.<sup>1625</sup> Esta decoración fue cambiando con el paso de los años, así como su ubicación durante un lapso corto de tiempo, aunque en la actualidad se encuentra en el lugar original para el que fue ideada.<sup>1626</sup>

El modelo de la compañía fue repetido en otras de sus piezas, eso sí, eliminando la Trinidad que la corona. En algunos casos, como en el de la Iglesia Parroquial de Santo Tomás aún incluye la figura de Dios Padre (Imagen 86) o, incluso, la de San Joaquín y Santa Ana, tal vez, como reminiscencia del relato del

---

de piedra, de cuatro que se han de hacer. El Señor lo ordene todo como sea su mayor gloria.” *Litterae Quadrimestres*. 7 volúmenes. Madrid: Augustinus Avrial. 1894- 1932. Volumen 1. p. 737. (ARSI) De todas maneras, no debemos olvidar que antes de mandarse erigir la Iglesia ya poseía la Compañía de un colegio en dicha ciudad. Vid: Arag. 43. *Historia del Collegio de San Pablo de Valencia*. 1544-1731. (ARSI) Un estudio de la misma desde el punto de vista arquitectónico podemos encontrarlo en: *Representaciones jesuíticas en Valencia: Patrimonio arquitectónico y bienes culturales*. Valencia: Forum UNESCO. Universidad Politécnica de Valencia- Vicerrectorado de Cultura y Provincia de Aragón de la Compañía de Jesús. 2003.

<sup>1625</sup> “En dos messes se acabo de acomodar la Iglesia, que fue para la Pascua del Spiritu Sancto como se deseaba, esta es de dos naves con un crucero y capilla mayor harto espaciosa [...] en torno a la Capilla mayor tiene 4 tribunas de donde oye mucha gente la missa y sermón y desde el coro que esta al lado derecho de la capilla mayor puede tambien oyr mucha gente. La Vigilia de Pascua se tomo la posesión della, la bendijo el Señor Arçobispo electo [...] dirigiendo la missa el dicho Señor Arçobispo y predicando el Illustrisimo Señor Patriarcha, poniendole por nombre la Iglesia del Spiritu Sancto, en cuya capilla mayor se puso un retablo donde esta pintada su venida [...] de la mano de Juanes, aunque la imagen de la coronación de María que es también de su mano que esta en una capilla al lado izquierdo de la mayor esta mas delicadamente sacada y ha puesto en admiración a toda la ciudad, así por la que dicha imagen en si, como por el bastimento que se le ha hecho sobre dorado y muy labrado.” Arag 23. *Historia et Fundatio Collegorum Aragon* 1561- 1702. (ARSI) Esta información puede completarse con la dada por el ya citado Bosquete, que explica qué había en cada una de las capillas y altares: “Erigiose en ella tres altares, en el mayor de en medio, se colocó un retablo de la Venida del Espíritu Santo sobre los Apostoles, pincel de Juanes; en el de mano derecha un Santo Crucifixo de talla muy devoto; y en la mano izquierda un quadro de la Concepción, y Coronación de la Virgen MARIA nuestra Señora, pincel tambien de Juanes, hijo no menos de su devocion, que de su destreza- [...] Estos tres retablos estaban hechos de antemano, y se guardavan en el colegio, para quando tuviesse efecto la fundacion de la Casa.” Arag. 37. BOSQUETE, J. B., *Historia y primer centenar de la Casa Professa del Espiritu Santo y Compañía de Jesús de Valencia*. Tomo 1: 1579-1631. fol. 5. (ARSI)

<sup>1626</sup> Solà nos recoge el devenir de la pieza: “Colocase, pues, en dicha iglesia de la Casa Profesa, vulgarmente de la Compañía, primero en la nave lateral de la izquierda, y desde 1633 quedó en la primera capilla después del brazo diestro del crucero, como dice el biógrafo del Venerable Martín Alberro. Aquí permaneció intacto, aunque si hemos de creer á Orellana, lo retocó en el siglo XVIII la diestra mano de Mosén Cristóbal Moreno. Las vicisitudes del celestial retrato hasta la fecha son conocidas de todo el mundo. En 1835 fue trasladado á la iglesia de los Santos Juanes, y de allí en 1856, otra vez á su altar de la Compañía, de donde lo llevaron en 1868 al Museo de pinturas, para restituirlo ¡quiera Dios sea por siempre! Á su casa y altar propios, la vispera de la Inmaculada Concepción de 1886, cuyo altar de mármoles y bronce decorado va á inaugurarse en este jubileo (1904).” SOLÁ, J. M., *La Purísima de la Compañía*. Valencia: Artística Varia. 1904. (s. n.)

Abrazo en la Puerta Dorada, como podemos observar en el *Retablo de la Inmaculada Concepción* de la Parroquia de la Concepción de Sot de Ferrer (Imagen 87).



Imagen 86. Joan de Joanes. *Inmaculada Concepción con Dios Padre*. c. 1576. Óleo sobre tabla. Iglesia Parroquial de Santo Tomás. Valencia.



Imagen 87. Joan de Joanes. *Retablo de la Inmaculada Concepción*. c. 1560. Óleo sobre tabla. Iglesia Parroquial de la Concepción. Sot de Ferrer.

En relación a este apunte de la inclusión de la santa ascendencia de la Virgen, decir que no sólo se encargó de difundir el nuevo modelo inmaculista,<sup>1627</sup> sino que también repitió la convención, aunque criticada por la Iglesia, como ya citamos, del Abrazo en la Puerta Dorada, como demuestra la obra realizada alrededor de 1550 (Imagen 88), que se conserva en la colección particular de Vicente Moroder, mostrando, una vez más, la versatilidad de Joanes, así como la sumisión a los designios de su mecenas, hecho que le propinó recibir diversas críticas, como la de

<sup>1627</sup> La importancia de la defensa del dogma por parte de Joanes es recogida por diversos textos de la época. Por ejemplo, J. Bautista Valda, en sus comentarios sobre las celebraciones públicas de las fiestas inmaculistas de Alejandro VII en 1662, lo incluye dentro del elenco de artistas más destacados que dedicaron obras a este tema, como Ribalta o Jusepe Ribera, véase: VALDA, J. BTA., *Solennes fiestas que celebró Valencia a la Inmaculada Concepción de la Virgen María por el supremo decreto de N. S. S. Pontífice Alejandro VII*. Valencia. 1663. p. 626

Pacheco,<sup>1628</sup> no por recurrir a esta escena para defender el dogma, sino por ser poco “decente” el incluir un solo ángel que uniera a la pareja.



Imagen 88. Joan de Joanes. *Abrazo en la Puerta Dorada*. c. 1550. Óleo sobre tabla. Colección particular de Vicente Moroder. Valencia.

Pero no sólo encontramos dentro de la iconografía valenciana representaciones de la Virgen sufriente en relación a la Pasión o las Inmaculadas. El tema mariano tuvo más trascendencia. Otra de las tipologías más importantes fue la de la Virgen con el niño en brazos, representación de una escena maternal que servía de *exemplum* a todas las mujeres de cómo María era el modelo a seguir. Este hecho, de nuevo, nos une a la ideología morisca, ya que también para ellos era un paradigma de virtud, la mujer más pura, la encargada de cuidar al Profeta; de ahí que pudiera ser una de las imágenes que mayor trascendencia tuvo en dicho momento, debido que

---

<sup>1628</sup> “Algunas pinturas antiguas solían poner dos ángeles de blanco sobre la puerta o en el aire, mirando a Santa Ana, los cuales la saludaban diciendo: ‘Alégrate Ana de ver a tu esposo que viene a visitarte’, lo cual tiene bastante autoridad y muestra decencia, habiendo de pintar ángeles, que pintar uno en medio de los dos Santos, como se hace de ordinario, puestas las dos manos en los hombros de ambos como juntándolos.” PACHECO, F., *El Arte de la pintura*. pp. 573- 574.

ante la obligación de poseer pinturas en sus casas, los moriscos recurrieron a las de la Virgen. Además, como anotamos en el capítulo dedicado a la teología de dicho colectivo, fue la única que se salvó de los ataques iconoclastas. De hecho, como recordarán, justamente el icono enviado por Borja a las misiones fue el de María con el Niño en brazos, reforzando su papel de Madre del Mesías y ejemplo de bondad y pureza.

Estas representaciones artística siguieron los modelos creados en el siglo XVI, dejando atrás el estatismo medieval e introduciéndose en las corrientes italianizantes. Uno de los paradigmas fue el utilizado por Paolo da San Leocadio en su *Sagrada Familia con San Juanito* (Imagen 89), donde un halo de ternura envuelve la escena. Los personajes se miran entre sí, creando una complicidad, un modelo perfecto de vida común.



Imagen 89. Paolo da San Leocadio. *Virgen con el Niño y san Juanito*. c. 1510. Óleo sobre tabla. Museo de Bellas Artes. Valencia.

Joanes siguió a la perfección el modelo del italiano haciendo hincapié en los símbolos de la Pasión (Imagen 90). La pequeña cruz que sujetaba San Juan en la obra anterior, se convierte aquí en un gran estandarte, que no hace más que recordarnos al lema que incluyó en los *Desposorios místicos del Venerable Agnesio* (Imagen 65), en el que remarcaba como a través de la cruz se llega a la Salvación, viéndose de nuevo la gran importancia de este elemento iconográfico dentro de la pintura valenciana del XVI.<sup>1629</sup>



Imagen 90. Joan de Joanes. *Sagrada Familia con San Juanito*. c. 1560. Óleo sobre tabla. Fondos del Museo de la Ciudad. Valencia.

También Nicolás Borrás, continuó esta dulcificación de los rostros así como el estudio de los colores, cada vez más brillantes, verdes tornasolados, dorados, etc. con una pincelada lamida y textura esmaltada, con el fin de plasmar la belleza ideal,

---

<sup>1629</sup> También en el citado lienzo de los desposorios podemos encontrar una de las representaciones más importantes de la Virgen de los Desamparados, en este caso todavía bajo el nombre de la Virgen de los Inocentes. En el centro aparece dicha figura abrazando a San Juan y al niño Jesús, mientras que los inocentes, aquellos niños perseguidos por Herodes los días sucesivos del nacimiento del Salvador, como hemos dicho, se aferran a la cruz para conseguir la Salvación. Para mayor información sobre esta iconografía vid: APARICIO OLMOS, E. M. *Madre de los Desamparados: síntesis de la historia de la devoción valenciana a su Patrona, año a año*. Valencia: Basílica de Nuestra Señora de los Desamparados, D.L. 1990. FERRI CHULIO, A., *Iconografía popular de la Mare de Déu dels Desamparats*. Valencia: Federico Doménech. 1998.

la parte más amable de la vida de Cristo y su Madre (Imagen 91). En este caso, a diferencia de los anteriores que recurren a un escenario al aire libre, incluye la representación dentro del contexto de una casa, recordándonos en este aspecto, a la composición de Miguel Esteve (Imagen 92), uno de los seguidores de los Hernandos activo en Valencia entre 1507 y 1530, que realizó sobre dicho tema. Podemos encontrar en estas imágenes la cara amable de la Virgen, antes del sufrimiento, la representación opuesta a la tipología señalada anteriormente.



Imagen 91. Nicolás Borrás. *Sagrada Familia con Santa Ana*. c. 1580. Óleo sobre tabla. Museo de Bellas Artes. Valencia.



Imagen 92. Miguel Esteve. *Sagrada Familia*. 1515-1520. Óleo sobre tabla. Museo de Bellas Artes. Valencia.

Junto a esta piedad intimista, encontramos otras representaciones de la Virgen con un fin más propagandístico, relacionado con la proliferación de las cofradías, que como dijimos, fue uno de los elementos de control y difusión de los dogmas y devociones más efectivos que existieron, debido a la participación activa del fiel en su formación. Estos colectivos buscaron imágenes protectoras para sus quehaceres diarios, como es el caso de los pescadores con las representaciones de la “nave de la Virgen”. Llompart ha estudiado esta tipología de imagen en profundidad

y señala que es un tema que ya se daba a fines de la Edad Media y que estas alegorías eran habituales.<sup>1630</sup> En ciudades marineras, como Valencia, Mallorca o Barcelona<sup>1631</sup> era típica esta imaginería, incluso en las procesiones del Corpus se incluía una carroza (o “roca”) dedicada a ella, de hecho, aún se conserva en Valencia un carro triunfal conocido como “Roca de la Purísima”, que debe de datar de 1542 donde se puede apreciar esta idea. Iconográficamente, el modelo podría haber sido tomado de las numerosas representaciones de la “Nave de la Iglesia”<sup>1632</sup> que se pintaron en el periodo contrarreformista, aunque cambiando algunos elementos y dándole mayor importancia a la figura mariana.

También las distintas órdenes religiosas quisieron dejar patente la importancia que tuvo la Virgen en la conformación de la misma, cómo se les había aparecido a diversos miembros como signo de la importancia de su congregación<sup>1633</sup> y símbolo de privilegio, esto ocurre, por citar un ejemplo, con los dominicos y su Virgen del Rosario (Imagen 93).<sup>1634</sup>

---

<sup>1630</sup> “Las alegorías, las alusiones y comparaciones de la Virgen, que a primera vista resultan abstractas, y lejanas, de hecho, pensadas y reflexionadas religiosamente, son recursos de fuerte densidad espiritual que embargan, según las circunstancias, el consciente o el inconsciente del creyente.” LLOMPART, G., “De la nave de la Virgen a la Virgen de la Nave” en *Traza y Baza. Cuadernos hispanos de simbología, arte y literatura*. Número II. Mallorca: Universidad de Barcelona. 1972. p. 109.

<sup>1631</sup> En esta ciudad se conservan incluso teatrales sobre dicho tema en el *Llibre de Solemnitats de Barcelona*.

<sup>1632</sup> Son diversos los estudios que tratan el tema de la Nave de la Iglesia en el arte valenciano y español, a continuación se incluyen los más relevantes: MONTERROSO MONTERO, J. M., “Cultura simbólica y monacato. Lenguaje alegórico y retórica de la iglesia militante benedictina.” 1999. MURCIANO OLMOS, S. y CARABAL GARCÍA, J., “La nave de la Iglesia del Colegio del Patriarca de Valencia” en *Traza y Baza. Cuadernos de simbología y literatura*. Volumen IX. Valencia: Universidad de Valencia. 1981. PÉREZ MORERA, J., “La carabela eucarística de la Iglesia” en *Cuaderno de Arte e iconografía*. Tomo 2, número 4. Madrid: Fundación universitaria española. 1989. O incluso, relacionado con la figura de Cristo, la iconografía del “divino piloto”, estudiada en el caso Valenciano por Hernández Cañizares en: “La fuente grabada del <Divino Piloto>” en *Actas del Primer Coloquio de Arte Valenciano*. Valencia: Universidad Literaria de Valencia. Facultad de Geografía e Historia. 1981.

<sup>1633</sup> El papel de las órdenes religiosas sobre la iconografía sagrada fue capital en razón del volumen que adquirieron sus encargos. La enorme potencia económica y espiritual que habían adquirido durante los últimos años del siglo XVI, las situó desde principios del XVII como uno de los principales promotores de obras de arte. Su interés artístico fundamental se centraba en ofrecer a través de los ciclos decorativos de sus conventos un testimonio elocuente y fácilmente comprensible de la antigüedad y del favor divino de cada orden.

<sup>1634</sup> Curioso es el caso del obispo de Figueroa que aún la devoción hacia la Virgen del Rosario, que como se ha dicho está relacionada con el culto de la orden dominica, con las cofradías y la piedad popular. Tal y como Saborit defiende en sus escritos que en 1600 “el obispo Feliciano de Figueroa, que ha organizado las parroquias para moriscos, profundiza en el programa posttridentino, distinguiendo entre los cristianos viejos, se preocupa de que las cofradías sean vehículos de la vida cristiana y no sirvan sólo para las fiestas y los entierros. En las parroquias de cristianos viejos, procura



Imagen 93. Anónimo joanesco. *Virgen del Rosario*. c. 1600.  
Óleo sobre tabla. Residencia de los Escolapios. Gandía.

Obviamente, el tema de las representaciones artísticas marianas y las distintas órdenes religiosas daría para otra tesis doctoral, de hecho, autores como Zuriaga Senent, dedicaron su estudio a la conformación de la imagen de la Virgen de la Merced en torno a dicha congregación.<sup>1635</sup> U otros, como Alejos Morán, artículos más concretos al respecto.<sup>1636</sup> Nuestra intención no fue la de seguir profundizando en este tema, sino se basó en el interés de mostrarles un amplio abanico de devociones y tipologías icónicas que fueron utilizadas en Valencia con el fin de fomentar la

---

acrecentar la cofradía del Rosario, que sustituye a la de las ánimas, aunque tienen buen cuidado de ordenar que no tenga ningún menoscabo las obras pías mandadas por los difuntos. Los obispos del Barroco prefieren las cofradías de vida cristiana para fomentar la piedad de sus fieles, reconvirtiendo las medievales de asistencia mutua o creando cofradías nuevas, muchas veces, lideradas por los religiosos, como la del Nombre de Jesús y la del Rosario, promovidas por los dominicos” SABORIT BADENES, P., “Las visitas pastorales; mentalidades y costumbres” en *Memoria Ecclesiae*. 1999. p 356.

<sup>1635</sup> ZURIAGA SENENT, V. F., *La imagen devocional en la orden de Nuestra Señora de la Merced, tradición, formación, continuidad y variantes*. 2005.

<sup>1636</sup> ALEJOS MORÁN, A., “Iconografía mariana en monasterios femeninos valencianos” en *Archivo de Arte Valenciano*.1992.

devoción y ser elementos visuales con cualidades didácticas en las campañas evangelizadoras.

El culto mariano fue un nexo de unión entre moriscos y cristianos, un punto de acercamiento, del que, a día de hoy, aún no sabemos en qué medida fueron los clérigos de nuestro territorio, como sí que sucedió en Granada con el citado caso de la producción seriada de imágenes de la Virgen, conscientes de la utilidad que podría tener en la catequesis. Belleza y sentimiento, dolor y piedad se aúnan en la figura de María, Madre de Dios para unos, madre del profeta para otros, pero elemento capital dentro de ambas teologías, del cual el arte fue el mejor transmisor.



## 6. EN DEFENSA DE UNA IDENTIDAD PERDIDA. LOS PROCESOS DE DESTRUCCIÓN DE IMÁGENES EN VALENCIA<sup>1637</sup>

### 6.1. COMO JESUCRISTO Y LOS MERCADERES DEL TEMPLO: LA ICONOCLASTIA PROTESTANTE.

Cuando se estudia la repercusión de las Reformas en la Europa Moderna, es inevitable hablar de los procesos de iconoclastia o destrucción de la imagen que supusieron la radicalización de las teorías de Lutero. En uno de los capítulos de esta tesis ya hemos hablado de cómo el alemán no promovió una quema de imágenes, creía que eran útiles, siempre que el uso dado fuera el correcto según las propias escrituras; eso es, alejadas de toda idolatría y perversión.

Iconoclasta, según la Real Academia de la Lengua Española, sería el “rompedor de imágenes” aquel “hereje del siglo VIII que negaba el culto debido a las sagradas imágenes, las destruía y perseguía a quienes las veneraban.”<sup>1638</sup> Ciertamente, esta definición es un tanto desfasada, ya que está determinada por un periodo cronológico muy reducido, cuando procesos iconoclastas ha habido y habrá siempre. Tal vez más interesante sea la dada por Michalsky: “*In strict sense it means hostility to religious images (including sculptures), a hostility that manifests itself in their destruction through a more or less ostentatious public act.*”<sup>1639</sup>

La intención de este capítulo no es, para nada, la de reconstruir la historia de los procesos iconoclastas europeos o hispánicos, sino, tras una introducción general, necesaria para focalizar la información que posteriormente analizaremos, estudiar

---

<sup>1637</sup> Parte de este texto ha sido expuesto en las jornadas *D’Imatge i còmic. De Fortuny al Capitán Trueno. L’imaginari del món àrab i d’Orient* organizadas por la Universitat Autònoma de Barcelona en Abril de 2009, con el título: “Sobre la destrucción de la imagen: una aproximación a la iconoclastia morisca en Valencia.”

<sup>1638</sup> [www.rae.es](http://www.rae.es) [Consultada el 15 de marzo de 2009]

<sup>1639</sup> MICHALSKI, S., *The Reformation and the Visual Arts. The Protestant image question in Western and Eastern Europe*. Londres y Nueva York: Routledge. 1993. p. 75.

cómo se produjeron estos en Valencia en los dos grupos religiosos disidentes: el protestante y el morisco.

En el encabezado de este epígrafe pusimos voluntariamente una frase que puede llamar la atención: como Jesucristo y los mercaderes del Templo. La elección de la misma responde a una de las afirmaciones realizadas por Christin, que comparaba la actitud de los protestantes franceses -con sus actos vandálicos ante la decoración de las iglesias-, como la que realizara el Salvador cuando irrumpió en el Templo de Salomón y desalojó a los comerciantes que desarrollaban allí su labor. Es, por tanto, una búsqueda de la pureza, entendida, como simplicidad y eliminación de todo aquello que pueda perturbar en el culto mismo. (Imagen 94)<sup>1640</sup>



Imagen 94. El Greco. *Expulsión de los mercaderes del Templo*. 1600.  
Óleo sobre lienzo. National Gallery. Londres

---

<sup>1640</sup> “En 1563, par exemple, Jean Raymond Merlin récapitule les succès des Eglises réformées du Béarn en écrivant que ¡les unes on obtenu quelques temples répurés (sic) des idoles, les autres ont obtenu que toute l’idolatrie (sic) de papauté en fust (sic) abolie’. Le retrait des images est par conséquent un véritable rite de purification, indispensable pour qui veut être préservé de l’idolâtrie papiste. L’évident parallèle avec Jesus chassant les marchands du Temple vient conférer encore davantage de vertu à cette obligation d’épuration.” CHRISTIN, O., *Une révolution symbolique. L’iconoclasme et la reconstruction catholique*. Paris: Éditions de Minuit. 1991. p. 128. Para este mismo autor, el acto de eliminación de las imágenes está relacionado con una pedagogía, una enseñanza a la población, principalmente los niños, de aquello que no se debe de hacer: “L’iconoclasme doit donc être mis en œuvre sans violence privée et dans le respect de la propriété. Mais c’est surtout son caractère pédagogique qui fait sa force et convertit ses adversaires d’hier à ses vertus : les enfants chantent les commandements de Dieu, les briseurs d’images vont de maison en maison pour y retirer les images mais aussi pour y lire la Bible qui les accompagne, semble-t-il, au cours de cette entreprise. Dans les deux cas il s’agit de convertir et non de contraindre et c’est grâce à ce souci d’expliquer et d’évangéliser que le retrait des idoles s’impose à tous comme une nécessité, sans rencontrer d’obstacles : les religieux livrent eux-mêmes leurs images, tout comme les particuliers ; les superstitieux d’hier découvrent dans le bris des images leurs erreurs passées.” *Ibidem*. p. 59.

De entre los exaltados más virulentos destacó Carlstadt (1480-1541) quien además de destruir gran número de iglesias, redactó un tratado sobre la abolición de las imágenes (*Von Abtuhung der Bylder*, Wittenberg, 1522) donde expuso su punto de vista al respecto. Criticaba el uso pedagógico del arte que se le había otorgado siguiendo las teorías de origen medieval, que expusimos en el capítulo anterior, en relación a la pintura y escultura como *Biblia Pauperum*, abogando, el reformador alemán, por una religión nueva y pura alejada de todo ello.

Sus ataques se centraron principalmente en la rotura de crucifijos así como de otros lienzos que escaparan a la ortodoxia impuesta por ellos, sobre todo en lo referido al tema de la Virgen y los santos. Como ya indicamos, tanto musulmanes como protestantes vieron en la cruz el símbolo máximo de la idolatría en su forma más primaria,<sup>1641</sup> ya que para ellos no era más que madera, sin ningún valor. (Imagen 95) Curiosa es la frase que ellos mismo gritaban cuando derruían estas imágenes: “Si tu eres Dios, sálvate a ti mismo, si eres un hombre, sangra” aludiendo, como es notorio, a los pasajes de la Pasión que recoge la Biblia camino del Calvario.<sup>1642</sup>

Todo estos hechos fueron los desencadenantes de la convocatoria de los Coloquios de Saint Germain o de la necesidad de hablar del tema de las imágenes en el Concilio de Trento. Los obispos franceses, junto con los españoles, temían estos brotes iconoclastas que estuvieron sacudiendo sus ciudades, sobre todo en el caso galo.

---

<sup>1641</sup> “In the case of crucifixes iconoclastic fervour sometimes unleashed very special actions, whose characteristic features included a clumsy re-enactment of the iconography of the Passion. In Dorpat in 1525 the iconoclasts reportedly struck at the crucifix with swords and spears. In Porstmouth around 1550 ‘an image of Christ crucified was so contemptuously handled as to have the one eye bored out and the side pierced.’ [...] Though it was the ‘deceptive idol’ that was punished, the rites chosen here bordered on blasphemy.” MICHALSKI, S., *The Reformation and the Visual Arts. The Protestant image question in Western and Eastern Europe*. 1993. p. 92.

<sup>1642</sup> Sobre el ritual que precedía a cada acto iconoclasta vid: KOERNER, J. L., *The Reformation of the Image*. Londres: Reaktion Books Ltd. 2004. Michalsky relaciona este pasaje citado con otro tema eucarístico, como la Misa de San Gregorio: “A prime example of this attitude is the shout of one of the Basle iconoclasts in 1529 as he threw the crucifix from the Great Minster on the fire: ‘If you are God defend yourself, if you are human bleed’. (In this case an additional complication is the fact that a representation of Christ was involved. Certain analogies with Eucharistic iconography, as exemplified in the famous theme of the Mass of St. Gregory, do appear here, since the iconoclasts demanded a similar miracle from the crucifix.” MICHALSKI, S., *The Reformation and the Visual Arts. The Protestant image question in Western and Eastern Europe*. 1993. p. 78.



Imagen 95. Anónimo. *Wir wöln kein Crüty kein bilder han.* c. 1530. Xilografía de la obra *Eyn Wahrffätig erschröcklich Histori von der Bewrischen uffrur so durch Martin Luthers leer in Teutscher nation.*

Por lo que respecta a nuestro país, autores como Thomas señalaron que realmente no podemos encontrar muchos casos referidos a este aspecto, en cuanto a procesos de Inquisición se refiere, debido, principalmente, al control férreo que se dio en este territorio.<sup>1643</sup> Indica que el primer caso procede de 1568, en Cataluña, donde el holandés Martín Álvarez, natural de Kampen, en 1568, conjurado obviamente con los acontecimientos de su país, disparó tres veces con un arcabuz a un crucifijo derribando un pedazo.<sup>1644</sup> Debemos poner en entredicho las afirmaciones de este investigador, ya que hemos encontrado casos bastante anteriores al expuesto, al menos en nuestra diócesis, ya que, como veremos, 20 años antes de la citada fecha ya se destruían imágenes en Valencia y sus alrededores.

<sup>1643</sup> “Tampoco los iconoclastas constituían un número importante entre los protestantes denunciados ante el Santo Oficio. En el *corpus* de aproximadamente 2500 reos extranjeros no he podido rastrear más de una decena de iconoclastas. La mayoría de ellos actuaban además en regiones o circunstancias excepcionales en las que pensaban estar protegidos contra una persecución inquisitorial [...] Sin embargo, el iconoclasmo en general no era una práctica común entre los protestantes extranjeros, ni siquiera en momentos tan críticos como los años 1559- 1560, cuando el clima en cierto sentido hubiera podido favorecer la destrucción de imágenes [...] En un clima hostil al ataque a la religión era poco probable que los protestantes extranjeros actuasen con el atrevimiento necesario para destruir estatuas.” THOMAS, W., *Los protestantes y la Inquisición en España en tiempos de Reforma y Contrarreforma*. 2001. pp. 367-369.

<sup>1644</sup> *Ibidem*. p. 369.

También destacar como en el vaciado realizado en el Archivo Histórico Nacional de Madrid sobre los procesos inquisitoriales hemos encontrado bastantes casos que nos indican, que si bien no podemos hablar de una tendencia iconoclasta tan acusada como en nuestros países vecinos, sí que se dieron diversos brotes. La mayor parte de ellos procedían de inmigrantes franceses que curiosamente, fueron procesados por la destrucción de imágenes realizadas en su país de origen.<sup>1645</sup> También a diferencia de la mayor parte de los casos galos,<sup>1646</sup> los procesos inquisitoriales no nos hablan de delincuentes anónimos sino con nombres, apellidos y genealogía.

En Valencia, los atentados contra la cruz son, por ello, también usuales. Desde casos de destrucción de la misma, como el perpetrado por Guillen Roque en 1591,<sup>1647</sup> hasta otros en el que se produce simplemente una befa, como nos muestra el de Juan Casanyosas.<sup>1648</sup>

Estos actos no se focalizaron solo en las cruces, sino que fueron extensivos a otras imágenes. Quizá el ejemplo más significativo sea el del joyero francés Luis Perm que, tras destrozar un *Ecce Homo*<sup>1649</sup> continuó aniquilando el resto de las imágenes de la Iglesia.<sup>1650</sup> Éste podemos completarlo con el de otras imágenes de

<sup>1645</sup> Véase, como ejemplo: Inquisición. Legajo 530. Número 11. Proceso contra Bernat Fontes. 1572. (AHN) Acusación repetida, por ejemplo en: Inquisición. Legajo 530. Número 16. Proceso contra Antonio Joan. 1572. (AHN)

<sup>1646</sup> “*L’anonymat qui préside à l’exécution de nombreux attentats n’est pas imputable à des lacunes de la documentation. Il fait au contraire partie d’une stratégie. C’est la peur du châtiement ou la crainte de compromettre une communauté encore fragile et d’attirer sur elle la répression qui paraissent expliquer la relative fréquence des opérations nocturnes, accomplies rapidement, sans témoins, par des individus isolés ou en très petits groupes.*” CHRISTIN, O., *Une révolution symbolique. L’iconoclasme et la reconstruction catholique.* 1991. p. 22.

<sup>1647</sup> “Estava una cruz derribada en un corral cogiendole un mancebo que estava con este [...] tomo la cruz y la lanzo un barranco que no se acuerda si a tiro alguna pedrada” Inquisición. Legajo 531. Número 21. Proceso contra Guillen Roque. 1591. (AHN)

<sup>1648</sup> En el inicio del proceso, el reo es acusado por afirmar que “no eran menester ymages ni hazerles oracion”, hecho que se complementa con el citado escarnio a la cruz: “El dicho Casanyosa habia una ymagen de un crucifixo muy vieja y comida de carcoma y llevandolo de una a otralo pasaron por cierta agua donde se mojo y mojandose salieron unos ratones que estaban en el suelo del y que dezian los que lo llevaban que aquellos ratones eran los angeles que estaban con xpo. Contandolo qual el dicho Casanyosas se reia y burlaba del crucifixo y de los rattones” Inquisición. Legajo 530. Número 8. Proceso contra Juan Casanyosas. 1564. (AHN)

<sup>1649</sup> “El dicho Luis con una alabarda dio hun porrazo ab una ymagen de hun ecce homo que estaba en la pared” Inquisición. Legajo 531. Número 12. Proceso contra Luis Perm. 1552. (AHN)

<sup>1650</sup> “Item dixo que unos crucifixos e ymages de nuestra señora y de otros sanctos dixo que eran abusion las dichas ymages y que una bala de crucifixos que tenia holgara que fueran en medio de la mar.” *Ibidem.*

santos cuya iconografía no se describe en el proceso<sup>1651</sup> o el citado escarnio, como en el caso de las cruces, pero referido, por ejemplo, a la figura de San Antón.<sup>1652</sup>

Pero no sólo en las fuentes inquisitoriales encontramos ejemplos de estas barbaries. En las cartas enviadas por los jesuitas a sus generales en Roma también comentan algunos actos vandálicos contra la hostia y toda la ornamentación de la Iglesia, como en el caso de un francés de Alcoy que en 1508 profanó la iglesia del lugar.<sup>1653</sup>

Estos actos, lejos de amedrentar a los católicos, produjo una reacción diversa. Thomas nos cuenta que en numerosos santuarios las imágenes empezaron a obrar milagros con más intensidad, especialmente las que anteriormente habían sido profanadas, comenzando a realizar curaciones. Así pues, crucifijos y estatuas de la Virgen, de repente, sangraban, sudaban o lloraban. Reliquias conquistadas de los protestantes ejercían, más que nunca, un influjo bienhechor.<sup>1654</sup> Quizá los ejemplos más curiosos sean los escritos por el dominico Bleda al hablarnos de los milagros obrados por la cruz ante las burlas y robos acaecidos por la intransigencia protestante.<sup>1655</sup>

---

<sup>1651</sup> “Item se acusó de que havia dicho a cierta persona que quitasse una imagen de cierta sancta y la pusiesse donde el no la viesse, donde no, que algun dia la cortaria toda, y que replicandole la dicha persona que era maldicho, respondió que rompería el lienço de la dicha imagen de la sancta que ella en el cielo estaria.” Inquisición. Legajo 529. Número 6. Proceso contra Juan Dionisio Gassul. 1607. (AHN) O también el caso del sombrerero francés Juan Uxeta “que hizo pedaços ciertas ymagine de santos que estavan en una pared” (Inquisición. Libro 937. *Relación de causas de fe desde el año 1587 hasta el año de 1595*. fol. 47. AHN) o el de Francisco Asensio que apoyaba la destrucción de las Iglesias: “Que Martin Lutero no predicava cosas malas en Francia porque su predicacion se havian derribado alla las Iglesias.” Inquisición. Libro 938. *Relación de causas de fe desde el año 1596 hasta el año de 1608*. fol. 442. (AHN)]

<sup>1652</sup> Jaime de Lara afirmaba que: “No se havian de adorar los santos ni haun nuestra señora, y que dixo que estando en Inglaterra al tiempo que los luteranos derribaron los santos, el susodicho tomo la figura de sant Antón y se la llevo, y que teniendo muy poca devocion a los santos bienaventurados dixo con grande desverguença Sant Joan besame en tal parte mostrando la parte mas sucia del cuerpo” Inquisición. Legajo 530. Número 17. Proceso contra Jaime de Lara. 1570. (AHN)

<sup>1653</sup> “Un home francés lo qual estava casat ací en alcoy cegam lo dimoni entra en la esglesia principal del poble, y de dia poch abans dela oratio del vespre entra en la dita esglesia y rompen violenment lo sagrari roba tot lo qual estava de dins, y també lo sant sacrament que estava en una caxeta de argent, y portam lo sen a la casa amago ab totes les altres peces de artem en un estable soterrat en certa part del estable, sumint primer les foses les formes que eren al peu de quaranta” Carta de Onofre Jordá a Mirón, del 16 de mayo de 1568 en *Epistolae Hispaniae* 108. 1568. (ARSI)

<sup>1654</sup> THOMAS, W., *Los protestantes y la Inquisición en España en tiempos de Reforma y Contrarreforma*. 2001. p. 582.

<sup>1655</sup> “Milagro 35. Como Rebento un tudesco porque avia robado la custodia con el Santissimo Sacramento. [...] Milagro 36: Como murio un hombre comido de gusanos y otro rebentado por averse

Así pues, tras los datos expuestos, podemos llegar a la conclusión que la mayor parte de los procesados eran extranjeros –mayormente franceses- y repitieron, a menor escala, lo que habían visto realizar fuera de nuestras fronteras. Este hecho es sustancial a la hora de crear un paralelismo con lo que sucedió en el caso morisco, ya que refiriéndonos a los nuevamente convertidos, comprobaremos que el enemigo no vino de fuera, sino que son los propios habitantes nacidos en la diócesis fueron los encargados de llevar a cabo los actos vandálicos.

## 6.2. ¿VIOLENCIA GRATUITA O DEFENSA DE UNA IDENTIDAD? LA DESTRUCCIÓN ARTÍSTICA Y LOS MORISCOS.<sup>1656</sup>

Bastante más abundante en cuanto a número y virulencia fueron los casos de iconoclastia morisca. Ciertamente, no encontramos muchas diferencias entre las iconografías destruidas por unos y por otros, ya que compartían el odio hacia los mismos dogmas. De aquí que la aniquilación y escarnio de las cruces fuera el centro fundamental de las prácticas anticristianas de la minoría islámica.

Aquellas que más sufrieron fueron las colocadas en las salidas de las ciudades, también conocidas como cruces de término. Al estar un tanto alejadas de la urbe, eran de más fácil acceso al morisco, para poder realizar su acto vandálico sin ser rápidamente apresado. Esto realizó por ejemplo Juan Bayo en el municipio de

---

sentado sobre los ornamentos del altar, haciendo escarnio dellos.” BLEDA, J., *Libro de la Archicofradia de la Minerva, en la qual se escriven mas de cien milagros del Sanctissimo Sacramento del altar. Va juntamente un tratado y explicacion de las Bullas e indulgencias concedidas en esta santa hermandad, las quales no se pueden ganar sin la Bulla de la Cruzada del año conveniente*. Valencia: Casa de los hermanos de Ioan Navarro. Año 1592. p. 94 y ss.

<sup>1656</sup> Parte de este texto fue expuesto en las jornadas: *D’Imatge i còmic. De Fortuny al Capitán Trueno. L’imaginari del món àrab i d’Orient* organizadas por la Universitat Autònoma de Barcelona, a través de una comunicación cuyo título fue: “Sobre la destrucción de la imagen: una aproximación a la iconoclastia morisca en Valencia.”

Montserrat,<sup>1657</sup> Juan Borrído en una ciudad cercana a Valencia<sup>1658</sup> o el del morisco Gómez en Riodena<sup>1659</sup> que como castigo tuvo que pagar la construcción de otras de madera que no se pudieran derribar.

Bleda, en su tratado apologético de la expulsión morisca, para justificar cómo eran nefastos para el mantenimiento del orden público, también nos narró ejemplos de la destrucción de cruces de término en distintas ciudades, como en Alcocer.<sup>1660</sup> Con la exposición de dichas atrocidades criticaba que los moriscos “eran tratados con todo amor, blandura y suavidad. Ellos menospreciando todo este bien, levantaron sus necesarias manos en oprobio, y del Santísimo Sacramento públicamente: dieronse a derribar, y maltratar las santas Cruces por los caminos, y tras destos tratavan de la prodicion del Reyno, y destruycion de los Christianos: pues siguese, que ellos mesmos dieron fuego a los que procuraron el remedio de males tan exorbitantes, y forçaron a los propios que los amparavan, a que entendiesen en su total destruycion.”<sup>1661</sup> Para ello intentó fundar una Cofradía que defendiera la integridad de la religión, ya que, como hemos visto, era nefasto para el catolicismo

---

<sup>1657</sup> “Que avia derucado con otros la cruz de un camino [...] que las bestias que llevaba con las sogas se avian travado de la cruz y la avia derucado y se avian pasado de largo sin levantarla” Inquisición. Libro 937. Relación de causas de fe desde el año 1587 hasta el año de 1595. Fol. 115.(AHN)

<sup>1658</sup> “En la qual senda havia dos cruces largas clavadas en la tierra [...] el más pequeño de los hermanos [...] tiro de la espada corta que traía en el costado y tiró de rebés una cuchillada a la cruz que havia que la hechó sieto u ocho passos por tierra” Inquisición. Legajo 549. Número 14. Proceso contra Juan Borrído, cristiano nuevo de moro. 1573. (AHN)

<sup>1659</sup> “Pedro Gomez, cristiano nuevo de los del tiempo de Sanct Vicente Ferrer, vezino de Riodena por haver arrincado dos cruces de madera que estavan puestas en dos caminos reales y las quito de alli y puso en un rincón fuera del camino teral y quando passo lo susodicho hiba con una requa en compañía de otros arrieros y alto tocado del vino, vela, sogas, desterrado del dicho lugar dos meses precisos, abjuracion de leng. y que a su costa se hagan dos cruces de madera con sus pies de piedra las cuales se pongan donde estavan las otras.” Inquisición. Libro 937. *Relación de causas de fe desde el año 1587 hasta el año de 1595*. fol. 74. (AHN)

<sup>1660</sup> “Contra la Santa Cruz eran tambien muy injurosos estos sus enemigos: perseguian las que estaban en las salidas de los lugares, y por los caminos apedreandolas, davanles de cuchilladas, derribavanlas: fue necessario en muchas partes hazerlas de hierro: para que durasen: lo qual se tuvo por yerro, porque en ellas hazian mas a su salvo las dichas ofensas, y injurias a la Sacratissima Cruz. Ponia horror ver en sus lugares desta manera ultrajadas las benditas Cruces. En Alcocer retiraron los Christianos dos a la Iglesia deshechar de los golpes que les avian dado con alfanjes: y generalmente por todas partes usavan esta sacrilega crueldad [...] Y qualquier hombre de juicio pronosticara su destruycion total y subdita, viendolos tan encarnizados en esta guerra contra las Cruces: porque si la santa Cruz en las batallas que ellos tuvieron contra los Christianos, se les motro tan contraria, y fueron por su imensa virtud vencidos, destruydos, y muertos en tanto numero, que excedio al que se halla en las mas milagrosas victorias que refiere la santa Escritura.” BLEDA, J., *Coronica de los moros de España*. 1618. p. 899.

<sup>1661</sup> *Ibidem*. pp. 881-882.

esta deshonra.<sup>1662</sup> Ésta fue presidida por el propio Patriarca Ribera y conformada por caballeros de las órdenes militares más destacadas de la región.<sup>1663</sup>

Pero no sólo fueron derribadas cruces de término, sino otras tantas en el interior de la ciudad, como nos demuestra el proceso de Gaspar Amet y Joan Borrído, donde: “capital enemigo de nuestra sagrada religión y del señal de la sancta cruz. Estando una cruz puesta en lugar publico y llegado a ella hecho mano a su espadilla y dandole con ella muchas cuchilladas y la derribo y hecho siente u ocho passos lexos del lugar donde estava fixa con grande escandalo de los que vieron [...] y el dicho Joan Borrído dixo que era verdad que estando borracho tapando la dicha cruz en nuestra parte la derribo con su espadilla con el [xxx] golpes de la dicha cruz y la [xxx] ni de piedra sino de caña puesta por cierta persona.”<sup>1664</sup> No es el único caso en el que sucede este hecho, como nos demuestra, por ejemplo, el proceso de Juan Royo de Montroy.<sup>1665</sup>

Otras veces, las condenas inquisitoriales se basaron no en la destrucción sino en el escarnio de la misma, como también ocurría en el caso de los protestantes. El más interesante es el referido a Ángela Miguela, vecina de Mislata, que en 1564 es procesada por realizar reuniones en su casa para escupir y burlar estas figuras.

---

<sup>1662</sup> “Remitiome con el villete al Vicecanciller de Aragon, que era el Licenciado don Diego de Covarruvias. Este señor Presidente me dixo, que no sabia que traça darme, para defender las santas Cruzes de las inclemencias de los Moriscos, sino es que se hiciesse una cofradia, o hermandad de Christianos viejos, que cuidasen de guardarlas, y de levantarlas a lugares eminentes, que no pudiesen llegar aquellos sus enemigos, a maltratarlas. Di razon desto al Padre Confessor de su Magestad. Mandonos al Padre fray Domingo de Mendoza Consultor de la Inquisición, y predicador general de mi orden, y a mi, que mirasemos, que constituciones se podrian hazer, para que los cofrades de la Cruz, tuviessen muy defendidas todas las que ay en este Reyno, en los caminos, y fallidas de los lugares y guardadas de las injurias de los Moriscos, y el haria, que su Magestad me diese cartas, para que el Papa la confirmasse. Anduvimos algunos dias el Padre fray Domingo, y yo ocupados, en conferir, como se podria encaminar esta cofradia: y por ver yo poco calor en estos ministros me bolvia a Valencia.” *Ibidem*. p. 960.

<sup>1663</sup> “Los cofrades de la Cruz que nombro en toda España, fueron la flor de la gente Sagitaria, valerossisimos comendadores, y cavalleros de las ordenes militares, que fueron compañeras de los Reyes en las santas guerras contra los Moros, en las conquistas, y restauración de España, para que pues con tanto denuedo y voluntad derramaron su sangre y fueron participes de la tribulacion, lo fuesen agora esta ultima conquista.” *Ibidem*. p. 978.

<sup>1664</sup> Inquisición. Legajo 548. Número 14. Proceso contra Gaspar Amet y Joan Borrído, cristianos nuevos de moros. 1574. (AHN)

<sup>1665</sup> “Joan Royo aliass Abraham Gualip cristiano nuevo de moro labrador del lugar de Montroy [...] creyendo que guardando la dicha secta de mahoma y sus ceremonias se havia de salvar y por haver estado el castillo del lugar de dos aguas y en el haver hecho pedaços una cruz y hechado por el suelo una Ara Consagrada y unos ornamentos...” Inquisición. Libro 937. *Relación de causas de fe desde el año 1587 hasta el año de 1595*. fol. 77. (AHN)

Creemos que es uno de los más gráficos y que ilustra perfectamente la actitud musulmana ante la imposición del culto a la cruz. Extractamos diversos fragmentos del mismo para que entiendan porque le damos tanta importancia:

“Como al principio tiene dicho, esta muger çiega fue a la casa de la amiga desta confesante, donde confesante estaba en el dicho lugar de çagar, en la qual casa estaba un cruçifixo de bulto de madera, el qual saco alli la morisquilla amiga desta confesante, cuyo nombre al presente no se acuerda, y acordandose lo dira, y pusieron el dicho cruçifixo sobre una mesa pequeña, y alli vinieron todas las mugeres del pueblo a lo que crehe, chicas y grandes, y por orden començaron a darle bofetones y con unas cuerdas açotarle, y después...las mugeres que estauan con su purgación, sacaron los paños suzios de la dicha su purgación, y dauan açotes con los dichos paños al cruçifixo diciéndole palabras injuriosas como es dezierle el fasparet, y mira en que pedazo de palo adoran los cristianos siendo un bellaco ladron y traydor, y esto lo dezian en arauigo, el qual entiende esta confesante, y hechos estos vituperios, escondieron el dicho cruçifixo. [...] y ansi lo dixo una vez entonçes, y de alli mando el alfaqui que lleuassen todas a la casa donde estaua el cruçifixo, y ansi fueron todas y con ellas el alfaqui, y sacaron al dicho cruçifixo, y por su orden, todas las dichas mugeres y el alfaqui con ellas y tambien esta confesante, con la induction del alfaqui, le dauan golpes aun que esta confesante le daua blandamente, solo por conplazer a las moriscas y el alfaqui...Esta confesante dixo estando en esto que en valencia no tratauan ansi al cruçifixo, sino que donde estaua hauia muchos olores y le respetauan y acatauan mucho. Y a esto dixo el alfaqui: ¿cómo es eso que le hazen?, y el dicho alfaqui mando traer suciedad de persona, y lo traxo una morisca en un tiesto, y el alfaqui tomaba de la suciedad con un palo y antaza las narices y boca y ojos del cruçifixo [...] Item, otro viernes a la dicha hora de medio día poco mas o menos, fueron las dichas moriscas a la dicha casa del cruçifixo y lleuaron a esta confesante con ellas, y alli sacaron el cruçifixo y le dieron açotes y bofetadas, y después venia cada una por si alçaua las haldas por la parte detras y mostrauanle el rabo al cruçifixo todas las mugeres por mas vituperallo [...] Item, dixo que se acuerda que esta ultima vez que esta confesante ha estado en el dicho lugar de çagar, el postrer viernes que alli estuvo, que vio vituperar la figura del cruçifixo, que es quando las mugeres alçauan las faldas por detrás y mostrauan sus partes traseras vergonçosas al cruçifixo, después de hauer hecho lo susodicho, y estando el çielo sereno, que hazia sol [...] por permission de dios por la ofensa que ella confessante y las demas hauian hecho al santo cruçifixo, y dixo esta confesante delante de ellas que se espantaua de que haziendo sol y estando sereno el tiempo houiese venido una cosa tan temerosa y repentina, y las dichas moriscas

dixeron que aquello era porque esta confesante no auia querido hazer tanto como ellas hauia hecho.”<sup>1666</sup>

Si bien este ejemplo nos demuestra un caso a amplia escala, que podríamos calificar de vituperio y burla colectiva, no es el único que conservamos, aunque los que siguen a continuación son de menor calado. Uno de estos sería el de Miguel Muça que en su tarea de transportar procesionalmente la cruz –que hubiera representado un síntoma de conversión, como nos demuestra otro proceso inquisitorial-<sup>1667</sup> decidió hacerlo no en alto, sino arrastrándola por tierra.<sup>1668</sup> O también el proceso de Francisco Haçan de Matet que se burló de las cruces de los rosarios,<sup>1669</sup> que seguramente habría recibido en alguna de las campañas evangelizadores que hemos tratado en esta tesis.

Esta actitud de ofensa al máximo icono de la religión católica supuso una doble tendencia escriturística. Por una parte, clérigos como Bleda narraron los milagros que obraron algunas cruces ante los ataques iconoclastas musulmanes, según él, provenientes de las erróneas enseñanzas de Mahoma, el máximo adversario de la fe y de la cruz.<sup>1670</sup> Él mismo, al igual que citamos en el caso de los protestantes, se encargó en sus obras dedicadas a los milagros de la cruz a mostrarnos algunos en los que los musulmanes recibieron su merecido por tratar de quemar una de ellas. Lo narró así:

“MILAGRO 168: [...] En Santa Thecla monasterio de monjas Augustinas desta ciudad de Valencia, hay un Crucifixo grande, del qual se escrivio en memorias antiguas un grande portento que acaecio en Argel por los años

<sup>1666</sup> Inquisición. Libro 911. Libro primero de las cartas originales del Tribunal de Valencia al Consejo Supremo. 1551-1568. fol. 538 rº- 542 vº. (AHN) También ha sido estudiado en: CARRASCO, R., “Le refus d’assimilation des Morisques: aspects politiques et culturels d’après les sources inquisitoriales” en *Les Morisques et leur temps*. París: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique. 1983.

<sup>1667</sup> Nos referimos al de Juan Nader, que aludió ser buen cristiano porque llevó “este la cruz en una procesion que en el lugar havia” Inquisición. Legajo 553. Número 16. Proceso contra Juan Nader, cristiano nuevo de moro. 1605. (AHN)

<sup>1668</sup> “Dixo que es fama publica que hiba que quando era justicia traya la cruz del palo por tierra y dello se escandalizo el pueblo.” Inquisición. Legajo 553. Número 15. Proceso contra Miguel Muça. [Sin fecha] (AHN)

<sup>1669</sup> “Trayendo cierta persona una cruz en el rosario este le dice que traya creya en la cruz de los perros diciéndolo por los xpianos.” Inquisición. Legajo 548. Número 22. Proceso contra Francisco Haçan de Matet, morisco. 1593. (AHN)

<sup>1670</sup> BLEDA, J., *Coronica de los moros de España*. 1618. p. 14.

1530 y tantos. Y es que aviendo unos moros de Argel cautivado un vaxel de Christianos, aportaron con el a Argel y hallaron aquel Crucifixo en el vaxel. Y como ellos son enemigos de la Cruz, acordaron sin contradicción de quemarlo, y assi encendieron una grande hoguera, y arrojaronlo en medio. Acaecio que jamas el fuego puedo quemarlo, y estando el cielo sereno aparecio una nube, y descargo mucha agua encima de la hoguera y mato el fuego.”<sup>1671</sup>

La segunda tendencia, también encabezada por Bleda y otros autores como Guadalajara y Xavier, se caracterizó por plasmar en sus escritos cuán beneficiosa fue la expulsión de los moriscos por la salvedad de estas cruces que ya no serían más profanadas ni destruidas. El primero de ellos comenzó alabando la importancia de la Cofradía en su defensa<sup>1672</sup> para, posteriormente, afirmar que “muchos son los daños particulares, los cuales por tiempo se separaran. Mas comparados con el daño, y peligro general que la estada de los Moriscos nos amenaçava, no son de consideración: ni se pueden ygualar con los bienes que de su expulsión se nos han seguido de paz, seguridad, y toda felicidad. Podemos yr por este Reyno, sin temor destos enemigos, gozamos de ver las santas Cruces libres de tantas injurias, que ellos les hazia.”<sup>1673</sup> Como hemos dicho, también Guadalajara secundó esta idea: “Baxó con su destierro de precio el trigo [...] y sin temor de enemigos se hazen largas jornadas: gozan los caminantes de la hermosura de la Cruz Santísima: los pueblos donde huitaban están honrados con la compañía del Santíssimo Sacramento de la Eucharistia.”<sup>1674</sup>

No debemos olvidar otro factor importante, que es el hecho de que esta destrucción de cruces, habitualmente de madera, produjo una reacción por parte de los comitentes que pensaron que sería mejor hacerlas de metal para que así los efectos de las cuchilladas fueran menores y dificultar el derribo de las mismas. Es

---

<sup>1671</sup> BLEDA, J., *Quatrocientos milagos y muchas alabanças de la Santa Crvz: con vnos tratados de las cosas mas notables de esta divina señal*. En Valencia. En casa de Patricio May. 1600. p. 398 y ss.

<sup>1672</sup> “Por medio de la mesma Cruz, y de tantos señores, y cavalleros Cruzados, que se emplearon en su expulsión: que todos juntos parecen una hermosa hermandad, y cofradia de la Cruz, y por su industria quedaron las santas Cruces defendidas, y vengadas de aquellos sacrilegos hereges, que las infestavan de continuo.” BLEDA, J., *Coronica de los moros de España*. p. 981.

<sup>1673</sup> *Ibidem*. p. 1033.

<sup>1674</sup> GUADALAJARA Y XAVIER, M. de, *Memorable expulsión y Vistísimo destierro de los moriscos de España*. 1613. fol. 93. Este texto ha sido estudiado también en: JANER, F., *Condición social de los moriscos de España*. 1987. [1857]

decir, fue tal el interés católico de la defensa de su estandarte máspreciado, que se creó una nueva tipología de cruz de término, en cuanto a material de construcción se refiere, así como a su situación, a poder ser más elevada, debido a estos sucesos. Nos lo narró también Bleda:

“[...] Pues porque no se proveera de remedios oportunos, para dar vado a las injurias que se hazen a las Cruces que estan en las salidas de los lugares? Porque a esta gran grande necesidad no se acudira con devida religión y zelo? Suelen aca mandarlas hazer de hierro en los lugares de los Moriscos, donde las hallan deshechas acuchilladas, el qual remedio no es suficiente, porque mas a su salvo ofenden a la Cruz sus enemigos assí, pues no se conocen los golpes que dan. Mejor seria no tenerla en los tales lugares, y privarlos della, como tambien los privan del Santo Sacramento. O ya que allí las quieran tener conviene las pongan encima de unas altas columnas o pirámides, donde no puedan ofenderlas los que las persiguen.”<sup>1675</sup>

Debemos señalar, además, que estos actos se hicieron extensibles a otras tipologías de imágenes, fueran estampas de Nuestro Señor,<sup>1676</sup> de Santiago Apóstol – tal vez por su identificación con la amenazante figura de Matamoros-<sup>1677</sup>, o del propio Niño Jesús.<sup>1678</sup>

---

<sup>1675</sup> BLEDA, J., *Quatrocientos milagos y muchas alabanças de la Santa Crvz: con vnos tratados de las cosas mas notables de esta divina señal*. 1600. Esta afirmación podría completarse con otro texto apologístico, en este caso de M. de Guadalajara y Xavier: “Dexando aparte sus homicidios y crueldades, ejecutadas por esta gente en los pobres Christianos: pone espanto y orror, considerar, los vituperios y escarnios, que hizieron por las hermitas, humilladeros y cruces de madera; profanando con bestialidades aquellos lugares sagrados, y tan venerados de Catholicos. Dize Gregorio Cedreno, que Mahoma (como herege Marcionista y Simonita) prohibió a sus discipulos la veneración de la cruz, burlando de los Christianos; porque creyan que Christo fuese puesto en ella por salvacion de los hombres; pues siendo Omnipotente podia hazer, que el hombre no pecara. Viendo los Christianos su desacato grande, tomaron a pechos la exaltación de la Cruz, haziendolas labrar a vista de sus poblaciones de hierro, o piedra, cubriéndolas con cuydado y artificio, para su perpetuidad. Aprovecho muy poco su diligencia y zelo santo, pues de noches salian en cuadrillas los enemigos de la Cruz y hazian en quantas se les ponian delante los mismos y otros nuevos vituperios.” GUADALAJARA Y XAVIER, M. de, *Memorable expulsión y Vistísimo destierro de los moriscos de España*. 1613. fol. 58.

<sup>1676</sup> “Mas embio otra información nuestra otra morisca que dizen que havia puesto una ymagen de Nuestro [xxx] en el fuego” Inquisición. Legajo 522. Número 11. Proceso contra Cosme Vicente. 1568. (AHN)

<sup>1677</sup> Bleda cuenta como en la Villa de Hornachos (Extremadura) “tenian deshecha a pedradas una imagen del bendito Santiago Apostol, y profanavan los templos.” BLEDA, J., *Coronica de los moros de España*. p. 921.

<sup>1678</sup> Este caso granadino es estudiado en: PEREDA, F., *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*. 2007. p. 355.

Además de estos sucesos aislados, debemos tener en cuenta que la mayor parte de los otros casos de iconoclastia se produjeron en las revueltas, tanto valencianas como granadinas, como muestra de una defensa de identidad ante las medidas, en algunos casos absolutistas y despiadados, de catequización cristiana. Creemos que este es el factor fundamental para entender dichos ataques violentos y esto mismo opinó Pereda al afirmar que “ambas actitudes (profanación y destrucción) convergen en un mismo punto: representan un fenómeno de resistencia ante la ocupación del espacio urbano. Dicho de otra manera, lo que se encontraba detrás de la repugnancia de un sector de los conversos ante las imágenes sagradas no en un simple problema de observancia de la ley, ni siquiera de rechazo intelectual (el error metafísico, la imposibilidad de representar lo irrepresentable), sino fundamentalmente un problema de convivencia o de territorialidad en la vida de la ciudad.”<sup>1679</sup>

Aunque geográficamente no nos competen, quisiéramos comenzar este recorrido del vandalismo ante las imágenes en las revueltas musulmanas con el caso de Granada, ya que cronológicamente anteceden a la mayor parte de los actos perpetrados en Valencia y sin ellos no podríamos entender bien qué relación existió y como formaron parte de un mismo proceso prolongado en el tiempo en dos territorios con unos problemas bastante similares.

Caro Baroja desglosó la actitud de los moriscos granadinos en sus revueltas en 4 apartados: “1. Martirio y tormento de los cristianos que no renegaban de su fe. 2. Destrucción sistemática de los lugares consagrados al culto. 3. Ensañamiento con objetos e imágenes relacionados con el mismo culto. 4º Parodias y burlas de los ritos y creencias de los católicos.”<sup>1680</sup> Si bien el primero de ellos nos interesa en cuanto a una actitud violenta ante los cristianos, aún más los tres siguientes, ya que están íntimamente relacionados con el arte.

El primer suceso se produjo la misma noche del alzamiento en el Albaicín, cuando entre las 3 y 4 de la madrugada del domingo 26 de diciembre 1568, más de

---

<sup>1679</sup> *Ibidem.* p. 58.

<sup>1680</sup> CARO BAROJA, J., *Los Moriscos del Reino de Granada*. 1985. p. 177.

un centenar de sublevados capitaneados por FÁRAZ Abenfáraz irrumpieron en dicho monte, llegando hasta la casa de la Compañía de Jesús, donde se encontraba el predicador Albotodo,<sup>1681</sup> golpearon la puerta, rasgaron el emblema de esta congregación fijado en ella y derribaron la cruz de palo de encima de la puerta.<sup>1682</sup> El historiador Luis de Mármol continuó explicando como siguió la contienda:

“Entraron en la iglesia, y delante de los clérigos que tenían presos y maniatados se vistió uno de ellos una casulla, y se puso un pedazo del frontal en el brazo, como un manípulo, y otro pedazo en la cabeza; y tomando otro moro la cruz al revés, vueltos los brazos para abajo, fueron donde estaban los cristianos, y comenzaron a deshonorarlos diciéndoles: ‘Perros, veís aquí lo que vosotros adoráis, ¿cómo no os ayuda agora en la necesidad en que estáis?’ Y diciendo esto, escupian la cruz y a los cristianos en las caras. Y por más escarnio aletearon y acuchillaron las cruces y las imágenes de bulto, y poniendo los pedazos de todo ello y de los retablos en medio de la iglesia, le pegaron fuego y lo quemaron.”<sup>1683</sup>

Estas acciones no se localizaron sólo en Granada, sino que se hicieron extensivas al resto de la geografía andaluza, como nos demuestran los casos de Berja<sup>1684</sup> o Guadix, este último contado con gran crudeza por Gaspar de Aranda en la carta enviada a San Francisco de Borja el 26 de febrero de 1569:

<sup>1681</sup> Dicho jesuita, hijo de moriscos, actuó como intérprete de Pedro Guerrero, Obispo de Granada, en las visitas pastorales y como predicador. Igualmente el Santo Oficio lo empleaba para que le leyese los edictos referentes a la fe. Y la Chancillería le encomendaba la asistencia a los condenados a muerte. Su labor se concentraba en las cárceles, en los hospitales y, sobre todo, en el Albaicín, donde predicaba la fe en su lengua nativa. Para mayor información *vid*: ÁLVAREZ RODRIGUEZ, J. R., “La Casa de Doctrina del Albaicín. Labor apostólica de la Compañía de Jesús con los moriscos” en *Cuadernos de la Alambra*. Números 19 y 20. Granada: Patronato de la Alambra. 1983- 1984.

<sup>1682</sup> Son diversos los textos sobre la revuelta acaecida en el Albaicín, de todo el conjunto para esta cita hemos utilizado: HURTADO DE MENDOZA D., *Guerra de Granada hecha por el rey Don Felipe II*. 1842. p. 12 y ss. O También ha sido trabajado este hecho en: MEDINA, F. de, “La Compañía de Jesús y la minoría morisca. (1545- 1614)” 1988.

<sup>1683</sup> MÁRMOL CARVAJAL, L., *Historia del [sic] rebelion y castigo de los moriscos del Reyno de Granada*. 1600. También extractado este fragmento en: PEREDA ESPESO, F., *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*. 2007, quien la compara con el texto de Pérez de Hita: “Los moros, con rabia ardiente,/hazen casos non pensados:/ Las iglesias queman todas,/ Deshaciendo los retablos,/ Y los santos crucifixos/ Hazían dos mil pedazos;/ Y los santos y las santas/ con hachas despedazando,/ Y con grandes crueldades/ degollavan los cristianos.” *Ibidem*. p. 352.

<sup>1684</sup> “En Berja, los moriscos azotaron a una imagen de Cristo, dentro de la iglesia, y después la despedazaron a cuchilladas. A otra, de la Virgen, la arrojaron, gradas del altar abajo, mientras decían: Guárdate no te descalabres. Y en Bayarcal otra imagen de la Virgen fue profanada de un modo aún más grosero.” CARO BAROJA, J., *Los Moriscos del Reino de Granada*. 1985. p. 179.

“Son los pueblos levantados en este reyno, según yo oy al presidente, ciento y noventa y tantos, con los de Guadix, que son ciento y más, aunque diçen que los moros de aquella tierra exçeden á los desta, en que no queman los templos, aunque otros más verdaderamente diçen que si; porque los de acá haçe cosas en esta parte, que no son para contar, dando cuchilladas en las ymágenes y derribando los altares y templos, matando con exquisitos tormentos los curas, sacerdotes y sacritanes. Assí que bien podemos dezir: ‘*Altaria tua destruxerunt, sanctuarium tuu, inçenderunt, prophetas tuos occiderunt*’; y aun con el óleo sancto hizieron suciedades, que no son de oyr.”<sup>1685</sup>

El caso citado de Guadix es importante. Recordemos que años antes de que sucediera este episodio, Martín de Ayala fue obispo de la diócesis y en sus escritos fue uno de los más fervientes defensores de la conversión morisca así como del culto a la cruz, de hecho, en su sínodo ya advirtió de los problemas y altercados que se dieron con motivo de la no comprensión de la imagen por parte del musulmán.<sup>1686</sup>

Como hemos señalado, estos ejemplos se fueron repitiendo también en la zona valenciana, tal vez porque muchos de los moriscos que huyeron tras las revueltas citadas, se refugiaron en nuestras tierras, ya que eran más “moras” que ninguna otra región.<sup>1687</sup>

El caso más conocido de nuestra diócesis fue el alzamiento de la Sierra de Espadán de 1526. A su paso, los moriscos, rebelándose por el reciente edicto de conversión forzosa emanado de la política asimilacionista de Carlos V, arrasaron con imágenes y no sólo con ellas, sino también con ornamentos eucarísticos. Ya citamos el texto de Bleda donde nos habló de la necesidad de realizar cruces de metal para no ser destrozadas, basándose no sólo en los actos individuales sino también latía en su

<sup>1685</sup> Carta de Gaspar de Aranda a Francisco de Borja del 26 de febrero de 1569 en *Monumenta Borgia: Sanctus Franciscus Borgia. Quartus Gandiae Dux et Praepositus Generalis Tertius*. 6 volúmenes. Madrid: Typis August. 1894- 2003. Volumen 5.

<sup>1686</sup> “Las ceremonias religiosas cristianas, tales como las procesiones, cuyas imágenes antropomórficas mueven, primero a escándalo, pero, después, a la risa y menosprecio de los moriscos, lo que da lugar a frecuentes altercados. Una actitud progresivamente desafiante que pronto se va a instalar en los mismos templos, en la misma liturgia de la Santa Misa, que frecuentemente se ve interrumpida por los escándalos provocados por los cristianos nuevos que, casi permanentemente, concretamente los hombres, acuden allí borrachos para escarnecer los sacramentos, especialmente el de la confesión.” PÉREZ DE AYALA, M., *Sínodo de la Diócesis de Guadix y de Baza*. p. XXXV.

<sup>1687</sup> Vid: SALVADOR ESTEBAN, E., *Felipe II y los moriscos valencianos. Las repercusiones de la Revuelta granadina (1568- 1570)*. Valladolid: Universidad de Valladolid. 1987.

mente, como confiesa, el alzamiento citado. Carreres Zacarés también nos habló del robo del Corpus perpetrado por moriscos, en ese mismo tiempo, que provocó que no se pudiera celebrar dicha procesión:

“A 18 de Octubre, dit any, dia de St. Lluch, se fue en la present ciutat de Valencia la Processo del Corpus Christ, de la Seu, y ab lo Corpus Domini, y ab la mateixa solemnitat que es fa cada any lo dia del Corpus Christ. La causa que es feu en eixe dia es que en lo dia de Corpus Christ no la feu la seu. La causa fon perque de la muntanya de Espadan devallaren moros y vingueren al lloch de Chilches y robaren la Esglesia del dit lloch y sen portaren la caixeta hoin estava reservat lo Corpus Domini.”<sup>1688</sup>

Este hecho era común, como demuestran los actos perpetrados en otras localidades, que no son más que una repetición que los sucedidos en el Espadán, nos referimos al vandalismo de los moriscos de Bicorp, donde además se degollaron crucifijos<sup>1689</sup> o en Chilches.<sup>1690</sup> A todo ello habría que unir, como nos demuestra una vez más Bleda, el intento en estas revueltas de escarniar el Santo Sacramento eucarístico, tal y como nos explicó al relatar un milagro sucedido en Valencia ante un intento de pisar y humillar la Hostia Consagrada.<sup>1691</sup>

Estos actos nos demuestran, en su conjunto, la actitud activa del morisco frente a la imagen a fin de intentar reafirmar su ideología y evitar la imposición de un

<sup>1688</sup> CARRERES ZACARÉS, S., *Libre de memories de diversos sucesos e fets memorables e de coses senyalades de la ciutat e Regne de Valencia (1308- 1644)*. Volumen 2. Valencia: Acció Bibliogràfica Valenciana. 1935. p. 808.

<sup>1689</sup> “Los de Bicorp mataron a su Governador, saquearon el castillo del Conde y la Iglesia, aprofanando todas las cosas sagradas, quitaron con un alfanje la cabeça del crucifixo.” BLEDA, J., *Coronica de los moros de España*. 1618. p. 1015.

<sup>1690</sup> “A 19 del mes d’Octubre, dit any [1583], en la present ciutat de Valencia per exercici de sentència per lo consell publicada foren esquarterats 14 moriscats del lloch de la Llosa del Condat de Almenara per haver recollit y guiats als moros de la mar en lo sacco del lloch de Chilches y incendi de la esglesia de aquell que estos dies proposats havien fet.” CARRERES ZACARÉS, S., *Libre de memories de diversos sucesos e fets memorables e de coses senyalades de la ciutat e Regne de Valencia (1308- 1644)*. 1935. p. 932.

<sup>1691</sup> Dedicó todo el milagro número 31 a: “Como queriendo un morisco pisar la hostia Consagrada se le salio aquel lado que puso encima de la hostia y luego murio milagrosamente.” BLEDA, J., *Libro de la Archicofradia de la Minerva, en la qual se escriven mas de cien milagros del Sanctissimo Sacramento del altar. Va juntamente un tratado y explicacion de las Bullas e indulgencias concedidas en esta santa hermandad, las quales no se pueden ganar sin la Bulla de la Cruzada del año conveniente*. 1592.

culto del que no eran partidarios; fueran acciones individuales, como vimos en la primera parte del capítulo, o colectivas, como las que acabamos de citar.<sup>1692</sup>

Otras veces los musulmanes fueron mucho más inteligentes. Ante la imposibilidad de llevar a cabo actos vandálicos, bien fuera por el control inquisitorial o por la construcción de cruces metálicas que impedían el fácil destrozo; buscaron hacer una crítica desde dentro, incluyendo símbolos musulmanes en las representaciones artísticas cristianas. Éstos, solían pasar desapercibidos ante el ojo de las autoridades, pero no así de los moriscos. Fue el propio Ignacio de las Casas, que como dijimos, tenía ascendencia musulmana, el que fue capaz de denunciar algunos de estos hechos. Es muy conocido el texto que a continuación les adjuntamos, en el que explica cómo se incluyeron estos pequeños motivos iconográficos en lugares tan visibles como el altar o el claustro de la Catedral de Segorbe:

“De la misma confianza nace el atreverse a poner ciertas manos pintadas abiertas en las paredes de sus casas o lugares que quieren y aun junto a las cruces por befa dellas porque aquella mano es símbolo de su secta como la cruz de nuestra fe. Vi puesta esta mano en una cruz de piedra que está en el camino de Valencia a Segorbe y en varias partes de las paredes del claustro alto de la Catedral de aquella ciudad junto a varias cruces y con ella versos en arábigo en ignominia de la cruz y loa de la secta; di aviso dello a las dignidades y a cabo de días no se avía remediado y assí avisé al tribunal de Valencia, no sé si se abrá quitado. Vi allí otra cosa digna de advertir y es que en el altar que tiene aquella iglesia, privilegiado de las ánimas, ay una imagen de las que pintan, alçando el sacerdote la ostia y del un lado y del otro de la ostia están unas labores pintadas que parecen lazos y son letras arábigas bien hechas y formadas y dizen del un lado –No hay otro Dios-, y del otro –sino Dios- que es la sentencia que an usado y usan oy los mahometanos y arrianos para negar la divinidad de Jesuchristo nuestro Señor y todos los sacramentos y esto lo saben assí muy bien los moriscos de aquella ciudad que son muy muchos los que saben leer y escrevir en arábigo exactamente y se an cogido allí muchos maestros de la secta y se cree que ay muchos dellos que hazen este officio y, leyendo aquellas letras, se burlan de nosotros y finalmente parece ser blasfemia escandalosa. Avisé dello

<sup>1692</sup> Algunos autores han querido encontrar su origen en los primeros casos de iconoclastia en el mundo bizantino (vid: CRONE, P., “Islam, Judeo-Christianity and Bizantine Iconoclasm” en *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. Jerusalem: The Magna Press. The Hebrew University of Jerusalem. 1980.) o buscando un paralelismo con las teorías de Molanus: “*At the beginning of his Historia Molanus goes through the events of Byzantine iconoclasm, stressing the political connotations of that movement, born from Constantinople’s desire to become independent of the Church of Rome; by provoking a separation from Rome, he says, iconoclasm was the source of all the evils of modern times, including the unleashing of the Antichrist and the growth of Islamic power.*” SCAVIZZI, G., *The controversy on images from Calvin to Baronius*. 1992. p. 115.

como dize poco a pero quando me volví a castilla, que pasé por allí, no se avía remediado.”<sup>1693</sup>

En las recientes jornadas sobre moriscos celebradas en Valencia,<sup>1694</sup> pudimos hablar con Bernabé Pons, quien citó este mismo fragmento en su ponencia, sobre dónde se pudieron encontrar estas muestras de iconografía oculta con el fin de befarse de los cristianos. Él pensaba, debido a la inexactitud del texto, que se encontraban en la Catedral de Valencia, pero esto es imposible, ya que en este periodo el claustro alto, debido a l'*Obra nova* que unió el Miguelete y la Sala Capitular, había desaparecido. El hecho que cite tribunal de Valencia es porque Segorbe, como vimos en el capítulo segundo de esta tesis, pertenecía a la jurisdicción de dicha ciudad. De todas maneras, nos ha sido imposible, a día de hoy, encontrar rastros de estas anotaciones que hiciera el jesuita de las Casas, pero no por ello podemos restarle importancia. No es este un símbolo de la iconoclastia morisca, sino más bien de la capacidad de adaptación que tuvieron, tanta como para utilizar las mismas armas que los cristianos, pero de un modo aún más inteligente, ya que, como se comentó, ellos conocían mejor las escrituras cristianas que muchos de los clérigos valencianos, y fueron capaces, por tanto, de destruir no la imagen, sino su significado, dándole otro nuevo más acorde con su burla ante la dominación católica.

De todas maneras, aunque sea un aspecto que aún deba ser revisado y estudiado en profundidad,<sup>1695</sup> nos sirve para concluir este capítulo dedicado a la iconoclastia. Moriscos y protestantes mostraron su rebeldía ante una religión impuesta. Como se ha demostrado en esta tesis, muchos de los dogmas a criticar por ambos colectivos eran los mismos, y esto mismo se ha podido comprobar en el capítulo que estamos concluyendo. Cruces, imágenes de palo, santos...muestras de un culto popular, de una religiosidad muchas veces externa no entendida por estas dos facciones heréticas o apóstatas. Franceses exiliados en Valencia, en el caso

---

<sup>1693</sup> CASAS, I. de las, *De los moriscos de España (1605- 1607)*. fol. 172.

<sup>1694</sup> Éstas tuvieron por título: “Los moriscos una minoría en la España Moderna” (Valencia, 4-5 de marzo de 2009)

<sup>1695</sup> El propio Bernabé Pons nos habló de unas pinturas con características similares a las citadas por Ignacio de las Casas en el Valle de Jiloca, que descubiertas por el recientemente fallecido Mikel de Epalza, están pendientes de un análisis detallado que esperemos que podamos realizar en los próximos años.

protestante; o musulmanes (quién sabe si muchos de ellos también procedentes de otro exilio, el granadino) mayormente autóctonos, una vez más coincidieron en cómo defender su identidad y lastimar a una religión católica, que si bien nunca se vio en una postura de inferioridad, sí que fue herida en su orgullo, como demostraron, sobre todo, los fragmentos de las obras de Bleda o Guadalajara y Xavier.

## CONCLUSIONES<sup>1696</sup>

Llegados a este punto, tras haber expuesto gran parte de los argumentos e ideas fruto de las investigaciones de estos años, debemos plantearnos si hemos cumplido con los objetivos propuestos y cómo hemos contribuido al progreso y mejor conocimiento de la historia de la cultura y el arte hispánico. Normalmente, en las conclusiones, se tiende a hacer un resumen de todo lo expuesto. Si bien no renunciamos a ello, hemos querido reservar algunas noticias para este último capítulo, a fin de ratificar todo lo expuesto y tratar de afirmarnos sobre las nuevas propuestas realizadas.

Al inicio de este texto hicimos una declaración de intenciones: trataríamos de realizar un análisis objetivo, más allá de las posibles implicaciones ideológicas que supone tratar un tema tan complejo y con una carga religiosa y política como puede ser el de los procesos de asimilación y aculturación de las minorías. Se han intentado mostrar todas las tendencias historiográficas de pensamiento, se estuviera o no de acuerdo con ellas, argumentando por qué las utilizábamos o las poníamos en crisis. Todo ello fue gracias, en parte, a haber dedicado un capítulo a la documentación moderna, a todos aquellos tratados, libros de historia o escritos propagandísticos que estuvieron relacionados con el argumento de la tesis. Tal vez, el hecho de proceder del mundo del arte facilitó nuestro trabajo. No realizamos una aproximación partiendo de las escuelas tradicionales de pensamiento, sino de lo que externamente considerábamos más oportuno para crear nuestro discurso. La distancia histórica y la neutralidad ideológica son fundamentales para sostener hipótesis sobre temas como el que nos ocupa. Nos hemos abstenido de opinar sobre la utilidad de las campañas evangelizadoras, de la idoneidad de la expulsión o de la actitud obsesiva de algunos prelados o monarcas por mantener la ortodoxia de la fe en tierras hispánicas. Creíamos que éste era el camino a seguir. Incluso hemos tratado de separarnos de la militancia ideológica que subyace en no pocas tendencias

---

<sup>1696</sup> Según la normativa vigente en la Universitat de Barcelona para la obtención del título de Doctor Europeo, presentamos estas conclusiones de modo bilingüe, primero en su versión en castellano y después en italiano. Queremos señalar que las citas se han dejado en la lengua original, tal y como hiciéramos en el resto del texto, fueran en castellano, francés, inglés o italiano.

historiográficas enfocadas, *a priori*, hacia la consecución de unas determinadas percepciones en clave social, política y cultural de signo contemporáneo.

Toda esta justificación que acabamos de realizar está íntimamente relacionada con el primer objetivo de nuestra tesis, que no era otro que el de mostrar el complicado entramado sociocultural en el que se desarrolló el arte en el periodo bisagra entre los siglos XVI y XVII, es decir, ilustrar cómo esta diócesis, hervidero espiritual, estuvo plagada de predicadores, de nuevos conventos, seminarios y Colegios, que se anticiparon, gran parte de ellos, a las recomendaciones del gran evento ecuménico del siglo XVI, esto es, el Concilio de Trento. Todas las reformas internas, o la piedad popular que desde el medioevo inundó nuestras poblaciones fueron un fermento fundamental para el mundo artístico, cuya principal función fue complicada, la de conseguir, mediante la ortodoxia teológica, mover al pueblo a la devoción, evangelizar y evitar la herejía. Monjes, clérigos y laicos se echaron a la calle para enseñar, como indicaban los concilios, a los ignorantes, también llamados *idiotas*, sobre las verdades de la Iglesia. Éstos llevaron como estandarte las imágenes, fueran crucifijos o representaciones de la Virgen. Ya lo indicaba Llull, San Vicente Ferrer, Erasmo de Róterdam, San Gregorio Magno o los tratadistas modernos, como Paleotti y, sobre todos Prades, oriundo de nuestra diócesis: el arte era la mejor manera de convertir y convencer, la herramienta más útil para llegar a los niños y adultos, cultos e iletrados.

En el siglo XXI nos sentimos inmersos en el llamado “mundo de la imagen”, atraídos por los colores vistosos de anuncios o programas de televisión. A través de nuestra investigación creemos haber podido verificar que en los siglos XVI y XVII las cosas eran, guardando las distancias, bastante similares. Todos poseían en sus casas representaciones artísticas, si no, como indicaron los procesos inquisitoriales señalados, eran castigados, ya que era un símbolo máximo de devoción, que no sólo debía conocerse sino incluso interiorizarse.<sup>1697</sup> Los mercaderes

---

<sup>1697</sup> Tal y como Dekoninck afirmaba: “*Le fait de posséder, d’aimer et d’honorer les images du Christ et des saints est un signe d’adhésion à la foi catholique et la marque du refus des ‘hérésies’ protestantes.*” DEKONINCK, R., *AD IMAGINEM: Status, fonctions et usages de l’image dans la littérature spirituelle jésuite du XVIIe siècle*. 2005. p. 121. A esto añade, para completar su idea, cómo poseer imágenes no era sinónimo de idolatrarlas: “*Cette utilité, qui va de pair avec la précédente dans la mesure où posséder une image du Christ ou des saints c’est déjà leur rendre un hommage, trouve*

y nobles creaban capillas en sus aposentos, las iglesias se poblaron de grandes retablos, etc. Por ello entendemos por qué personalidades como Talavera o Figueroa obligaron a los moriscos a poseer obras artísticas en su moradas, precisamente para asimilarlos mediante la visión repetitiva de la representación de unos dogmas que no compartían. Pero no fueron los únicos, también Ignacio de las Casas lo hizo,<sup>1698</sup> o, por citar otro ejemplo, Jerónimo Corella<sup>1699</sup> en los ya comentados *Advertimientos sobre la conversión de los moriscos de Valencia* repitieron esta idea, pues, como insistía Antonio Sobrino, esto era síntoma de cristianización y de haber dejado atrás sus creencias musulmanas.<sup>1700</sup> De hecho, este asunto no es novedoso, ya que, como nos expuso Pereda, ya los judíos en el medioevo compraban imágenes con el fin de evitar ser condenados inquisitorialmente.<sup>1701</sup>

Al menos a día de hoy, que les rindieran culto o no, más allá de los ejemplos expuestos basándonos, sobre todo, en procesos inquisitoriales (que demostraron el escarnio ante las imágenes que poseían en casa, con crucifijos expuestos boca abajo,

---

*une justification naturelle dans l'inclination innée chez 'tous les peuples du monde' d'honorer le nom, les bienfaits et la mémoire des grands personnages en leur dressant des images, de la même manière que, dans la troisième fonction, l'amour pour quelqu'un fait naître le désir naturel d'en posséder une image dont la vue ne fait qu'accroître cet amour." Ibidem. p. 122.*

<sup>1698</sup> "Y quando estuvieren enfermos [los moriscos], tengan allí cruz e imágenes, también en salud las tengan en su casa y en los aposentos donde ellos y sus hijos duermen." CASAS, I. de las, *De los moriscos de España (1605- 1607)*. fol. 11.

<sup>1699</sup> "Y para que todo se execute bien, será necesario que después de la predicación se señale bastante número de visitadores, los cuales muy a menudo den buelta por los lugares de los Moriscos [...] y que con amor vean sus cosas y les acostumbren a poner imágenes en ellas y les den algunas limosnas, y los junten a menudo en las iglesias para enseñarles los misterios de nuestra sancta fee." CORELLA, J., *Advertimientos sobre la conversión de los moriscos de Valencia*. 1542.

<sup>1700</sup> Como ha estudiado Tuller: "*His educational* [refiriéndose a Sobrino] *goals relied heavily on the rectors who should be men of exemplary lives. They must teach the basic doctrines which all Christians should know. Primarily these precepts were that salvation came only in the law of Christ, the mystery of the Trinity, the Incarnation of the Son of God and condemnation of all who do not receive baptism. He also recommended that before marrying a man and woman both should be tested on their knowledge of the rosary and of the images. He felt that the ultimate sign of their conversion would come when the Moriscos worshipped before the images, because this is "a thing that Mohammed denies as do Luther and Calvin."* TULLER, J. B., *Good and Faithful Christians: Moriscos and Catholicism in Early Modern Spain*. 1997. p. 171. Esta afirmación la completa con una explicación general de la postura de la Iglesia y la catequización de los moriscos a través de las imágenes, ratificando como eran síntoma de cristianización: "*The commandments of the Church were to be taught and the followed with detailed explanations from the twentieth chapter of Exodus. Also the use of images was explained for the Moriscos in order that they might venerate what was represented. Many Christian priest saw the veneration of the saints as the last hurdle for a complete acceptance of Catholicism because this was anathema in Islam.*" *Ibidem*. p. 49.

<sup>1701</sup> "Lo que sí sabemos con toda seguridad es que comprar imágenes es lo que hicieron multitud de conversos desde el momento en que el Santo Oficio empezó su cizaña por las ciudades de Castilla." PEREDA, F., *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*. 2007. p. 53.

por citar un ejemplo) o visitas de los distintos jesuitas a las casas moriscas, no podemos certificarlo. Que antes de las campañas evangelizadoras no las conservaban en sus casas sí que es un hecho fehaciente, tal y como demostramos con el texto del Obispo Salvatierra de Segorbe, que denunció cómo sus hogares estaban limpios de cualquier imagen. Partiendo de esta inexistencia, sí que podemos aportar otros casos que certifiquen que poco a poco, esta sociedad marcadamente iconofoba, comenzó a sentir cierto apego hacia las imágenes. Ya hablamos del caso del retablo de San Miguel que produjo, en Valencia, diversas conversiones dentro de una mezquita, o cómo los musulmanes pidieron piezas metálicas para llevar sobre sí y rendirles culto.<sup>1702</sup> A todo ello deberíamos añadir como en otras zonas, como en Sevilla, conservamos testimonios de la devoción que profesaban hacia las mismas, cómo poseían rosarios, entregados éstos en las campañas evangelizadoras, o Cristos. Este dato fue aportado por Perceval en su estudio de los cancioneros de la zona. Tal vez, al basarse en textos sobre la expulsión, esta muestra de religiosidad externa fuera debida a un intento por parte de los moriscos de evitar lo inevitable. De todas maneras, podemos presentarla como un ejemplo de cómo gracias a la labor ejercida por la Iglesia –que no por los nobles-, con el fin de aculturar y socializar a dicho colectivo, las imágenes acabaron teniendo un papel importante en la vida de los nuevamente convertidos. Comprueben lo comentado en los versos siguientes:

“Otros llamaban a voces  
a la Virgen del Rosario  
Y a la virgen de Belén:  
Ella sea en nuestro amparo.  
Tanto es su sentimiento  
que a los niños en los brazos  
que criaban a sus pechos  
por leche les daban llanto.  
La insignias que llevaban  
gran devoción provocando,  
todas mantelinas blancas  
Compuestas a lo cristiano.  
Cada cual lleva sus cuentas,

---

<sup>1702</sup> Curiosamente, fue ésta una de las peticiones del Doctor Carvajal en un memorial enviado al rey, hecho, que como dijimos, ya se cumplía en Valencia: “En lugar de estos objetos, es menester que los moriscos lleven la cruz y a Nuestra Señora [...] porque las personas y las cosas se conocen por las señales que tienen y se juzgan ser de aquel cuyas señales traen.” Cfr. REDONDO, A., “El primer plan sistemático de asimilación de los moriscos granadinos: El del doctor Carvajal” en *Les Morisques et leur temps*. 1983. p. 115.

que son devotos rosarios;  
Va con ellos un pendón  
dibujado y esmaltado  
un devotísimo Cristo,  
adonde van contemplando;  
Y muchos de los moriscos,  
antes de ser embarcados,  
dejaron muy ricas mandas  
a los templos señalados.  
Hubo entre ellos mercader  
que en San Julián es nombrado,  
que a la Virgen de la Iniestra  
Dejó cuatro mil ducados.  
Otros dejan paramisas,  
otros hacen cabo de año.”<sup>1703</sup>

Más allá quedan, también, las palabras de Guadalajara y Xavier sobre la devoción mariana de los nuevos convertidos o el ejemplo extraído de un proceso inquisitorial en el que una morisca soportaba los maltratos de su padre, a pesar de sufrir dolor, porque le recordaba a las explicaciones e imágenes vistas en las prédicas que señalaron cómo Cristo sufrió por defender su fe. Estos ejemplos son muy evidentes para ratificar cómo pudieron influir las representaciones artísticas en la mentalidad no sólo de los musulmanes sino de toda la población valenciana, sobre todo en las clases más bajas, que por su formación, eran más fáciles de manejar ideológicamente. Y es que, como señalaba Thomas, basándose en Benassar, la necesidad de convertir o enseñar fue un catalizador para la creación de unas tipologías iconográficas específicas que sirvieran para este fin.<sup>1704</sup>

En nuestro trabajo nos hemos centrado en tres principalmente, aquellas relacionadas con la cruz, el sacramento de la Eucaristía y la Virgen. Voluntariamente

---

<sup>1703</sup> Cfr. PERCEVAL J. M., *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía española durante los siglos XVI y XVII*. 1997. p. 116.

<sup>1704</sup> “Benassar observa que ‘*si les Espagnols apparaissent alors si soucieux des dogmes, c’est en partie parce que beaucoup d’entre eux, par la fréquentation quotidienne des juifs et des morisques, ont longuement vécu leur religion comme différence*’. En los años finales del siglo XV, el tema de la Pasión de Cristo- negado por los judíos- cobró gran importancia en la literatura española. Al mismo tiempo se introdujo en la iconografía. Varios talleres, entre ellos el de Gil de Siloé, produjeron en grandes cantidades *Ecce Homos*, cuando en los años precedentes apenas se había elaborado el tema. Además el Cristo del *Ecce Homo* se representaba abatido, azotado, a veces con el cuerpo entero cubierto de heridas y sangre y con lágrimas en las mejillas porque los musulmanes negaban la crucifixión y los judíos la representación humana.” THOMAS, W., *La represión del protestantismo en España. 1517- 1648*. 2001. p. 71

hemos dejado fuera la dedicada a los santos. Ya señalamos como éstos se convirtieron en un ejemplo a seguir y mediante las “imágenes tipo” llegaron a ser retratos mnemotécnicos a través de los cuales imitar el modelo de religiosidad. Fueron una representación de la Iglesia militante. Pero el estudio de las devociones surgidas de su culto hubiera supuesto otra tesis doctoral, ya que dependieron de cada una de las ciudades, parroquias o, incluso, de las cofradías valencianas. La virtud de una tesis doctoral no es sólo extraer unas conclusiones y demarcar unos aspectos concretos, sino también abrir nuevas líneas de estudio. Una de ellas sería ésta, la influencia de dicha iconografía en la evangelización de cristianos nuevos o viejos; aspiración que esperamos cumplir en futuras investigaciones.

De aquellas tres que focalizaron la espiritualidad valenciana, tal vez el tema de la cruz sea el más interesante. Estandarte de las conquistas, del cristianismo frente al infiel; se convirtió en elemento sacralizador, de oración y de conversión; de ahí que fuera también objeto de destrucción o burla a la hora de insurreccionarse o aceptar las obligaciones pastorales (el poseer imágenes en casa no era síntoma de venerarlas, sino también lugar propicio para escarniarlas, como vimos en el capítulo dedicado a la iconoclastia). Aparece no sólo exenta y transportada por los religiosos, sino también en numerosas obras, de modo sutil, como en el caso de los *Desposorios místicos del Venerable Agnesio*, con una inscripción que nos recuerda que es el camino por la salvación; o también en representaciones de la Virgen con el Niño, como vimos, en el caso de otra de las obras de Joanes con dicha temática.

Así pues, desde su utilización por parte de San Francisco de Borja para la oración, a las apariciones místicas surgidas en los conventos más ortodoxos, pasando por la importancia de las mismas en la fundación de nuevas Iglesias, al estilo de cómo lo hiciera San Pablo; estos “trozos de madera” para los protestantes y musulmanes, fueron fundamentales no sólo en la evangelización sino en el sentir devocional particular. Es donde mejor se apreció esta doble vertiente de una imagen, la multiplicidad de usos y significado.

También la Eucaristía fue un sacramento capital en la Edad Moderna. Denostado por los musulmanes, como la mayor aberración posible; y por los

protestantes, que no creían en la transubstanciación; fue venerada y ejemplificada a través no sólo de grandes tablas de altar, sino también de pequeñas obras, fáciles de transportar, que poblaron todas nuestras parroquia. Una vez más, estas “imágenes tipo” creadas, sobre todo, por Joanes, se convirtieron en las difusoras del dogma y en iconos visuales de la llamada Contrarreforma, factor que ha impedido que se vieran estudiadas más allá de esta respuesta al mundo protestante. En estas páginas, tratándola junto a otras devociones fundamentales como la Sangre de Cristo, difundida en numerosas ciudades de la región, como Denia; hemos señalado cómo pudo ser entendida por los moriscos y el porqué de su difusión, partiendo, de nuevo, desde la propia tradición medieval, porque jamás debemos olvidar que hablamos de un proceso evolutivo; las formas y las ideas no surgen de la nada, sino, a lo sumo, se refuerzan con el paso de los años y las distintas necesidades pastorales.

La Virgen, tanto como parte integrante de la Pasión de Cristo, como ejemplo a seguir dentro de la vida familiar; también fue objeto de nuestro estudio. Recordarán, como dijimos, que era un nexo de unión entre musulmanes y cristianos, ambos prestaban veneración a María, fuera como Madre de Dios, o modelo de virtud y madre del profeta. Fue una de las pocas iconografías que se salvó de ser destruida en los ataques musulmanes, debido a esta veneración que le profesaban. Además, como señalamos, en zonas como Granada, se convirtió en paladín del movimiento evangelizador gracias a los encargos realizados por Talavera bajo el comisionado de Isabel la Católica.

Hemos visto representaciones de muy distinto cariz. Por una parte, la Virgen sufriente, al estilo de los textos medievales de autores como Eiximenis o Sor Isabel de Villena, que nos remiten a esa *Devotio moderna* y el sentir empático, que también se aprecia en la *compositio loci* ignaciana. Frente a ella, otras mucho más amables, como son las *Sagradas familias*, que siguiendo el modelo italianizante de San Leocadio, se hicieron extensivas a toda la diócesis; muestra de la dulzura y retrato familiar perfecto, *exemplum* para todos aquellos que empezaban su vida en pareja y procreaban.

También hemos analizado el tipo iconográfico de la Inmaculada, uno de los más populares del mundo moderno. Hemos rastreado, una vez más, sus orígenes medievales para entender el porqué de las representaciones joanescas y de sus seguidores. Tema polémico, como pocos, pero que, justamente, entre musulmanes y cristianos no produjo disputa, ambos creyeron en esta concepción milagrosa de la Virgen, tanto que los protestantes acusaron a los católicos de dejarse convencer por los infieles. De todas estas representaciones, la de Joanes, dedicada a la Compañía, fue la que más nos interesó. En una sola obra condensó, basándose en la visión del Padre Alberro, tres verdades de fe: la coronación de la Virgen, la Trinidad y la misma Inmaculada Concepción; ideas, como dijimos, puestas en duda por protestantes, y, al menos en los dos primeros casos, también por los moriscos. Todo ello sin olvidar que muestra una relación importante entre jesuitas y el pintor más importante del XVI valenciano, que estuvo a su servicio y pudo haber contribuido a la creación de pinturas no sólo de uso propio, sino también para las misiones.

Este doble uso del arte, que como dijimos, para algunos historiadores puede ser conflictivo y una idea equivocada, tiene su máxima representación en la imagen de *Maria Salus Populi Romani*. Dicha representación icónica realizada, supuestamente por San Lucas, fue objeto de devoción y misión gracias al magisterio de Borja al frente de la Compañía. Éste la mandó reproducir para culto personal y para las campañas evangelizadoras, tanto en las zonas orientales como en su propio territorio, como demostramos a través del envío realizado a Gandía o a Felipe II. Creemos que una de las aportaciones que hemos realizado ha sido la de intentar clarificar el uso de esta representación y la importancia que pudo tener en Gandía, gracias a la acción del colegio jesuítico.

Esta orden tuvo muchísima relación con los distintos prelados que ocuparon la mitra valenciana, pero no sólo eso, sino también con la Inquisición, ya fuera como traductores del árabe en los procesos o visitantes de las distintas localidades. El poder político y religioso sabía que si existía una congregación religiosa que podía hacer frente a los numerosos problemas internos, la de los jesuitas era la indicada. Nacida por el impulso de San Ignacio, se dedicó por entero a las misiones, creó colegios, como el de Gandía, y buscó la mejor manera de evangelizar, bien fuera

mediante la enseñanza del árabe a sus predicadores (práctica poco generalizada, e incluso criticada por prelados, como el Patriarca Ribera), la didáctica a través de las imágenes o la construcción de prensas en árabe y castellano que permitieran también la estampación de grabados que las acompañaran, con el fin de difundir no sólo sus catecismos, sino estampas que fueron entregando en sus campañas evangelizadoras. Sus prédicas efectistas, basadas en la percepción visual, un acercamiento al pueblo pacífico y la apertura a todo tipo de fieles; produjo que si algún éxito se dio en todo el proceso narrado a lo largo de estas páginas, procediera de su labor pastoral. Fueron, en resumen, divulgadores de una piedad íntima, basada en los *Ejercicios espirituales* ignacianos; y a la vez, paladines de la reforma social de los siglos XVI y XVII mediante las campañas evangelizadoras que hemos citado.

Ahora bien, a lo largo de la tesis hemos señalado cómo la diócesis no pasaba por sus mejores momentos. Muchas de las rectorías no tenían sustento económico, ni tan siquiera para pagar al párroco que las dirigía. Entonces, ¿cómo podemos plantearnos la creación de imágenes para la predicación? En primer lugar, decir que en el caso jesuítico no tenemos datos que ratifiquen este hecho. No dependían económicamente de los prelados valencianos y presentaron una economía bastante saneada, además de recibir los favores de la corona, como vimos cuando se les perdonaron diversas deudas. Respecto a otras parroquiales, sí que podemos afirmar que fuera un problema evidente. Habría, pues, que esperar a realizar un estudio minucioso de cada una de las poblaciones de la diócesis para extraer conclusiones más detalladas, hecho que esperamos hacer en futuras investigaciones. Aún así tenemos suficientes datos como para comprobar que, al menos mediante los memoriales conservados, se hizo hincapié en la decoración y fundación de las Parroquias. Si recordamos, Corella, en sus citados *Advertimentos* escribía “que se hagan iglesias, aunque pobres pero capaces y bien traçadas y polidas y ornamentos y cálices, porque como agora están, más provoca para perder la fee (*sic*) a quien no está muy firme en ella, que no para cobrarla quien no la tiene. Para lo qual ayudarán treinta mil Ducados que están en la tabla de València, señalados por su Santidad y Magestad para ello.”<sup>1705</sup>

---

<sup>1705</sup> Mss. 11262/11. CORELLA, J., *Advertimentos sobre la conversión de los moriscos de Valencia*. 1542.

También Ignacio de las Casas insistió en ello, partiendo, en este caso, del propio texto tridentino: “En lo de los rectores se guardará el derecho y los decretos del santo concilio de Trento conforme a lo que en el séptimo advertimiento se a dicho. En muchos casos será necesario edificar de nuevo iglesias y en otros reparallas y en todas ay gran necesidad de ornamentos y cálizes y cruces y todas las otras cosas que se requieren para el culto divino y reverente administración de los sacramentos y, aviéndose de sacar el aumento de las rectorías, cargar juntamente todas las costas que para esto se recrecen haríase grave a los que reciben los diezmos, y los bienes de las mezquitas son en muchas partes tan pocos que no se puede hazer caudal dello, ni de la devoción de los moriscos se puede fiar ni reparo, ni lumbre, ni alguna otra cosa de las necesarias en las iglesias y assí, forçados desta necessidad, supplicamos húmilmente a Vuestra Magestad fuesse algún socorro para tan necesarios y píos effectos.”<sup>1706</sup>

En estas palabras hemos visto los posibles métodos de financiación, que fueron, principalmente, los diezmos<sup>1707</sup> o el hecho de reconvertir las antiguas mezquitas y sus bienes en dinero efectivo para las nuevas construcciones. Incluso mediante algunas multas inquisitoriales se pudo haber llevado a cabo todo el proceso.<sup>1708</sup> El hecho de utilizar la venta de objetos de las mezquitas fue estipulado, por ejemplo, por Ramírez de Haro en sus *Ordinacions*.<sup>1709</sup>

---

<sup>1706</sup> CASAS, I. de las, *De los moriscos de España (1605- 1607)*. fol. 110.

<sup>1707</sup> El pago de los diezmos entre los musulmanes fue un hecho polémico. Antes de convertirse éstos no tenían ninguna carga económica, pero como cristianos tuvieron que hacerlo, hecho que no fue muy bien aceptado entre ellos.

<sup>1708</sup> Ya señalamos en el apartado dedicado a la iconoclastia como algunas de las multas por destrozar imágenes fueron pagar no sólo la destruida sino otras más como castigo por el acto perpetrado. Incluso algunas veces se produjeron donaciones por parte de moriscos, al borde de la muerte, inducidos por la insistencia de los párrocos, tal y como rescató Perceval de un cuento tradicional escrito por Juan de Arguijo en 1623: “Preguntó un escribano, ante quien un morisco rico hacía, estando muy malo, testamento- Y a la Parroquia, ¿qué dejáis?. Y respondió el morisco:- (por despecho) Una pieza de artillería. Asentolo el escribano y después hizose pagar 500 ducados la Parroquia, en lo que la pieza se talló.” PERCEVAL J. M., *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía española durante los siglos XVI y XVII*. 1997. p. 127.

<sup>1709</sup> “23.- Item que los dits rectors e curats, dins sis mesos, hagen de capbrevar ab acte de notari totes les terres y rendes que eren de les olim mezquites, a effecte que dits emoluments, se hagen de distribuyr a la fabrica y ornamentals de les sglesies, conforme a les ordinacions que en les dismembracions y erections de dites sglesies son fetes, sots pena de deu liures. Y que per lo semblant procuren de cobrar tot lo degut fins aci per raho de les dites terres e rendes de les olim mezquites dins los sis mesos, per que tot lo degut fins a huy se aplica para la fabrica y ornamentals de les sglesies novament erigides entegrament.” Cfr BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R., “Un plan para la

Esta política sí que se llevó a cabo en nuestro territorio. El mejor ejemplo podría ser el de los moriscos de la Vilanova de Mislata, estudiados por Ramírez Martínez.<sup>1710</sup> En esta ciudad, próxima a Valencia, la mayoría de mezquitas que quedaban, muchas ya en estado lamentable, se convirtieron en iglesias, inicialmente con un pequeño arreglo, dotándolas de fuente bautismal, sagrario, ornamentos sagrados cristianos, libros litúrgicos y campanas, y eliminando de todo signo, resto que indujera a la religión islámica. Este hecho, por tanto, sería un ejemplo de la creación de 120 parroquias en el Reino de Valencia en las zonas habitadas por los moriscos, gracias a la venta de estos fondos y a la ayuda arzobispal, si bien no estuvo exento también de polémica.<sup>1711</sup> Otro ejemplo pudimos verlo, de nuevo, en el milagro narrado por Escolano, gracias a la intercesión de la imagen de San Miguel, que al ser transportada por niños a la antigua mezquita de la ciudad, todos se convirtieron y se consagró dicho espacio como templo cristiano dedicado a dicho arcángel. Debemos anotar que incluso, según de las Casas, los moriscos ayudaron en la edificación y remodelación de las mismas.<sup>1712</sup>

Así pues, estos casos citados, junto a otros expuestos en la tesis, demuestran que sí que se produjo una producción arquitectónica y artística con el fin de evangelizar, convertir y asimilar a los moriscos, si bien, como señalamos, aún queda

---

aculturación de los Moriscos valencianos: ‘Les ordinacions’ de Ramírez de Haro (1540)” en *Les Morisques et leur temps*. 1983. p. 147.

<sup>1710</sup> RAMÍREZ MARTÍNEZ, S., *Los moriscos de la Vilanova de Mislata. 1625- 1609*. Mislata: Ayuntamiento de Mislata. 1994.

<sup>1711</sup> El anteriormente citado Ramírez Martínez nos narra los graves problemas jurisdiccionales que supuso la creación de la Iglesia de la Vilanova de Mislata: “Fruto de esta labor sería la construcción de la primera parroquia del lugar de Mislata, y con ella vendrían otros problemas religiosos además de los ya existentes de la relación propia de las dos comunidades. Hubo protesta por parte de la parroquia de San Nicolás de Valencia que perdía así unos ingresos importantes, también de los nuevamente convertidos se les obligaría a ir a la nueva parroquia donde estarían los cristianos viejos. Además tendrían que abandonar la antigua mezquita convertida en ermita cristiana, y esta pasaría a manos del señor con casi todas las pertenencias, devengos hechos al antiguo alfaquí, siendo más tarde derribada por el señor e incorporado su suelo al patio de su castillo, sito en la plaza de la Vilanova.” *Ibidem*. p. 86.

<sup>1712</sup> “Las iglesias de todos estos lugares están medianamente reparadas y tolerablemente ornamentadas lo necesario; algunas se acaban de fabricar y en dos que ay necesidad de mudarse y erezirse otras, está dada orden que en breve se edificará y, allende de otras ayudas a las fábricas y [de los] señores y alguna del obispo, los mismos moriscos se an ofrecido de ayudar, sirviendo con jornales de valde y trayendo a su costa materiales en algunos días de fiesta.” CASAS, I. de las, *De los moriscos de España (1605- 1607)*. fol. 109.

un largo camino para conocer cómo se dotaron estas parroquias en casos más concretos.

Más allá de esta historia social que hemos ido desarrollando y resumimos en estas conclusiones, también creemos que hemos aportado nuestro grano de arena en el análisis de la actividad artística y la conformación de los estilos pictóricos en la Valencia de los siglos XVI y XVII. Las características formales de las obras, su coloración o expresividad son fundamentales para entender cómo pudieron afectar a la exaltación de la piedad de los fieles o en la conversión. Ya señalamos las palabras de Francisco de Holanda, referidas a la pintura de ascendencia flamenca, que hacía brotar lágrimas entre los que las observaban. Frente a ella, la italiana, que buscaba el mismo efecto pero a través de figuras más bellas y estilizadas, partiendo de la recuperación de ideales neoplatónicos de la asimilación de lo bello con lo bueno. Estas dos tendencias se fueron mezclando, como puede apreciarse en la figura de Joanes, que las pudo conocer bien por la importación de arte traído por Mencía de Mendoza, en el primero de los casos; o por las pinturas llegadas desde Italia o realizada por artistas de dicha nacionalidad en territorio valenciano. Esta capacidad asimiladora le llevó al éxito rotundo, a ser considerado como un hombre ilustre de la sociedad del momento, modelo a seguir por todos sus sucesores, incluso por aquellos que no partían de la misma escuela, como fue el caso de Ribalta.

Hemos demostrado, si bien es un hecho bastante habitual, que los cambios artísticos no siempre proceden de los propios pintores, sino de sus patrocinadores, clientes o mecenas. El mejor caso es el del Patriarca Ribera, que aglutinó en su entorno a más de sesenta artistas que trabajaron con la intención de satisfacer sus demandas espirituales y de decoración de las estancias de sus residencias. Él trajo consigo una renovación artística, influida por su relación con Morales en su estancia como prelado en Badajoz. Con él, el estilo monolítico joanesco comenzó a perder vigencia y se impuso un arte mucho más vanguardista, alejado de la idealización y la belleza, buscando el impacto visual; adentrándonos, pues, en las tendencias caravaggiescas y tenebristas que tanto éxito estaban teniendo en Italia. A su amparo el género del retrato, así como la pintura al fresco sufrieron un esplendor inusitado en territorio valenciano. Su Colegio y todo el arte que se conserva, aún a día de hoy allí,

es un claro ejemplo. Una gran obra de exaltación eucarística, según los nuevos postulados postridentinos, que respondía a las necesidades concretas (fuera la evangelización morisca o la defensa de los dogmas católicos) y partía del gusto propio de este prelado.

Ciertamente, no creemos que hubiera un solo factor clave para la renovación pictórica, se conjugaron varios. La citada figura del Patriarca, la incursión de nuevas tendencias artísticas, la llegada de pintores foráneos a nuestra diócesis, como es el caso de Sariñena, Matarana o Ribalta; fueron hechos que condicionaron totalmente el desarrollo de la misma.

En resumen, en nuestra tesis hemos tratado de mostrarles cómo todas estas corrientes pictóricas se deben ensartar dentro de un gran proyecto: la evangelización del pueblo valenciano. El arte era la mejor manera de transmitir unas ideas que, mediante las prédicas, quedaban un tanto difusas. Siguiendo la tradición medieval, se consolidaron unas tipologías iconográficas, así como unos estilos pictóricos, incluso codificados desde el punto de vista de la tratadística, que buscaron convencer, mover a la piedad interior, a la conversión. La pintura siempre había tenido un valor didáctico, que en aquel momento se explotó al máximo. Nuestra intención ha sido mostrárselo insertándolo dentro del difícil entramado sociocultural del momento. Una época donde la incursión de ideas heréticas estaba a la orden del día. Unos siglos en los que el ideal de la España de las tres culturas se diluía.<sup>1713</sup> Era necesaria una política férrea de control, que si bien acabara fracasando, tuvo consecuencias sociales, y el arte, como hemos indicado, participó activamente. Creemos que en estas páginas hemos conseguido demostrar, al menos en parte, qué función tuvo, tanto como elemento evangelizador, catalizador de la piedad del pueblo, o, incluso, como elemento de resistencia, como demostramos en el capítulo dedicado a la iconoclastia. Si el arte no fuera un valuarte de la religión católica, una

---

<sup>1713</sup> Quisiéramos aprovechar este momento, al citar esta noción de la multiculturalidad, para afirmar que hemos renunciado, voluntariamente, a realizar un estudio comparativo entre la expulsión judía y musulmana. Sabemos que pudieron tener muchos elementos en común, que los métodos tal vez se repitieron; pero hubiera sido un objetivo demasiado ambicioso, eran demasiados los temas a tratar en esta tesis y si bien ambas expulsiones estuvieron separadas por tan sólo un siglo y medio, el mundo cultural no presentaba las mismas características. De todas maneras, es uno de los aspectos que queremos abordar en futuras investigaciones. Valga esta aclaración como declaración de intenciones y justificación de la exclusión consciente de dicho argumento.

ejemplificación visual de la cultura imperante, los moriscos o protestantes no hubieran atacado de un modo tan evidente las imágenes producidas para este fin.

A pesar del riesgo de caer en la reiteración, opinamos que debemos incluir un pequeño cuadro que recoja, en los 4 ámbitos temáticos tratados, aquellas consideraciones que creemos que han sido las más relevantes en nuestra tesis doctoral a fin de concretar y concluir este estudio, si bien se trata de un simple muestrario del gran abanico de temas tratados.

Tema	Aportaciones relevantes
Fuentes y documentos para la historia del arte valenciano	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Demostramos que en toda la documentación emanada tanto de ámbitos eclesiásticos como jurídicos se hizo una especial mención a la necesidad de la ortodoxia de la fe, incluyendo el arte como modelo de control y difusión de ideas.</li> <li>▪ Se ha constatado la interrelación existente entre la normativa conciliar valenciana y la que se dio en otras regiones hispánicas, dándose una particularidad que es bastante relevante, nos referimos al “problema morisco”, que se hizo patente tanto en sínodos, visitas como en la legislación pastoral.</li> <li>▪ Se analizaron detenidamente los distintos catecismos publicados en nuestro territorio, marcando qué ideas provinieron del medioevo y cuáles son genuinas del mundo moderno. A su vez, en ellos, destacamos el papel de la imagen como elemento didáctico sobre todo en el proceso evangelizador de los pueblos de habla no castellana.</li> <li>▪ Se rescató uno de los tratados más importantes, no sólo del ámbito valenciano, sino también hispano o europeo, como sería el de Prades, insertándolo dentro de la polémica sobre las imágenes y comparándolo con obras del calibre de las publicadas por Gilio o Paleotti. Se demostró, una vez más, que Valencia se encontraba en la vanguardia artística del mundo moderno.</li> <li>▪ Hemos creado interrelaciones entre aquellas fuentes más privadas, como la literatura epistolar y aquellas públicas, como las crónicas históricas, utilizando ambas para reconstruir el entorno social del arte valenciano.</li> <li>▪ Se focalizó la atención en cómo se vio el arte dentro de los procesos inquisitoriales, elemento bastante olvidado en los estudios sobre éste. Se constató la obligación de poseer</li> </ul>

	<p>imágenes como síntoma de la piedad y corrección de culto o cómo éstas fueron utilizadas en procesos inculpatórios.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Se ha relativizado y extraído toda la información histórico artística que fue escrita por los polemistas de la expulsión, en la que, al igual que en las otras fuentes, el arte tenía un valor imorantísimo.</li> </ul>
Arte y espiritualidad	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Siguiendo el camino comenzado en nuestras investigaciones anteriores, demostramos la comunión de ideas entre las distintas corrientes de pensamiento que convivieron en nuestro territorio, así como el origen medieval de la mayor parte de ellas, hecho que influyó enormemente en la concepción de una imagen de culto privado, y, a su vez, con fin propagandístico.</li> <li>▪ Se realizó un estudio comparativo entre las diversas semejanzas y diferencias teológicas entre musulmanes, protestantes y católicos para entender cómo se produjo un acercamiento o disputa entre los distintos colectivos religiosos y el papel del arte como difusor de unos dogmas y elemento fundamental de lo que, en terminología moderna, podríamos denominar “cultura de masas”.</li> <li>▪ Se demostró la permeabilidad ideológica así como la oscilación de unas mismas personalidades entre las diversas corrientes de pensamiento, lo que dio al arte una misma versatilidad, ya que fue utilizado, según la ocasión, con un fin u otro, si bien siempre conservó latente un alto grado de defensa ideológica de la figura de Cristo, la Virgen y los santos. Quizás ésta haya sido una de las principales aportaciones dentro de este ámbito temático, deudores, eso sí, de las primeras incursiones realizadas por Company o Falomir al respecto.</li> </ul>
Política, religión, evangelización y arte	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Se han sintetizado las diversas acciones emprendidas en nuestra diócesis mostrándose continuas relaciones con las campañas granadinas e incluso de ultramar.</li> <li>▪ Se ha demostrado como parte del fracaso de la evangelización radicó en un desorden y divergencia de opiniones entre los diversos órganos de poder, que supuso un retraso en la implantación de las diversas acciones pastorales.</li> <li>▪ Creemos que hemos puesto en valor la función de los jesuitas en las campañas emprendidas en nuestro territorio, cómo utilizaron el arte como estandarte y fueron, con ello, los difusores de una tipología de imagen que oscilaba entre el culto interior y la devoción externa. El</li> </ul>

	<p>envío de pinturas de Borja desde Roma, así como la producción propia en las prensas jesuíticas de obras para consumo de evangelizadores con el fin de convertir, incluso en lengua árabe, ha sido un hecho fundamental para entender todo este proceso. Por ello, podemos afirmar que hemos dado una nueva visión del tan conocido Colegio jesuítico de Gandía y de las acciones no sólo políticas y religiosas, sino sobre todo las artísticas, que tuvieron origen en él.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Se ha puesto en relación las distintas tendencias pictóricas valencianas (las más flamenquizantes o aquellas italianas) con las diversas funciones del arte y cómo a través de ellas podemos conocer el gusto de los mecenas y el por qué de su gestación, demostrándose una dicotomía evidente entre las escuelas pero con una misma finalidad: evangelizar y fomentar la piedad popular.</li> <li>▪ Hemos tratado de clarificar las razones que produjeron la revolución artística bajo el mandato del Patriarca Ribera, la llegada de nuevos pintores y las variantes estilísticas.</li> <li>▪ Por primera vez se ha hecho un estudio monográfico de las distintas iconografías utilizadas para la evangelización valenciana, dejando atrás la idea monolítica de la existencia de un “arte contrarreformista”, y aportando nuevas variantes para su estudio. La proliferación de crucifijos, pinturas eucarísticas y representaciones marianas deben ser estudiadas desde un enfoque poliédrico para entender todo lo que ellas encerraron.</li> </ul>
Iconoclastia	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Hemos constatado la relación existente entre la iconoclastia protestante y la morisca, las temáticas que fueron fruto de mayor escarnio y burla y las razones sociológicas de las mismas.</li> <li>▪ Se ha puesto en valor dicha iconoclastia dentro de todo el entramado sociocultural europeo, demostrando las particularidades del vandalismo en territorio valenciano en defensa de su identidad.</li> </ul>

Sabemos que aún quedan muchos asuntos por tratar, gran cantidad de documentos por recuperar y otras tantas páginas por escribir para conseguir desentrañar todas las condiciones que propiciaron el desarrollo social, cultural y artístico de la Valencia de los siglos XVI y XVII, pero con nuestra tesis hemos intentado sacar a la luz algunos aspectos fundamentales de todo el proceso, además de proponer nuevas soluciones, a riesgo de incurrir en algún error o imprecisión

debido a la amplitud de temas tratados, que se fueron entrelazando entre sí. Por todo ello, creemos que la mejor manera de finalizar esta tesis sea remitiéndonos, de nuevo, a las palabras del gran historiador del arte E. Gombrich, que ilustran perfectamente nuestra situación ante todos los interrogantes planteados y al largo camino que queda por recorrer. Como él expuso: “no digo que uno pueda responder nunca totalmente a estas preguntas, pero siempre se puede especular y esto no siempre es inútil.”<sup>1714</sup>

---

<sup>1714</sup> GOMBRICH, E., *Temas de nuestro tiempo. Propuestas del siglo XX acerca del saber y del arte*. 1997. [1991] p. 24.



## CONCLUSIONI<sup>1715</sup>

Arrivati a questo punto, dopo aver esposto gran parte degli argomenti e idee frutto delle investigazioni di questi anni, dobbiamo chiederci se abbiamo raggiunto gli obiettivi proposti e come abbiamo contribuito alla storia della cultura e dell'arte ispanico. Normalmente, nelle conclusioni, si ha l'abitudine di fare un riassunto di tutto quello che si è esposto. Anche se non rinunciamo a questo, abbiamo voluto riservare alcune notizie per quest'ultimo capitolo, per poter confermare tutto quello che si è esposto e trattare di convincerli sulle nuove proposte realizzate.

Al principio di questo testo abbiamo fatto una dichiarazione di intenzioni: abbiamo cercato di realizzare un'analisi obiettiva, più in là delle possibili implicazioni ideologiche che intendono trattare un tema così complicato e con una carica religiosa e politica come può essere quello dei processi di assimilazione ed acculturazione delle minorie. Abbiamo cercato di mostrare tutte le tendenze del pensiero, essendo o no d'accordo, argomentando perchè le usavamo o le mettevamo in crisi. Tutto questo è stato possibile grazie, in parte, ad aver dedicato un capitolo alla documentazione moderna, a tutti quei trattati, libri di storia o scritti propagandistici che si riferissero all'argomento della tesi. Forse, il fatto di procedere dal mondo dell'arte facilitò il nostro lavoro. Non abbiamo fatto un' approssimazione partendo dalle scuole tradizionali del pensiero sennò da quello che esternamente consideravamo più opportuno per creare un discorso. La distanza, storica e ideologica, è fondamentale per sostenere ipotesi su temi come quello che ci riguarda. Abbiamo rinunciato ad opinare sull'utilità delle campagne evangelizzatrici, dell'idoneità dell' espulsione o l'attitudine ossessiva di alcuni prelati o monarchi per mantenere l'ortodossia della fede in terre spagnole. Credevamo che questo era il percorso da fare.

---

<sup>1715</sup> Secondo la normativa vigente all'Università di Barcellona per poter ottenere il titolo di Dottore Europeo, presentiamo queste conclusioni in modo bilingue, prima in versione spagnola e dopo in italiano. Vogliamo segnalare che le note sono state lasciate in lingua originale, così come abbiamo fatto nel resto del testo, siano in spagnolo, francese, inglese o italiano.

Tutta questa giustificazione che abbiamo appena fatto è intimamente relazionata con el primo obiettivo della nostra tesi, che non era altro che quello di mostrare la complicata trama socioculturale nella quale si sviluppò l'arte nel periodo tra i secoli XVI e XVII, ossia, illustrare come questa diocesi, multitudine spirituale, fosse disseminata di predicatori, di nuovi conventi, seminari e Collegi, che si anticiparono, gran parte di loro, alle raccomandazioni del grande avvenimento ecumenico del secolo XVI, ossia, il Concilio di Trento. Tutte le riforme interne, o la pietà popolare che dal medioevo, inondò i nostri popoli furono un fermento fondamentale per il mondo artistico, la cui funzione fu complicata, quella di ottenere, grazie all'ortodossia teologica, muovere al popolo alla devozione, evangelizzare ed evitare la eresia. Monaci, clerici e laici scesero in piazza per insegnare, come indicavano i concili, agli ignoranti, anche chiamati idioti, le verità della Chiesa. Questi portarono come stardando le immagini, fossero crocifissi o rappresentazioni della Vergine. Già lo diceva Llull, San Vincenzo Ferrer, Erasmo di Rotterdam, San Gregorio Magno o i trattatisti moderni, come Paelotti e, soprattutto Prades, oriundo della nostra diocesi: l'arte era il miglior modo di convertire e convincere, lo strumento più utile per arrivare ai bambini ed agli adulti, colti e non.

Nel secolo XXI, ci sentiamo immersi nel chiamato “mondo dell'immagine” attratti dai colori vistosi di pubblicità o programmi televisivi. Crediamo che nei secoli XVI e XVII le cose erano, mantenendo la distanza, abbastanza simili. Tutti possedevano nelle loro case rappresentazioni artistiche, altrimenti, come indicavano i processi inquisitoriali segnalati, erano puniti, perchè era un simbolo massimo di devozione<sup>1716</sup>. I mercanti e nobili creavano cappelle nelle loro camere, le Chiese si riempirono di grandi retable, ecc. Per questo intendiamo perchè personalità come Talavera o Figueroa obbligarono ai mori a possedere opere artistiche nelle loro case, con la speranza di assimilarli con l'aiuto della visione ripetitiva della

---

<sup>1716</sup> Così come Dekoninck affermava: “*Le fait de posséder, d'aimer et d'honorer les images du Christ et des saints est un signe d'adhésion à la foi catholique et la marque du refus des 'hérésies' protestantes.*” DEKONINCK, R., *AD IMAGINEM: Status, fonctions et usages de l'image dans la littérature spirituelle jésuite du XVIIe siècle*. 2005. p. 121. A questo aggiunge, per completare la sua idea, come possedere immagini non era sinonimo di idolatrarle: “*Cette utilité, qui va de pair avec la précédente dans la mesure où posséder une image du Christ ou des saints c'est déjà leur rendre un hommage, trouve une justification naturelle dans l'inclination innée chez 'tous les peuples du monde' d'honorer le nom, les bienfaits et la mémoire des grands personnages en leur dressant des images, de la même manière que, dans la troisième fonction, l'amour pour quelqu'un fait naître le désir naturel d'en posséder une image dont la vue ne fait qu'accroître cet amour.*” *Ibidem*. p. 122.

rappresentazione di certi dogmi che no compartivano. Ma non furono gli unici, anche Ignacio de las Casas lo fece<sup>1717</sup>, e, per citare un altro esempio, Jeronimo Corella<sup>1718</sup> nel già commentato *Advertimientos sobre la conversión de los moriscos de Valencia* ripetette quest'idea, perchè, come insisteva Antonio Sobrino, era sintomo di cristianizzazione e di aver lasciato indietro le loro credenze musulmane<sup>1719</sup>. Infatti, questo tema non è una novità, perchè come espose Pereda, già i giudei nel medioevo compravano immagini per evitare di essere condannati dall'Inquisizione<sup>1720</sup>.

Oggi, il fatto che rendessero culto o no, più in là degli esempi esposti basandoci, soprattutto, nei processi inquisitoriali (che dimostrarono lo scherno per le immagini che possedevano in casa, con crocifissi esposti sottosopra, per fare un esempio), o visite dei diversi gesuiti alle case moresche, non possiamo certificarlo. Che prima delle campagne evangelizzatrici non le conservavano nelle loro case, si è un fatto provato, così come lo dimostriamo con il testo del Vescovo Salvatierra di Segorbe, che denunciò come le loro case non avevano nessuna immagine. Partendo da questa inesistenza, si che possiamo apportare altri casi che certificano che poco a poco, questa società marcatamente iconofoba, cominciò ad affezionarsi alle

<sup>1717</sup> “Y quando estuvieren enfermos [los moriscos], tengan allí cruz e imágenes, también en salud las tengan en su casa y en los aposentos donde ellos y sus hijos duermen.” CASAS, I. de las, *De los moriscos de España (1605- 1607)*. fol. 11.

<sup>1718</sup> “Y para que todo se execute bien, será necesario que después de la predicación se señale bastante número de visitadores, los quales muy a menudo den buelta por los lugares de los Moriscos [...] y que con amor vean sus cosas y les acostumbren a poner imágenes en ellas y les den algunas limosnas, y los junten a menudo en las iglesias para enseñarles los misterios de nuestra sancta fee.” CORELLA, J., *Advertimientos sobre la conversión de los moriscos de Valencia*. 1542.

<sup>1719</sup> Come ha studiato Tuller: “His educational [parlando di Sobrino] goals relied heavily on the rectors who should be men of exemplary lives. They must teach the basic doctrines which all Christians should know. Primarily these precepts were that salvation came only in the law of Christ, the mystery of the Trinity, the Incarnation of the Son of God and condemnation of all who do not receive baptism. He also recommended that before marrying a man and woman both should be tested on their knowledge of the rosary and of the images. He felt that the ultimate sign of their conversion would come when the Moriscos worshipped before the images, because this is “a thing that Mohammed denies as do Luther and Calvin.” TULLER, J. B., *Good and Faithful Christians: Moriscos and Catholicism in Early Modern Spain*. 1997. p. 171. Questa affermazione la completa con una spiegazione generale della Chiesa e la catechizzazione dei moreschi attraverso delle immagini, confermando come erano sintomi di cristianizzazione: “The commandments of the Church were to be taught and the followed with detailed explanations from the twentieth chapter of Exodus. Also the use of images was explained for the Moriscos in order that they might venerate what was represented. Many Christian priest saw the veneration of the saints as the last hurdle for a complete acceptance of Catholicism because this was anathema in Islam.” *Ibidem*. p. 49.

<sup>1720</sup> “Lo que sí sabemos con toda seguridad es que comprar imágenes es lo que hicieron multitud de conversos desde el momento en que el Santo Oficio empezó su cizaña por las ciudades de Castilla.” PEREDA, F., *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*. 2007. p. 53.

immagini. Abbiamo già parlato del retablo di San Michele che produsse, a Valenza, diverse conversioni in una moschea, o come i musulmani chiesero pezzi metallici da poter portare addosso per venerarli<sup>1721</sup>. Dovremmo anche aggiungere come in altre zone, come a Siviglia, conserviamo testimonianze della devozione che professavano verso le stesse, come possedevano rosari, che avevano ricevuto nelle campagne evangelizzatrici, o Cristi. Questo dato fu apportato da Perceval nel suo studio dei canzonieri della zona. Chissà facendo base ai testi dell'espulsione, questo segno di religiosità esterno fosse dovuto a un tentativo da parte dei mori di evitare quello che non si poteva evitare. In ogni modo, possiamo presentarla come un esempio di come grazie al lavoro della Chiesa -che non dei nobili-, per acculturare e socializzare a questo collettivo, le immagini finirono col tenere una parte importante nella vita dei nuovi convertiti. Possono comprovare quello che abbiamo commentato nei versi seguenti:

*“Otros llamaban a voces  
a la Virgen del Rosario  
Y a la virgen de Belén:  
Ella sea en nuestro amparo.  
Tanto es su sentimiento  
que a los niños en los brazos  
que criaban a sus pechos  
por leche les daban llanto.  
La insignias que llevaban  
gran devoción provocando,  
todas mantelinas blancas  
Compuestas a lo cristiano.  
Cada cual lleva sus cuentas,  
que son devotos rosarios;  
Va con ellos un pendón*

---

<sup>1721</sup> Curiosamente, fu questa una delle richieste del Dottor Carvajal in un memoriale spedito al re, fatto, che come abbiamo detto, già si realizzava a Valenza: “En lugar de estos objetos, es menester que los moriscos lleven la cruz y a Nuestra Señora [...] porque las personas y las cosas se conoçen por las señales que tienen y se juzgan ser de aquel cuyas señales traen.” Cfr. REDONDO, A., “El primer plan sistemático de asimilación de los moriscos granadinos: El del doctor Carvajal” in *Les Morisques et leur temps*. 1983. p. 115

*dibujado y esmaltado  
un devotísimo Cristo,  
adonde van contemplando;  
Y muchos de los moriscos,  
antes de ser embarcados,  
dejaron muy ricas mandas  
a los templos señalados.  
Hubo entre ellos mercader  
que en San Julián es nombrado,  
que a la Virgen de la Iniestra  
Dejó cuatro mil ducados.  
Otros dejan paramisas,  
otros hacen cabo de año.*<sup>1722</sup>

Abbiamo anche, le parole di Guadalajara y Xavier sulla devozione mariana dei nuovi converti o l'esempio estratto da un processo inquisitoriale nel quale una Mora sopportava i maltrattamenti di suo padre, anche soffrendo i dolori, perchè le ricordavano le spiegazioni e immagini viste nelle prediche che segnalavano come Cristo soffrì per difendere la sua fede. Queste mostre sono un'evidente conferma di come le rappresentazioni artistiche hanno potuto influire nella mentalità, non solo dei musulmani ma anche di tutto il popolo valenzano, soprattutto nelle classi più basse, che per la loro formazione, erano più facili da maneggiare ideologicamente. Ed è che, come segnalava Thomas, basandosi in Benassar, la necessità di convertire o insegnare fu un catalizzatore per la creazione di certe tipologie iconografiche specifiche che servissero a questo fine<sup>1723</sup>.

---

<sup>1722</sup> Cfr. PERCEVAL J. M., *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía española durante los siglos XVI y XVII*. 1997. p. 116.

<sup>1723</sup> "Benassar observa que 'si les Espagnols apparaissent alors si soucieux des dogmes, c'est en partie parce que beaucoup d'entre eux, par la fréquentation quotidienne des juifs et des morisques, ont longuement vécu leur religion comme différence'. En los años finales del siglo XV, el tema de la Pasión de Cristo- negado por los judíos- cobró gran importancia en la literatura española. Al mismo tiempo se introdujo en la iconografía. Varios talleres, entre ellos el de Gil de Siloé, produjeron en grandes cantidades *Ecce Homos*, cuando en los años precedentes apenas se había elaborado el tema. Además el Cristo del *Ecce Homo* se representaba abatido, azotado, a veces con el cuerpo entero cubierto de heridas y sangre y con lágrimas en las mejillas porque los musulmanes negaban la

Nel nostro lavoro ci siamo centrati in tre principalmente, quelle in relazione con la croce, il sacramento dell' Eucaristia e la Vergine. Volontariamente abbiamo lasciato fuori quella dedicata ai Santi. Abbiamo già stabilito come questi si convertirono in un esempio da seguire e per mezzo delle "immagini tipo" arrivarono a essere ritratti mnemotecnici attraverso i quali imitare il modello di religiosità. Furono una rappresentazione della Chiesa militante. Ma lo studio delle devozioni sorte dal suo culto, avrebbe comportato un'altra tesi dottorale, perchè dipesero da ognuna delle città, parrocchie, o incluso, dalle confraternite valenzane. La virtù di una tesi dottorale non è soltanto estrarre delle conclusioni e delimitare degli aspetti concreti, ma anche aprire nuove linee di studio. Una di loro sarebbe questa, l'influenza di questa iconografia nell'evangelizzazione di cristiani nuovi o vecchi; aspirazioni che speriamo compiere in future investigazioni.

Di quelle tre che focalizzarono la spiritualità Valenzana, forse il tema della croce è il più interessante. Stendardo delle conquiste, del cristianesimo contro l'infedele; si convertì in elemento sacralizzatore, di preghiera e di conversione; per questo fu anche obiettivo di distruzione o burla nelle insurrezioni o accettazioni degli obblighi pastorali (avere immagini in casa non significava venerazione, ma anche scherno, come abbiamo visto nel capitolo dedicato all'iconoclastia). Appare non solo esenta e trasportata dai religiosi, ma anche in numerose opere, in maniera perspicace, come nel caso dei *Desposorios misticos del Venerable Agnesio*, con un'iscrizione che ci ricorda che è il cammino per la salvazione; o anche in rappresentazioni della Vergine con il Bambino, come abbiamo visto, nel caso di un'altra delle opere di Joanes con la stessa tematica.

Così, dall'uso che ne fece San Francesco di Borja per la preghiera, alle apparizioni mistiche sorte nei conventi più ortodossi, passando per l'importanza delle stesse nella fondazione di nuove Chiese, allo stile di come lo fece San Paolo; questi "pezzi di legno" per i protestanti e musulmani, furono fondamentali non solo nell'evangelizzazione, ma anche nel sentire devozionale particolare. È dove meglio

---

*crucifixión y los judíos la representación humana.*" THOMAS, W., *La represión del protestantismo en España. 1517- 1648.* 2001. p. 71

si vide questo doppio punto di vista di un'immagine, la molteplicità di usi e significato.

L'Eucaristia fu anche un sacramento capitale nell'età moderna. Oltraggiato dai musulmani, come la maggiore aberrazione possibile, e dai protestanti, che non credevano nella transostanziazione, fu venerata ed esemplificata attraverso non solo delle grandi tavole d'altare, ma anche da piccole opere, facili da trasportare, che riempirono tutte le nostre parrocchie. Di nuovo queste, "immagini tipo" create, soprattutto, da Joanes, divennero le diffonditrici del dogma e le icone visuali della denominata Controriforma, fattore che ha impedito studiarle più in là di questa risposta al mondo protestante. In queste pagine, trattandola insieme con altre devozioni fondamentali come il Sangue di Cristo, diffusa in numerose città della regione, come Denia; abbiamo segnalato come poté essere intesa dai Mori ed il perchè della sua diffusione, partendo, di nuovo, dalla propria tradizione medievale, perchè non dobbiamo mai dimenticare che parliamo di un processo evolutivo; le forme e le idee non sorgono dal niente, ma, al massimo, si rinforzano con il corso degli anni, e le diverse necessità pastorali.

La Vergine, tanto come parte integrante della Passione di Cristo, come un esempio da seguire nella vita familiare; anche è stato oggetto del nostro studio. Ricorderanno, come abbiamo detto, che era un nesso di unione tra musulmani e cristiani, tutti e due veneravano Maria, fosse come Madre di Dio, o modello di virtù e madre del profeta. Fu una delle poche iconografie che si salvò dall'essere distrutta negli attacchi musulmani, dovuto a questa venerazione che le professavano. Inoltre, come abbiamo segnalato, in alcune zone come Granada, diventò paladino del movimento evangelizzatore grazie agli incarichi realizzati da Talavera sotto il delegato di Isabella la Cattolica.

Abbiamo visto rappresentazioni di molto diverso aspetto. Da una parte, la Vergine sofferente, con lo stile dei testi medievale di autori come Eiximenis o Suor Isabella di Villena, che ci rimandano a quella *Devotio moderna* ed al sentire empatico, che si vede anche nella *compositio loci* ignaziana. Dall'altra, altre molto più gentili, come sono le *Sagradas Familias*, che seguendo il modello italianizzante

di San Leocadio, si fecero estensive a tutta la diocesi; mostra della dolcezza e il ritratto familiare perfetto, *exemplum* per tutti quelli che cominciavano la loro vita di coppia e procreavano.

Abbiamo anche analizzato il tipo iconografico dell'Immacolata, uno dei più popolari del mondo moderno. Abbiamo esplorato, ancora una volta, l'origine medievale per capire il perchè delle rappresentazioni joanesche e dei suoi seguaci. Tema polemico, come pochi, però che, giustamente, tra musulmani e cristiani, non produsse disputa, entrambi credettero nello stesso concepimento miracoloso della Vergine, tanto che i protestanti accusarono i cattolici di lasciarsi convincere dai non fedeli. Di tutte queste rappresentazioni, quella di Joanes, dedicata alla Compagnia, è stata quella che ci ha interessato di più. In una sola opera condensò, basandosi nella visione del Padre Alberro, tre verità di fede: la coronazione della Vergine, la Trinità e la stessa Immacolata Concezione; idee, come abbiamo detto, messe in dubbio dai protestanti, e, per lo meno nei primi due casi, anche dai Mori. Tutto questo senza dimenticare che mostra una relazione importante tra i gesuiti ed il pittore più importante del XVI valenzano, che stette al suo servizio, e poté aver contribuito alla creazione di pitture, non solo di uso proprio, ma anche per le missioni.

Questo doppio uso dell'arte, che come abbiamo detto, per alcuni storici può essere in conflitto ed una idea sbagliata, ha la sua massima rappresentazione nell'immagine di *Maria Salus Populi Romani*. Questa rappresentazione iconica realizzata, ipoteticamente da San Luca, fu oggetto di devozione e missione grazie al magistero di Borja al comando della Compagnia. Lui ordinò di riprodurla per culto personale e per le campagne evangelizzatrici, tanto nelle zone orientali come nel suo stesso territorio, come dimostriamo attraverso la spedizione realizzata a Gandía o a Filippo II. Crediamo che uno degli apporti che abbiamo realizzato sia stato quello di cercare di chiarire l'uso di questa rappresentazione e l'importanza che poté avere a Gandía, grazie all'azione del collegio gesuita.

Questo ordine ebbe moltissima relazione con diversi prelati che occuparono la mitra valenzana, e non solo, anche con l'Inquisizione, già fosse come traduttori dell'arabo nei processi o visitatori delle diverse località. Il potere politico e religioso,

sapeva che se esisteva una congregazione religiosa che poteva far fronte ai numerosi problemi interni, quella dei gesuiti era l'indicata. Nata dall'impulso di San Ignazio, si dedicò interamente alle missioni, creò collegi come quello di Gandía, e cercò il miglior modo di evangelizzare, bene fosse per mezzo dell'insegnamento dell'arabo ai suoi predicatori (pratica poco generalizzata, e incluso criticata dai prelati come il Patriarca Ribera), la didattica attraverso delle immagini o la costruzione delle stampe in arabo e castigliano che permettessero anche lo stampo delle incisioni che le accompagnassero, con lo scopo di diffondere non solo il loro catechismo, ma anche disegni che consegnarono nelle loro campagne evangelizzatrici. Le loro prediche effettistiche, basate nella percezione visuale, un'approssimazione al popolo pacifico e all'apertura a tutti i tipi di fedeli, produsse che se qualche successo si ottenne in tutto il processo narrato in queste pagine, procedesse dal suo lavoro pastorale. Furono, ricapitolando, divulgatrici di una pietà intima, basata negli *Ejercicios espirituales*, ignaziani; ed allo stesso tempo, paladini della riforma sociale dei secoli XVI e XVII attraverso le campagne evangelizzatrici che abbiamo citato.

Tuttavia, in tutta la tesi, abbiamo segnalato come la diocesi non passava per il suo miglior momento. Molti dei rettorati non avevano il sostegno economico, nemmeno per pagare il parroco che le dirigeva. Allora, come possiamo supporre la creazione di immagini per la predicazione? In primo luogo, affermare che nel caso gesuitico, non abbiamo dati che confermino questo fatto. Non dipendevano economicamente dai prelati valenzani e presentarono un'economia esentasse, inoltre ricevevano i favori della corona, come abbiamo visto, quando gli furono perdonati vari debiti. Rispetto ad altre parrocchie, è un evidente handicap. Si dovrebbe fare uno studio minuzioso di ciascuna delle popolazioni diocesane per estrarre conclusioni più in dettaglio, fatto che speriamo di investigare in future ricerche. Anche così abbiamo dati sufficienti come per verificare che, per lo meno attraverso i memoriali conservati, si sottolineò l'importanza della decorazione e fondazione delle Parrocchie.

Se ricordiamo, Corella nei suoi citati *Advertimentos* scriveva “*que se hagan iglesias, aunque pobres pero capaces y bien traçadas y polidas y ornamentos y cálices, porque como agora están, más provoca para perder la fee a quien no está*

*muy firme en ella, que no para cobrarla quien no la tiene. Para lo qual ayudarán treinta mil Ducados que están en la tabla de Valençia, señalados por su Santidad y Magestad para ello.”*<sup>1724</sup>

Anche Ignacio de las Casas insistette sullo stesso argomento, partendo, in questo caso, dallo stesso testo tridentino: *“En lo de los rectores se guardará el derecho y los decretos del santo concilio de Trento conforme a lo que en el séptimo advertimiento se a dicho. En muchos casos será necesario edificar de nuevo iglesias y en otros reparallas y en todas ay gran necesidad de ornamentos y cálizes y cruces y todas las otras cosas que se requieren para el culto divino y reverente administración de los sacramentos y, aviéndose de sacar el aumento de las rectorías, cargar juntamente todas las costas que para esto se recrecen haríase grave a los que reciben los diezmos, y los bienes de las mezquitas son en muchas partes tan pocos que no se puede hazer caudal dello, ni de la devoción de los moriscos se puede fiar ni reparo, ni lumbre, ni alguna otra cosa de las necesarias en las iglesias y assí, forçados desta necesidad, suplicamos húmilmente a Vuestra Magestad fuesse algún socorro para tan necesarios y píos effectos.”*<sup>1725</sup>

In queste parole abbiamo visto i possibili metodi di finanziamento, che furono, principalmente la decima<sup>1726</sup> o il fatto di riconvertire le antiche moschee ed i loro beni in denaro contante per le nuove costruzioni. Incluso per mezzo di alcune multe inquisitoriali si poté aver portato a termine tutto il processo<sup>1727</sup>. Il fatto di usare

---

<sup>1724</sup> Mss. 11262/11. CORELLA, J., *Advertimientos sobre la conversión de los moriscos de Valencia*. 1542.

<sup>1725</sup> CASAS, I. de las, *De los moriscos de España (1605- 1607)*. fol. 110.

<sup>1726</sup> Il pagamento della decima tra musulmani fu un fatto polemico. Prima di convertirsi questi non avevano nessun carico economico, però come cristiani dovettero farlo, fatto che non fu molto ben accettato tra di loro.

<sup>1727</sup> Abbiamo già segnalato nella parte dedicata all'iconoclastia come alcune delle multe per distruggere immagini furono pagare non solo quella distrutta ma altre in più come castigo per l'atto perpetrato. Incluso alcune volte si produssero donativi da parte dei mori, in fin di vita, indotti dall'insistenza dei parroci, così come riscosse Perceval da un racconto tradizionale scritto da Giovanni de Arguijo nel 1623: *“Preguntó un escribano, ante quien un morisco rico hacia, estando muy malo, testamento- Y a la Parroquia, ¿qué dejáis?. Y respondió el morisco:- (por despecho) Una pieza de artillería. Asentolo el escribano y después hizose pagar 500 ducados la Parroquia, en lo que la pieza se talló.”* PERCEVAL J. M., *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía española durante los siglos XVI y XVII*. 1997. p. 127.

la vendita di oggetti delle moschee fu stipulato, per esempio, da Ramirez de Haro nei suoi *Ordinacions*.<sup>1728</sup>

Questa politica si che si portò a termine nel nostro territorio. L'esempio migliore potrebbe essere quello dei Mori della Vilanova di Mislata, studiati da Ramírez Martínez<sup>1729</sup>. In questa città, vicino Valenza, la maggior parte delle moschee che rimanevano, molte già in condizioni deplorabili, diventarono chiese, all'inizio con una piccola riparazione dotandole di una fonte battesimale, tabernacolo, ornamenti sacri cristiani, libri liturgici e campane, ed eliminando qualsiasi segno, resto che inducesse alla religione islamica. Questo fatto, quindi, sarebbe un esempio della creazione di 120 parrocchie nel Regno di Valenza nelle zone abitate dai mori, grazie alla vendita di questi fondi ed all'aiuto arcivescovile, sebbene non fu privo neanche di polemica.<sup>1730</sup> Un altro esempio l'abbiamo potuto vedere ancora una volta, nel miracolo narrato da Escolano, grazie all'intercessione dell'immagine di San Michele, che, essendo trasportata da bambini all'antica moschea della città, tutti si convertirono e si consacrò detto luogo come tempio cristiano dedicato a detto arcangelo. Dobbiamo annotare che incluso, secondo De las Casas, i Mori aiutarono all'edificazione e rimodellazione delle stesse.<sup>1731</sup>

<sup>1728</sup> “23.- *Item que los dits rectors e curats, dins sis mesos, hajen de capbrevar ab acte de notari totes les terres y rendes que eren de les olim mezquites, a effecte que dits emoluments, se hajen de distribuïr a la fabrica y ornaments de les sglesies, conforme a les ordinacions que en les dismembracions y erections de dites sglesies son fetes, sots pena de deu liures. Y que per lo semblant procuren de cobrar tot lo degut fins aci per raho de les dites terres e rendes de les olim mezquites dins los sis mesos, per que tot lo degut fins a huy se aplica para la fabrica y ornaments de les sglesies novament erigides entegrament.*” Cfr BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R., “Un plan para la aculturación de los Moriscos valencianos: ‘Les ordinacions’ de Ramirez de Haro (1540)” en *Les Morisques et leur temps*. 1983. p. 147.

<sup>1729</sup> RAMÍREZ MARTÍNEZ, S., *Los moriscos de la Vilanova de Mislata. 1625- 1609*. Mislata: Ayuntamiento de Mislata. 1994.

<sup>1730</sup> L'anteriormente citato Ramírez Martínez ci narra i gravi problemi giurisdizionali che comportò la creazione della Chiesa della Vilanova di Mislata: “*Fruto de esta labor sería la construcción de la primera parroquia del lugar de Mislata, y con ella vendrían otros problemas religiosos además de los ya existentes de la relación propia de las dos comunidades. Hubo protesta por parte de la parroquia de San Nicolás de Valencia que perdía así unos ingresos importantes, también de los nuevamente convertidos se les obligaría a ir a la nueva parroquia donde estarían los cristianos viejos. Además tendrían que abandonar la antigua mezquita convertida en ermita cristiana, y esta pasaría a manos del señor con casi todas las pertenencias, devengos hechos al antiguo alfaquí, siendo más tarde derribada por el señor e incorporado su suelo al patio de su castillo, sito en la plaza de la Vilanova.*” *Ibidem*. p. 86.

<sup>1731</sup> “*Las iglesias de todos estos lugares están medianamente reparadas y tolerablemente ornamentadas lo necesario; algunas se acaban de fabricar y en dos que ay necesidad de mudarse y erigirse otras, está dada orden que en breve se edificará y, allende de otras ayudas a las fábricas y [de los] señores y alguna del obispo, los mesmos moriscos se an ofrecido de ayudar, sirviendo con*

Pertanto, questi casi enumerati, insieme ad altri esposti nella tesi, dimostrano che si produsse una produzione architettonica ed artistica con il fine di evangelizzare, convertire ed assimilare i mori, sebbene, come abbiamo indicato, ancora rimane un lungo cammino per conoscere come si dotarono queste parrocchie, in casi più concreti.

Al di là di questa storia sociale che siamo stati sviluppando e riassumiamo in queste conclusioni, crediamo anche di aver contribuito all'analisi dell'attività artistica e la conformazione degli stili pittorici nella Valenza dei secoli XVI e XVII. Le caratteristiche formali delle opere, il loro colore o espressività sono fondamentali per intendere come potettero influire l'esaltazione della pietà dei fedeli o la conversione. Già segnalammo le parole di Francesco d'Olanda, riferite alla pittura d'ascendenza fiamminga, che faceva venire le lacrime agli occhi a quelli che le osservavano. Di fronte a questa, l'italiana, che cercava lo stesso effetto ma attraverso le figure più belle e stilizzate, partendo dal recupero di ideali neoplatonici dell'assimilazione delle cose belle con quelle buone. Queste due tendenze si furono mischiando come si può vedere nella figura di Joanes, che le poté conoscere bene per l'importazione d'arte promossa da Mencia de Mendoza, nel primo dei casi; o per i dipinti arrivati dall'Italia o a relizzati da artisti di detta nazionalità in territorio valenzano. Questa capacità d'assimilazione lo portò ad un enorme successo, ad essere considerato come un uomo illustre della società del momento, modello da seguire da tutti i suoi successori, incluso da quelli che non venivano dalla stessa scuola, come fu il caso di Ribalta.

Abbiamo dimostrato, anche se è un fatto abbastanza abituale che i cambi artistici non sempre procedono dagli stessi pittori, ma dai loro patrocinatori, clienti o mecenati. Il migliore esempio è quello del Patriarca Ribera, che riunì intorno a sé a più di sessanta artisti che lavorarono con l'intenzione di soddisfare le loro richieste spirituali e di decorazione degli ambienti delle loro residenze. Lui portò con sé una rinnovazione artistica, influenzata dal suo rapporto con Morales durante il suo soggiorno come prelado a Badajoz. Con lui, lo stile monolitico joanesco cominciò a

---

*jornales de valde y trayendo a su costa materiales en algunos días de fiesta.” CASAS, I. de las, De los moriscos de España (1605- 1607). fol. 109.*

perdere vigore e s'impose un'arte più avanguardista, allontanato dall'idealizzazione e la bellezza, cercando l'impatto visivo; inoltrandoci, così, nelle tendenze caravaggesche e tenebrose, che tanto successo stavano avendo in Italia. Al suo riparo, il genere del ritratto, e anche l'affresco soffrirono uno splendore inusuale in territorio valenzano. La sua Scuola e tutta l'arte che si conserva, ancora oggi lì, n'è un chiaro esempio. Una grande opera di esaltazione eucaristica, in base ai nuovi principi post-tridentini, che rispondeva alle necessità concrete (al di fuori dell'evangelizzazione moresca o la difesa dei dogmi cattolici) e partiva dal proprio gusto di questo prelato.

Certamente, non crediamo che ci sia un solo fattore per il rinnovo pittorico, si coniugano vari. La suddetta figura del Patriarca, l'incursione di nuove tendenze artistiche, l'arrivo di pittori foranei alla nostra diocesi, com'è il caso di Sariñena, Matarana o Ribalta; furono fatti che condizionarono totalmente lo sviluppo della stessa.

Riassumendo, nella nostra tesi abbiamo cercato di mostrare come tutte queste correnti pittoriche si devono inserire in un gran progetto: l'evangelizzazione del popolo valenzano. L'arte era la miglior maniera di trasmettere delle idee che, attraverso la predicazione, rimanevano un tanto diffuse. Seguendo la tradizione medievale, si consolidarono delle tipologie iconografiche, così come degli stili pittorici, incluso codificate dal punto di vista della trattadistica, che cercarono di convincere, muovere alla pietà interiore, alla conversione. La pittura aveva sempre avuto un valore didattico, che in quel momento si sfruttò al massimo. La nostra intenzione è stata mostrarlo inserendolo all'interno della difficile rete socioculturale del momento. Un'epoca dove l'incursione d'idee eretiche era abituale. Dei secoli nei quali l'ideale della Spagna delle tre culture sfuggiva.<sup>1732</sup> Era necessaria una politica ferrea di controllo, che sebbene finì fracassando, ebbe conseguenze sociali, e l'arte,

---

<sup>1732</sup> Vorremmo approfittare di questo momento, in cui citiamo questa nozione del multiculturalismo, per affermare che abbiamo rinunciato, volontariamente, a realizzare uno studio comparativo tra l'espulsione giudea e musulmana. Sappiamo che potetero avere molti elementi in comune, che i metodi chissà si ripetessero; però sarebbe stato un obiettivo troppo ambizioso, erano troppi i temi da trattare in questa tesi e sebbene tutte e due le espulsioni fossero separate da solo un secolo e mezzo, il mondo culturale non presentava le stesse caratteristiche. In ogni modo, è uno degli aspetti che vogliamo riprendere nelle future investigazioni. Serva questo chiarimento come dichiarazione di intenzioni e giustificazione dell'esclusione cosciente di detto argomento.

come abbiamo indicato, ne partecipò attivamente. Crediamo che in queste pagine siamo riusciti a dimostrare, almeno in parte, che funzione ebbe, tanto come elemento evangelizzatore, catalizzatore della pietà del popolo, o, addirittura, come elemento di resistenza, come abbiamo dimostrato nel capitolo dedicato alla iconoclastia. Se l'arte non fosse un baluardo della religione cattolica, un'esemplificazione visuale della cultura imperante, i mori o protestanti non avrebbero attaccato in un modo così evidente le immagini prodotte per questo fine.

Malgrado possiamo reiterarci, pensiamo che dobbiamo includere un piccolo schema dove riassumere tutte quelle considerazioni che crediamo che siano le più rilevanti della nostra tesi di dottorato, per concretare e concludere lo studio, sebbene sia una piccola mostra de la quantità di argomenti analizzati.

<b>Argomento</b>	<b>Contributi più importanti</b>
Documenti per la storia dell'arte valenciana	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Abbiamo dimostrato che tutti i documenti, siano ecclesiastici che giuridici, insistono sempre sulla necessità dell'ortodossia cristiana, includendo l'arte come modello di controllo e propagazione delle idee.</li> <li>• Si è verificata la interrelazione tra la normativa conciliare valenciana e quella imposta in altre regioni ispaniche, ma rimarcando una particolarità: il "problema dei musulmani non battezzati". Questo lo possiamo vedere nei sinodi, visite dei preti e la legislazione diocesana.</li> <li>• Sono stati analizzati i diversi catechismi pubblicati a Valencia, verificando che la maggioranza delle idee provengono del medioevo pur essendocene di nuove. In questi documenti abbiamo visto l'importante valore dell'arte nel processo di evangelizzazione dei fedeli che non capivano lo spagnolo.</li> <li>• Abbiamo studiato uno dei trattati meno conosciuti della Storia dell'Arte valenciana, ma importantissimo nell'ambiente spagnolo ed europeo, parliamo di quello di Prades. Questo documento lo abbiamo comparato con quelli più importanti di questa tipologia come quelli di Paleotti o Gilio. Abbiamo dimostrato, ancora, che Valencia era una delle regioni più moderne della corona spagnola.</li> <li>• Abbiamo cercato di creare rapporti tra quella documentazione più privata, come la letteratura epistolare e quelle pubbliche, come le cronache storiche,</li> </ul>

	<p>utilizzandole per ricostruire la società e l'arte valenciana.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Abbiamo dimostrato l'importanza dell'arte nei processi dell'Inquisizione, attraverso cui si obbligava il popolo ad avere immagini di culto nelle loro case come sfoggio di fede e correttezza culturale, e l'assenza di queste ultime era sintomo di un comportamento eretico.</li> <li>• Abbiamo relativizzato ed estratto tutta l'informazione artistica che fu scritta nei libri dei polemisti sull'espulsione, dove abbiamo verificato l'importanza dell'arte nella cultura e nella difesa della fede.</li> </ul>
<p>Arte e spiritualità</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Abbiamo dimostrato l'unità di idee tra i differenti pensieri che si svilupparono nel nostro territorio, la maggioranza di queste di origine medievale, fatto che ebbe un grande influsso nelle immagini di culto privato, ed anche in quelle con fine propagandistico.</li> <li>• Abbiamo realizzato uno studio comparativo tra la teologia musulmana, protestante e cattolica per capire come si sviluppò il rapporto tra queste comunità religiose e che funzione ebbe l'arte nella propagazione dei dogmi imperanti nel XVI secolo.</li> <li>• Si è dimostrata la permeabilità ideologica rimarcando diverse personalità che si inserirono in diverse tendenze di pensiero dipendendo dal momento oppure dal loro interesse. Questo influì sull'arte che mostrò una certa versatilità a seconda di chi e come la utilizzasse, ma difendendo sempre l'ideologia e le sacre figure di Cristo, la Madonna e i Santi. Forse questa versatilità e diversità di pensiero mostrata e documentata è stata uno dei contributi più importanti delle nostre ricerche.</li> </ul>
<p>Politica, religione, evangelizzazione ed arte</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Abbiamo sintetizzato le diverse azioni imposte per il potere politico e religioso alla nostra diocesi, mostrando continui rapporti con quelle fatte a Granata e perfino quelle americane.</li> <li>• Si è dimostrato come parte del fallimento dell'evangelizzazione fu prodotto dal disordine e dalla divergenza di pensiero tra i diversi poteri, fatto che produsse un ritardo nello stabilimento delle diverse azioni pastorali.</li> <li>• Crediamo si aver provato l'importanza dei gesuiti nel processo di acculturazione dei musulmani e come utilizzarono l'arte nelle loro prediche, essendo i diffusori di una tipologia di immagine che oscillava tra il colto</li> </ul>

	<p>interiore e la devozione esterna. La spedizione di diverse pitture per l'evangelizzazione fatta da Francesco di Borgia da Roma è un chiaro esempio, tanto come la costruzione di stampe con caratteri arabi ed immagini per l'insegnamento degli infedeli. Possiamo dire che abbiamo dato un nuovo senso allo studio del Collegio gesuitico di Gandia nel senso politico, religioso ed artistico.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Abbiamo cercato di mostrare le diverse tendenze pittoriche, quelle più italianizzanti o quelle fiamminghe, che si svilupparono a Valencia nel XVI secolo, conoscendo il gusto dei mecenati ed il valore che questi diedero all'arte, quello della catechesi e fermento della pietà popolare.</li> <li>• Abbiamo cercato di chiarire perché c'è stato un cambiamento artistico quando fu Arcivescovo il Patriarca Ribera, e la venuta dei nuovi pittori con le loro variazioni stilistiche.</li> <li>• Abbiamo fatto, per prima volta, uno studio monografico delle diverse iconografie utilizzate per evangelizzare gli abitanti della diocesi valenciana, non pensando che questa fu prodotta da un potere monolitico, quello della Controriforma, apportando nuove idee per il loro studio. La proliferazione di crocifissi, pitture eucaristiche e rappresentazione mariane devono essere studiate con una metodologia poliedrica per capire tutto il loro senso.</li> </ul>
<p>Iconoclastia</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Abbiamo dimostrato il rapporto tra la iconoclastia protestante e quella dei mori, le tematiche che furono parodiate ed criticate per quelli, ed anche le ragioni sociologiche di questo fatto.</li> <li>• Abbiamo cercato di inserire questo fenomeno della iconoclastia dentro della cultura europea, dimostrando certe peculiarità del vandalismo in territorio valenciano per la difesa della loro identità.</li> </ul>

Sappiamo che ci sono ancora molti assunti da trattare, gran quantità di documenti da recuperare ed altre tante pagine da scrivere per arrivare a decifrare tutte le condizioni che aiutarono allo sviluppo sociale, culturale ed artistico della Valenza dei secoli XVI e XVII, però con la nostra tesi abbiamo cercato di portare alla luce alcuni aspetti fondamentali di tutto il processo, oltre a proporre nuove soluzioni, con il rischio di incorrere in qualche errore o imprecisione dovuto alla vastità di argomenti trattati, che si furono intrecciando gli uni con gli altri. Per tanto,

riteniamo che il modo migliore per porre fine a questa tesi sia ritornando, di nuovo, alle parole del grande storico dell'arte E. Gombrich, che illustrano perfettamente la nostra situazione di fronte a tutte quelle domande fatteci ed al lungo cammino che rimane da percorrere. Come lui espose: "Non dico che uno possa rispondere mai totalmente a queste domande, ma sempre si può specolare e questo non sempre è inutile."<sup>1733</sup>

---

<sup>1733</sup> GOMBRICH, E., *Temas de nuestro tiempo. Propuestas del siglo XX acerca del saber y del arte*. 1997. [1991] p. 24.



# **ANEXO DOCUMENTAL**



## **ASPECTOS INTRODUCTORIOS AL ANEXO DOCUMENTAL**

Antes de presentar los distintos documentos que conforman este anexo, hemos creído oportuno justificar algunos aspectos relativos a su inclusión. Si bien no se trata de fuentes inéditas, se ha considerado la importancia de la presentación de los mismos como complemento a todo el texto escrito. A lo largo de la tesis se ha ido haciendo referencia a las normativas conciliares, las visitas pastorales o, también, la literatura epistolar. En numerosos pies de página hemos ido incluyendo fragmentos que constataran las ideas que íbamos exponiendo, pero, en algunos casos, no hemos hecho más que extractar algunas frases, que descontextualizadas, perderían su significado. Por ello consideramos que sería interesante incluir, en los casos más significativos, el texto completo para así ayudar a comprender el análisis conjunto de la fuente citada que hemos realizado. Esta fue la razón que nos llevó a dedicar un pequeño capítulo de la tesis a la transcripción de los mismos.



## **1. Sesión XXV. Sobre la invocación, veneración y reliquias de los santos y de las sagradas imágenes<sup>1734</sup>**

Manda el santo Concilio a todos los Obispos, y demás personas que tienen el cargo y obligación de enseñar, que instruyan con exactitud a los fieles ante todas cosas, sobre la intercesión e invocación de los santos, honor de las reliquias, y uso legítimo de las imágenes, según la costumbre de la Iglesia Católica y Apostólica, recibida desde los tiempos primitivos de la religión cristiana, y según el consentimiento de los santos Padres, y los decretos de los sagrados concilios; enseñándoles que los santos que reinan juntamente con Cristo, ruegan a Dios por los hombres; que es bueno y útil invocarlos humildemente, y recurrir a sus oraciones, intercesión, y auxilio para alcanzar de Dios los beneficios por Jesucristo su hijo, nuestro Señor, que es sólo nuestro redentor y salvador; y que piensan impíamente los que niegan que se deben invocar los santos que gozan en el cielo de eterna felicidad; o los que afirman que los santos no ruegan por los hombres; o que es idolatría invocarlos, para que rueguen por nosotros, aun por cada uno en particular; o que repugna a la palabra de Dios, y se opone al honor de Jesucristo, único mediador entre Dios y los hombres; o que es necesidad suplicar verbal o mentalmente a los que reinan en el cielo.

Instruyan también a los fieles en que deben venerar los santos cuerpos de los santos mártires, y de otros que viven con Cristo, que fueron miembros vivos del mismo Cristo, y templos del Espíritu Santo, por quien han de resucitar a la vida eterna para ser glorificados, y por los cuales concede Dios muchos beneficios a los hombres; de suerte que deben ser absolutamente condenados, como antiquísimamente los condenó, y ahora también los condena la Iglesia, los que afirman que no se deben honrar, ni venerar las reliquias de los santos; o que es en vano la adoración que estas y otros monumentos sagrados reciben de los fieles; y que son inútiles las frecuentes visitas a las capillas dedicadas a los santos con el fin de alcanzar su socorro. Además de esto, declara que se deben tener y conservar,

---

<sup>1734</sup> *Sacrosanto, ecuménico y general Concilio de Trento. 1564.*

principalmente en los templos, las imágenes de Cristo, de la Virgen madre de Dios, y de otros santos, y que se les debe dar el correspondiente honor y veneración: no porque se crea que hay en ellas divinidad, o virtud alguna por la que merezcan el culto, o que se les deba pedir alguna cosa, o que se haya de poner la confianza en las imágenes, como hacían en otros tiempos los gentiles, que colocaban su esperanza en los ídolos; sino porque el honor que se da a las imágenes, se refiere a los originales representados en ellas; de suerte, que adoremos a Cristo por medio de las imágenes que besamos, y en cuya presencia nos descubrimos y arrodillamos; y veneremos a los santos, cuya semejanza tienen: todo lo cual es lo que se halla establecido en los decretos de los concilios, y en especial en los del segundo Niceno contra los impugnadores de las imágenes.

Enseñen con esmero los Obispos que por medio de las historias de nuestra redención, expresadas en pinturas y otras copias, se instruye y confirma el pueblo recordándole los artículos de la fe, y recapacitándole continuamente en ellos: además que se saca mucho fruto de todas las sagradas imágenes, no sólo porque recuerdan al pueblo los beneficios y dones que Cristo les ha concedido, sino también porque se exponen a los ojos de los fieles los saludables ejemplos de los santos, y los milagros que Dios ha obrado por ellos, con el fin de que den gracias a Dios por ellos, y arreglen su vida y costumbres a los ejemplos de los mismos santos; así como para que se exciten a adorar, y amar a Dios, y practicar la piedad. Y si alguno enseñare, o sintiere lo contrario a estos decretos, sea excomulgado. Mas si se hubieren introducido algunos abusos en estas santas y saludables prácticas, desea ardientemente el santo Concilio que se exterminen de todo punto; de suerte que no se coloquen imágenes algunas de falsos dogmas, ni que den ocasión a los rudos de peligrosos errores. Y si aconteciere que se expresen y figuren en alguna ocasión historias y narraciones de la sagrada Escritura, por ser estas convenientes a la instrucción de la ignorante plebe; enséñese al pueblo que esto no es copiar la divinidad, como si fuera posible que se viese esta con ojos corporales, o pudiese expresarse con colores o figuras. Destiérrese absolutamente toda superstición en la invocación de los santos, en la veneración de las reliquias, y en el sagrado uso de las imágenes; ahuyéntese toda ganancia sórdida; evítese en fin toda torpeza; de manera que no se pinten ni adornen las imágenes con hermosura escandalosa; ni abusen

tampoco los hombres de las fiestas de los santos, ni de la visita de las reliquias, para tener convitonas, ni embriagueces: como si el lujo y lascivia fuese el culto con que deban celebrar los días de fiesta en honor de los santos. Finalmente pongan los Obispos tanto cuidado y diligencia en este punto, que nada se vea desordenado, o puesto fuera de su lugar, y tumultuariamente, nada profano y nada deshonesto; pues es tan propia de la casa de Dios la santidad. Y para que se cumplan con mayor exactitud estas determinaciones, establece el santo Concilio que a nadie sea lícito poner, ni procurar se ponga ninguna imagen desusada y nueva en lugar ninguno, ni iglesia, aunque sea de cualquier modo exenta, a no tener la aprobación del Obispo. Tampoco se han de admitir nuevos milagros, ni adoptar nuevas reliquias, a no reconocerlas y aprobarlas el mismo Obispo. Y este luego que se certifique en algún punto perteneciente a ellas, consulte algunos teólogos y otras personas piadosas, y haga lo que juzgare convenir a la verdad y piedad. En caso de deberse extirpar algún abuso, que sea dudoso o de difícil resolución, o absolutamente ocurra alguna grave dificultad sobre estas materias, aguarde el Obispo antes de resolver la controversia, la sentencia del Metropolitano y de los Obispos comprovinciales en concilio provincial; de suerte no obstante que no se decrete ninguna cosa nueva o no usada en la Iglesia hasta el presente, sin consultar al Romano Pontífice.



**2. Datos de la Visita Pastoral del Patriarca Ribera realizada en 1570<sup>1735</sup>**

<b>Ciudad</b>	<b>Día</b>	<b>Mes</b>	<b>Categoría</b>	<b>Señorío</b>	<b>Casas</b>	<b>Comulgantes</b>	<b>Folio</b>
Sueca	1	Enero	Villa	Mestre Montesa	340	1000	8v.
Cullera	8	Enero	Villa	Rey	230	700	20v.
Fortaleny	13	Enero	Lugar	Duque de Gandía	29	70	33v.
Riola	15	Enero	Lugar	-----	-----	250	37r.
Polinyà	17	Enero	Lugar	-----	54	170	43r.
Albalat de la Ribera	20	Enero	Lugar	-----	120	323	48v.
Pardines	24	Enero	Lugar	-----	40	120	57v.
Albal	27	Enero	Lugar	Cabildo catedral	48	130	62v.
Catarroja	9	Febrero	Lugar	Maria Çanoguera	160	400	65r.
Carpesa	18	Febrero	Lugar	Maestre Montesa	46	220	69r.
Bonrepòs	19	Febrero	Lugar	Mateo Montoliu	20	-----	71r.
Borbotó	20	Febrero	Lugar	Mestre Montesa	24	-----	71v.
Montcada	21	Febrero	Lugar	Encomienda Montesa	75	230	72v.
Alfara	22	Febrero	Lugar	Cosme Maria de Cruilles	36	119	77v.
Massarojos	22	Febrero	Lugar	Rey	16	37	79v.
Benifaraig	23	Febrero	Lugar	María de Monpalau	26	70	80r.
Rocafort	23	Febrero	Lugar	Jerónimo Robot	10	34	81v.

<sup>1735</sup> CÀRCEL ORTÍ, M. M., "Una visita pastoral del pontificado de San Juan de Ribera en Valencia (1570)" en *Estudis. Revista de història moderna*. 1980 pp. 82-83.

<b>Ciudad</b>	<b>Día</b>	<b>Mes</b>	<b>Categoría</b>	<b>Señorío</b>	<b>Casas</b>	<b>Comulgantes</b>	<b>Folio</b>
Godella	24	Febrero	Lugar	-----	-----	-----	82v.
Burjassot	26	Febrero	Lugar	Bernardo Simó	70	150	85v.
Beniferri	26	Febrero	Lugar	Juan Centelles	7	22	89r.
Alborada	27	Febrero	Lugar	-----	50	150	89v
Almàssera	28	Febrero	Lugar	Gaspar Artés	25	60	92r.
Meliana	2	Marzo	Lugar	-----	56	160	95v.
Foios	4	Marzo	Lugar	-----	51	130	101r.
Vinalesa	6	Marzo	Lugar	-----	35	105	105r.
Museros	8	Marzo	Lugar	Jofré de Cardona	60	160	109r.
Rafelbunyol	9	Marzo	Lugar	Vicente Eixarch	36	130	112v.
Massamagrell	10	Marzo	Lugar	Rafaela Boyl	80	160	115v.
Albalat dels Sorells	11	Marzo	Lugar	Luis Surell	50	170	122v.
Benimaclet	13	Marzo	Lugar	Cabildo Catedral	45	120	127v.
Campanar	13	Marzo	Lugar	-----	120	400	131r.
Quart	14	Marzo	Lugar	Monasterio Poblet	114	307	135r.
Aldaia	17	Marzo	Lugar	-----	64	200	140v.
Picanya	18	Marzo	Lugar	Encomienda S. Juan	30	140	145r.
Vistabella	16	Marzo	Lugar	Rey	-----	-----	-----
Puçol	2	Abril	Lugar	Patriarca	160	516	150v.
Sagunt	6	Abril	Villa	Rey	563	1478	160r.
Torres-Tores	30	Abril	Villa	Juan de Valterra	80	240	209r.
Canet	30	Abril	Villa	-----	48	140	215r.
La Pobla de Vallbona	18	Junio	Lugar	Antiguo patrimonio	111	268	219r.

<b>Ciudad</b>	<b>Día</b>	<b>Mes</b>	<b>Categoría</b>	<b>Señorío</b>	<b>Casas</b>	<b>Comulgantes</b>	<b>Folio</b>
Lliria	20	Junio	Villa	Rey	340	956	228r.
Xulilla	29	Junio	Villa	Patriarca	120	250	262r.
Sot de Xera	30	Junio	Lugar	Baltasar de Monpalau	20	50	269r.
Villar	2	Julio	Lugar	Patriarca	134	300	271v.
La Pobla d'Arenós	6	Julio	Lugar	Duque de Villahermosa	150	300	277r.
Cortes d'Arenós	8	Julio	Villa	Conde de Aranda	180	300	262r.
Vilafermosa	12	Julio	Villa	Martín de Aragón	280	700	295r.
El Castell de Vilafameda	13	Julio	Lugar	Duque de Villahermosa	30	80	316v.
Lludient	19	Julio	Lugar	-----	60	130	318r.
Sucaina	20	Julio	Lugar	-----	70	200	321v.
Torralba	27	Julio	Lugar	Rodrigo Muñoz	20	50	326r.
Vilamalur	27	Julio	Lugar	-----	20	60	327v.



### **3. Carta enviada por Santo Tomás de Villanueva y Juan Gays a Felipe II el 12 de abril de 1547<sup>1736</sup>**

Hase comprado una casa con huerto grande donde ahora están treinta niños y el rector y dos personas que los enseñan, y la dicha casa está en título de colegio.

Item se nombraron rectores para las dichas rectorías nuevas, y a cada una se ha dado dotación treinta libras, las cuales se pagan parte de los dos mil ducados que están dismembrados del arzobispado de Valencia, y parte de primicias, y parte de lo que contribuyen pabordías, dignidade y otros beneficios.

Item, se nombraron rectores para las dichas rectorías, las cuales provee y cuela el Ordinario cuando vacan.

Item, se hicieron ciertas constituciones y ordenaciones impresas para los rectores y para la administración de los nuevamente convertidos, y también se imprimió la doctrina cristiana para instrucción de los susodichos.

Item se pusieron en muchos lugares alguaciles para que ejecutasen las dichas ordenaciones y cumpliesen a los nuevamente convertidos a venir a misa y vivir cristianamente.

Item se enviaron predicadores para que enseñasen la fe católica a los dichos convertidos, y bautizasen y administrasen los sacramentos y vieses cómo se regían las nuevas rectorías, aunque éstos duraron poco.

Item, se nombró colector de las rentas de las ólim mezquitas, y se dio orden en lo que se había de gastar.

---

<sup>1736</sup> SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Sermones de la Virgen y Obras Castellanas*. Introducción biográfica, versión y notas Fr. Santos Santamaría. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1952.

Item se nombró colector de los dos mil ducados y de las otras rentas de dotación de las dichas rectorías, aunque no se usó enteramente de su oficio por ser impedido por las personas interesadas, y fue confirmado con privilegio de Su Majestad.

Lo que parece que de nuevo se debe proveer para la buena administración de los dichos nuevamente convertidos es lo siguiente:

Primeramente, que el colegio de los niños poco a poco se edifique hase de ver de dónde se podrá hacer el dicho edificio.

Item, es menester que las dichas rectorías nuevamente erigidas y los lugares donde están, sean personalmente visitadas por el que tuviese cargo de ellos juntamente con el visitador del arzobispado; porque hay mucha necesidad de la dicha visitación, así para ver si las dichas rectorías están bien señaladas porque cuando las instituyeron y fundaron no se vieron los dichos lugares sino por relación e información (las señalaron con intención que cuando se visitasen se vería lo que se debiese de entender), como para la corrección y doctrina de los dichos convertidos, y para saber si los rectores residen y hacen lo que son obligados y viven honestamente, y para ver las iglesias si están bien reparadas y tienen ornamentos, y saber y averiguar qué rentas hay de las ólim mezquitas y en qué se gastan, y otros muchos provechos que resultarán de la dicha visitación.

Item, porque el breve que se concedió al Obispo de Segovia vino muy limitado, especialmente en do cosas: la una, que no pueda absolver de las apostasías y herejías cometidas con los dichos convertidos sin guardar la forma jurídica sino hasta un año después del día que se concedió el dicho breve; la segunda, que esta absolución no la puede hacer sin que el reo abjure de vehemente a lo menos en el secreto lo cual no hará ningún convertido, es menester que de nuevo se alcance facultad más extendida para la persona que ha de tener la dicha administración, y otro breve muy extenso y copioso para que, considerando que esta gente fue convertida casi por fuerza y que no han sido instruídos en la fe, y que por la continua conversación de los moros de Argel están muy rebotados en las cosas de la religión cristiana, que por estas causas y otras semejantes Su Santidad diese plena facultad a la dicha persona para corregir y

castigar las dichas apostasías y herejías y absolver de ellas por veinte años, por la mejor vía y manera que le pareciese, no guardada la forma del derecho, y para hacer perdón general y particular de las dichas apostasías y herejías cometidas o comitendas en el dicho tiempo de los veinte años sin limitación alguna, y para poder con ellos dispensar de algunos grados de consanguinidad y afinidad para matrimonio contrato y contrayendo dentro del dicho tiempo; y para eregir rectorías de nuevo o mudar lo que está hecho en las dichas rectorías si le pareciese que cumple, y generalmente para todas las otras cosas que hasta ahora se han concedido al cardenal de Sevilla D. Alonso Manrique, que haya gloria, y al Obispo de Segovia para esta administración y para poder subdelegar y cometer sus veces en todo lo susodicho.

Item, será bien para la seguridad de los que han de instruir y enseñar la fe a los dichos convertidos, y para sujetarlos y humillarlos a recibir la doctrina cristiana, quitarles las armas, a lo menos las arcabuces y ballestas, y esto también convendría mucho para la seguridad del reino de los caminos.

Item, es muy necesario para la reformation de esta gente cerrarle las puertas de Argel y dar orden que la costa se guardase por mar, como dicen que está proveído.

Item porque los dichos convertidos viven muy suelta y profanamente sin temor, públicamente guardando los ritos y ceremonias moriscas, hase de proveer cómo sean reformados y reducidos a guardar la fe católica, a lo menos en lo exterior y encargarse mucho al que tuviese cargo que lo provea y que su Alteza le dé provisiones contra los señores de los lugares que favorecen a los dichos moriscos e impiden a los rectores y alguaciles que no les compelan a ir a misa y a guardar lo que son obligados.

Item, porque los rectores sirven muy mal las dichas rectorías y no residen en ellas, y algunos viven disolutamente por no ser frecuentemente visitados, es menester que Su Alteza encomiende esto al que tuviere cargo para que provea en ello.

Item, y asimismo es necesario averiguar y liquidar las rentas de las ólim mezquitas, porque están usurpadas muchas de ellas, según se dice, y dar orden cómo de las

dichas rentas las iglesias de los lugares de los nuevos convertidos sea reparadas y edificadas y proveídas de ornamentos.

Item, es menester dar orden cómo los dichos convertidos sean instituídos en la fe católica por vía de las rectorías y de predicadores, porque de aquí adelante, si erraren no pretendan ignorancia y puedan ser castigados.

Item, sería bien que S. A. escribiese a las villas reales y a los señores de los dichos convertidos par que tuviesen cargo de favorecer la dicha reformatión y a los que entienden en ella: porque ninguno es más parte ni puede tanto aprovechar a la dicha reformatión como son los señores de los dichos convertidos, y podrían venir las cartas con los sobrescritos en blanco, para que se enderezasen a quien conviniere.

Item, por ausencia del Obispo de Segovia es menester que el que trajere este cargo tome cuenta a los receptores y colectore de los dos mil ducados dismembrados del arzobispado y de la otra renta, de cómo se ha gastado hasta ahora y de aquí adelante, con poder de dar carta de pago y fin y quito y provea cómo los dichos rectores sean a un tiempo pagados sin molestia y sin esperar la paga.

Item, porque el Obispo de Segovia aplicó la tercera parte de los dichos dos mil ducados al colegio de los niños, halláse que, quitada la dicha tercera parte, faltan para la dotación de las dichas rectorías, según que está hecha a treinta libras, ciento seis libras, trece sueldos y once dineros es menester que el trujese el cargo vea si puede quitar algo de la dicha tercera parte del colegio para suplir esta falta, porque de otra parte no hay de donde se puede cumplir.

Item, porque algunas personas eclesiásticas no han querido contribuir lo que les fue señalado para la dotación de las dichas rectorías, y a esta causa algunas rectorías no están cumplidamente dotadas por no querer pagar las susodichas personas a los rectores lo que le cabe, es necesario que S. A. provea cómo sean compelidos a contribuir como los otros eclesiásticos lo que les fuere señalado.

Y porque la llave de este negocio está en que la persona que ha de tener cargo de él sea persona prudente y diligentes y celosa del servicio de Dios y de la salvación de estas ánimas, cumple mucho que S. A. vea a quién se debe encomendar este cargo.



#### 4. Extracto de la carta enviada por Pedro de Ribadeneyra a Felipe II el 14 de febrero de 1556<sup>1737</sup>

Siendo el instituto de nuestra Compañía tal, que los que en ella viven no solamente han de tener cuidado de aprovecharse en sus ánimas, mas también han de tener cuenta con sus prójimos, cada uno, según el talento que Dios le ha dado, debe procurarles la salvación, ahora sean fieles, ahora sean infieles o herejes, y que siendo para instruir y enseñar a los pueblos muy necesaria la luz de la sabiduría ha sido cosa necesaria que en ella se hiciesen colegios y rentados (porque no se puede cómodamente estudiar con falta de las cosas necesarias), en los cuales los que entran en nuestros instituto y no tienen suficiencia de letras, después de ser ejercitados en las cosas de la perfección, sean doctrinados en las ciencias necesarias para su fin de la ayuda de las ánimas. Y porque también se ve que es cosa muy difícil a los que están ya envejecidos en los pecados renovarse y desnudarse de sus malas costumbres, y vestirse de nuevo paño y darse a Dios, y que todo el bien de la cristiandad y de todo el mundo depende de la buena institución de la juventud, la cual, siendo en la niñez blanda como la cera, se deja más fácilmente informar de cualquier forma que le imprimen, para lo cual hay gran falta de virtuosos y letrados maestros que junten el ejemplo con la doctrina, la misma Compañía, con el celo que Cristo Nuestro Redentor le ha dado, se ha abajado a tomar esta parte menos honrosa y no menos provechosa de la institución de los muchachos y mancebos y así, entre los otros oficios que ejercita, es este uno, y no el menos principal, de tener escuelas y colegios, en los cuales, no solamente los suyos son los de fuera, de balde y sin otro galardón ninguno temporal, enseñados, juntamente con las virtudes y cosas necesarias a un buen cristiano, todas las ciencias principales, desde los rudimentos y principios de la gramática hasta las otras más subidas facultades, tanto más o menos, cuanto es mayor o menor la comodidad que hay en diversos colegios, los cuales se han fundado para este fin en diversas partes de España, Portugal, Italia y Alemania. [...] La cual cosa ha sido recibida tan bien y con tanta voluntad y agradecimiento de los pueblos, adonde se han fundado, y dado tal prueba de sí, con tanto provecho en

---

<sup>1737</sup> *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu. Volumen I. Collectanea de Ratione Studiorum Societatis Iesu (1540- 1556)* Edición a cargo de Ludislaus Lukács. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu. 1965.

todas partes. [...] Y así, viendo nuestro P. Mtro. Ignacio el provecho universal que de esta manera de enseñar ha nacido en todos lugares, y por una parte considerando cuán provechoso y necesario sería esto para estos estados, por el daño y estrago que comienzan en ellos a hacer las herejías con nuevas y monstruosas maneras de sectas y errores, como V. M. será más informado, y que los padres herejes no podrán menos de criar a sus hijos en sus herejías y errores; y por otra parte mirando que Dios Nuestro Señor se ha dignado de llamar muchas personas de virtud y letras de esta nación al instituto de nuestra Compañía, y otros mancebos de buenos ingenios y esperanzas, los cuales con el tiempo podrían ser fieles instrumentos de su gloria en estos estados, no le parecía que cumplía con lo que debe a la salud de las ánimas y servicio de V. M., si a lo menos no mostrase el deseo que tiene de servir a V. M., y con obras no ofreciese toda nuestra mínima Compañía a su perpetuo servicio para todas partes y particularmente para estas, como más necesitadas de ayuda y socorro.

Y especialmente le ha movido a esto el ver que muchas personas principales y celosas de la honra de Dios y del servicio de V. M., como son los inquisidores y ortos que mejor saben el mal que hay, y el provecho que algunos de nuestra Compañía, mediante la gracia del Espíritu Santo, por acá han hecho le piden que envíe acá gente que ayude con el ejemplo y doctrina a defender nuestra santa fe católica, pues es por tantas partes y con tantas maneras combatida...

**5. Narración de la aparición de la Virgen al Padre Martín Alberro y las indicaciones que realiza el jesuita a Joan de Joanes para su plasmación artística.<sup>1738</sup>**

Paróse ante una casa de humilde aspecto, llamó á la puerta, ésta se abrió, y de arriba le contestaron, que sí que estaba la persona por quien preguntó. Era el insigne pintor Vicente Juan Macip, ó sea Juan de Juanes, su amigo predilecto é hijo de confesión. Conocióle en la voz al punto, y salió á la escalera á recibirle. Ambos se abrazaron, y el jesuíta no pudo impedir, aunque lo intentó, llevado de su gran modestia, que el artista le besara con humildad la mano.

-La paz de Dios sea en esta casa, dijo el P. Alberro.

-Bienvenido seais á ella, replicó Juanes, añadiendo:

-Por cierto, Padre, que hace tiempo escasean vuestras visitas.

-Bastante siento yo que mis ocupaciones me impidan venir con más frecuencia, pues ya sabéis cuánto disfruto con vuestra obra y discreta conversación, repuso el jesuíta. A lo cual agregó el maestro:

-Pasad adelante y me contaréis el objeto que os trae aquí.

Dicho esto, penetraron los interlocutores en el taller de Juanes. Desgraciadamente carace mi paleta de los colores necesarios para su descripción exacta, por lo cual me contentaré con dar de él ligerísima idea. Figuraos un aposento reducido, pero muy soleado y alegre, de elvados techos, y paredes cubiertas de cuadros. Allí aparecen, unos tan sólo bosquejados, y otros pronto á terminarse, varios *Salvadores* y no pocos Santos, y en un sitio preferente, su hermosa *Alegoría del Bautismo*, libre y feliz imitación de Rafael, que hoy se admira en la Catedral. No obstante contrastar dicho taller con lujosos estudios que ahora se usan, visitáronlo en distintas ocasiones, homenaje debido al genio, el arzobispo Santo Tomás de Villanueva, algunos Virreyes, muchos caballeros, y bastantes abades y priores de las Órdenes religiosas.

---

<sup>1738</sup> El texto original procede de la obra de Nieremberg *Varones ilustres de la Compañía* (1664), que también Palomino en el siglo XVIII reutilizó. Usaremos la transcripción realiza Company Climent en *L'Europa d'Ausias March. Art, cultura i pensament*. 1998.

Sentados ambos amigos en dos modestos taburetes, que servían para el trabajo, habló así el jesuíta:

-Vengo á proponeros una obra, que cierta señora me ha encargado.

-En mala ocasión llegais, objetó el artista, pues la faena me agobia como nunca. Precisamente ahora voy á empezar unos cuadros sobre la ‘Vida de San Esteban’, que me ha encargado el Rector de su Parroquia para el altar mayot de aquella iglesia, y en los que quiero echar el resto. Ahí en esa cartera que está arrimada á la pared, podéis ver los dibujos.

Entonces el Padre Albergo, cogiendo el voluminoso cartapacio que se le indicaba, se puso á hojearlo.

-¡Bien, muy bien! Murmuró, satisfecho, al cabo de rato. He aquí un poema grandioso, que figurará con razón entre vuestras mejores creaciones. Pero la obra de que hoy voy á hablaros tiene mayores vuelos, y aún os hará más popular.

- Veamos, pues, qué es ello, repuso Juanes confundido, y sin explicarse el alcance de las palabras de su confesor.

- Se trata, dijo éste sonriendo al ver la turbación del artista, de pintar una tabla que represente á la ‘virgen María coronada por la Santísima Trinidad’.

-Me place el asunto, indicó el artífice, agregando con timidez: ¡pero y esa persona que os ha encargado el cuadro?...

-Es la misma Señora, quien por sus propios divinos labios me lo encomendó, contestó el religioso.

Expresar el asombro de Juanes al oír esto, no cabe en lengua humana. Baste decir que, aunque no tenía nada de incrédulo, se quedó mirando fijamente á su interlocutor, con aire de duda. Más, al ver pintada la seriedad en su rostro, admiróse sobremanera. Comprendiéndolo así el padre, añadió:

-No os extrañe lo que voy á referiros, pues os afirmo que es verdad. Escuchad como sucedió. Anoche, á pesar de estar largo tiempo acostado, y por más esfuerzos que hacía, no podía conciliar el sueño. En tal sazón, invadieron mi espíritu,

conturbándolo, mil desatinados escrúpulos, inspirados, para mí es evidente, por el ángel de las tinieblas. Entonces apelé á la oración, y recordando que era la vigilia de la Asunción de la Virgen, mi protextora, saludéla con los tiernos conceptos que dirigía Salomón á su amada Sulamita en el ‘Cantar de los Cantares’: *Tuta pulchra es amica mea, et macula non est in te*. Aquello me transportó á otras regiones, disipando todas mis tristezas.

Una luz suavísima inundó la estancia, y sentí una armonía análoga á la que producirían muchos besos, estallando á la par. Mi alma se inflamó en el amor divino, y exclamé con el sabio Rey: *Surge, prospera, amica mea, formosa mea, et veni*. A los pies de mi cama dibujóse una radiante figura, primero de un modo confuso y después más distante. Era la Virgen María que hollaba con su planta de media luna, y á la cual coronaba en lo alto, la Santísima Trinidad. ‘No temas, me dijo con argentina voz, Satán no tiene poder sobre los que se cubren con mi manto. Deseo que el pueblo valenciano me venere tal como ahora me ves en la iglesia de la Compañía. Dile, pues, á tu amigo Vicente Juan, que traslade á la tabla mi imagen’. Pronunciadas estas palabras, fué esfumando la visión hasta desaparecer por completo. Apoderóse de mi espíritu inexplicable bienestar, y un profundo sueño reparó bien pronto mis fuerzas.

Oír esto Juanes y arrodillarse ante el jesuíta, fué todo uno.

-Dejad que os bese los pies, Padre, dijo, ya que recibís de la Señora tan especiales favores.

Albero levantóle del suelo al punto, y replicó:

-Mayor gloria os alcanza en la empresa á vos que á mi. si bien yo fuí el llamado, vos sois en cambio el escogido.

-Pues bien, acepto gustoso el encargo, expresó el artista, y aunque lo juzgo superior á mis fuerzas, confío que la Virgen me ayudará. Os prometo, desde hoy, dejar todo lo comenzado y no emprender nada nuevo, porqu esta obra ocupará el primer lugar entre las mías. Ante el mandato de María nada significan los deseos de los hombres, siguiera estén constituídos en autoridad.

Después de un instante de desaliente, añadió:

-Mucho me temo fracasar en la empresa.

-Nunca os ví tan desconfiado, repuso el Padre, lo cual, por cierto, me extralaba, conociendo lo arraigado de vuestra fe. ¿No habéis pintado en la 'Cena' el misterio de la Eucaristía? ¿No habéis representado las facciones del Salvador? Fortaleceos con la oración y la penitencia y no vaciléis. Y ahora cumplido mi objeto, me marchó.

Despidióle el pintor cordialmente y quedaron en verse con frecuencia, mientras terminaba el artista la peregrina creación.

Juanes, que ya entonces era casado y tenía un hijo de corta edad llamado Juan Vicente, refirió á su mujer la visión del Padre, y la piadosa Gerónima se convenció también plenamente de la santidad del jesuita. Éste visitava a menudo el taller, mas nunc se mostraba satisfecho con los esbozos que le enseñaba Juanes, cuyos esfuerzos se perdían en el vacío, sin cumplir los deseos del exigente confesor.

Por último, un día, desalentado ya el maestro, dijo al padre Martín:

-Son inútiles mis tentativas para reproducir vuestra visión. El bello ideal que persigo, se me desliza entre las manos.

-No desmayéis, le contestó con dulzura el sacerdote; vuestro poco acierto en esta ocasión, no debemos atribuirlo mas que á algún aviso del cielo. De seguro que hay manchas que oscurecen vuestra conciencia. Procurad disiparlas con la confesión, recibid al Señor dignamente, y veréis cuán pronto dais dichosa cima á esa obra inmortal.

Hízolo así Juanes, y el boceteo que luégo diseñó fue muy del agrado de su entendido consejero. Bajo tan felices auspicios, comenzó á trazar en la tabla su célebre *Purísima*, y aun cuando á cada pincelada le precedía una oración, como trabajaba con fe dentro de pocos meses concluía su admirable cuadro.

El día en que la santa imagen se colocó en su altar de la Compañía, fué tan grande el triunfo de Juanes, que hasta lloraba de emoción. Madrid, ante el retrato de Felipe IV de Velázquez, y Nápoles ante el *Martirio de San Bartolomé*, de Ribera,

expuestos al público, no demostraron mayor entusiasmo que el pueblo de Valencia al contemplar la hermosa tabla de su autor favorito.



## FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

---

### FUENTES MANUSCRITAS

#### Archivium Romanum Societatis Iesu (ARSI)

Arag. 6. *Epp. Gen.* 1588- 1611. (2 vol.)

Arag 15. *Cataloghi.* 1547- 1773.

Arag 23. *Historia et Fundatio Collegorum Aragon 1561- 1702.*

Arag. 24. *Compendium historiae.* 1540- 1556.

Arag. 25. *Litterae annuae.* 1576-1693. (2 vol.)

Arag. 28. *Varia 1555- 1767.*

Arag. 29. ÁLVAREZ, G., *Historia de la Provincia de Aragón de la Compañía de Jesús.* 1600.

Arag. 35. *Testamento de Santo Tomás de Villanueva con dos de las donaciones intervivos que en él se confirman.*

Arag. 37. BOSQUETE, J. B., *Historia y primer centenar de la Casa Professa del Espíritu Santo y Compañía de Jesús de Valencia.* Tomo 1: 1579- 1631

Arag. 43. *Historia del Colegio de San Pablo de Valencia.* 1544- 1731.

F. G. 720. *De misisionibus Societatis Iesu apud ethnicos, infideles, heterodoxos et catholicos.*

F. G. 790. *Aragon. Coll. De Gandia. Union del Priorato de Denia.*

F. G. 799. *Aragon. Casa de Valencia.*

F. G. 1441. *Collegio Gandia.*

F. G. 1647. *Collegio Valenza.*

Hisp. 66. *Epist. Gener.* 1559-1564.

Hisp. 67. *Epist. Gener.* 1564-1566.

Hisp. 68. *Epist. Gener.* 1567-1569.

- Hisp. 69. *Epist. Gener.* 1570-1573.
- Hisp. 70. *Epp. Gener.* 1594-1640.
- Hisp. 74- 75. *Epp. Soli.* 1585-1602.
- Hisp. 95. *Epistolae Hispaniae.* 1557- 1558.
- Hisp. 96. *Epistolae Hispaniae.* 1556- 1559.
- Hisp. 97. *Epistolae Hispniae.* 1560.
- Hips. 98. *Epistolae Hispniae.* 1561.
- Hisp. 99. *Epistolae Hispaniae.* 1562.
- Hisp. 100. *Epistolae Hispaniae.* 1563.
- Hisp. 101. *Epistolae Hispaniae.* 1564.
- Hisp. 102. *Epistolae Hispaniae.* 1564- 1565.
- Hips. 103. *Epistolae Hispaniae.* 1566. (I)
- Hisp. 104. *Epistolae Hispaniae.* 1566. (II)
- Hisp. 105. *Epistolae Hispaniae.* 1567. (I)
- Hisp. 106. *Epistolae Hispaniae.* 1567 (II)
- Hisp. 107. *Epistolae Hispaniae.* 1567 (III)
- Hisp. 108. *Epistolae Hispaniae.* 1568.
- Hisp. 109. *Epistolae Hispaniae.* 1568-1569.
- Hisp. 110. *Epistoalae Hispaniae.* 1569 (I)
- Hisp. 111. *Epistolae Hispaniae.* 1569 (II)
- Hisp. 112. *Epistolae Hispaniae.* 1569 (III)
- Hisp. 113. *Epistolae Hispaniae.* 1570 (I)
- Hisp. 114. *Epistolae Hispaniae.* 1570 (II)
- Hisp. 115. *Epistolae Hispaniae.* 1570 (III)

- Hisp. 116. *Epistolae Hispaniae*. 1571-1572.
- Hisp. 117. *Epistolae Hispaniae*. 1572.
- Hisp. 118. *Epistolae Hispaniae*. 1572-1573.
- Hisp. 119. *Epistolae Hispaniae*. 1573.
- Hisp. 120. *Epistolae Hispaniae*. 1574 (I)
- Hisp. 121. *Epistolae Hispaniae*. 1574 (II)
- Hisp. 122. *Epistolae Hispaniae*. 1574 (III)
- Hisp. 123. *Epistolae Hispaniae*. 1575 (I)
- Hisp. 124. *Epistolae Hispaniae*. 1575 (II)
- Hisp. 125. *Epistolae Hispaniae*. 1576-1579.
- Hisp. 126. *Epistolae Hispaniae*. 1579 (I)
- Hisp. 127. *Epistolae Hispaniae*. 1579 (II)
- Hisp. 128. *Epistolae Hispaniae*. 1579 (III)
- Hisp. 129. *Epistolae Hispaniae*. 1580-1585.
- Hisp. 130. *Epistolae Hispaniae*. 1585.
- Hisp. 131. *Epistolae Hispaniae*. 1585-1586.
- Hisp. 132. *Epistolae Hispaniae*. 1586-1587.
- Hisp. 133. *Epistolae Hispaniae*. 1587.
- Hisp. 134. *Epistolae Hispaniae*. 1587-1592.
- Hisp. 135. *Epistolae Hispaniae*. 1593.
- Hisp. 136. *Epistolae Hispaniae*. 1593-1594.
- Hisp. 137. *Epistolae Hispaniae*. 1594.
- Hisp. 138. *Epistolae Hispaniae*. 1594-1596.
- Hisp. 139. *Epistolae Hispaniae*. 1595-1596.
- Hisp. 145. *Fundadores Coll. Prov. Aragoniae*. ff. 128-130.

Ital. 122. P. Hieronymus Domènech S. I a S. Francisco de Borja. S. I. Commisario Generali. Messana. 4 Novembris 1562- Romam. ff. 95 r- 96 r

VÁZQUEZ, D., *Historia de la Vida del Padre Francisco de Borja. Tercer General de la Compañía de Jesús*. Copia manuscrita del original de 1586-1589.

Arxiu del Regne de València (ARV)

Sección Clero. Legajo 53. Documento 1. *Libro donde estan escritos los que se reciben en este collegio de Valencia y los votos de los. Comenzando del henero 1562.*

Sección Clero. Legajo 56. Documento 16. *Cláusula de la bulla de la union de los frutos de la rectoria de Denia al Collegio de San Sebastián de Gandia.*

Sección Clero. Legajo 58. Documento 11. SORBAVI, M., *Menologio de los Religiosos mas ilustres de la Compañía de Jesús en la Provincia de Aragón*. 1636.

Sección Clero. Legajo 59. Documento 11. *Ramo de Inventario de los libros y papeles que pertenecian a la extinguida Universidad de la Ciudad de Gandia, y entrega de los mesmos al Procurador General de la de Valencia.*

Sección Clero. Legajo 59. Documento 15. *Ramo judicial del Ynventario de muebles, semovientes, y demas, que se halló en el Colegio que fue de los Regulares Expulsos de la Ciudad de Gandia y sus casas de campo*. 1767.

Sección Clero. Legajo 61. Documento 1. *Transumptum litterarum exequutorialium sacrae rotae romanae decretarum, et relaxatarum pro Societata Jesu, et Collegio Murciae Carthaginensis*. Aprilis MDLXXXIV.

Sección Clero. Legajo 66. Documento 27. *Cartas de pago del Collegio de san Pablo de Valencia.*

Sección Clero. Legajo 66. Documento 28. *Cuaderno de entradas del Collegio de san Pablo de Valencia.*

Sección Clero. Legajo 66. Documento 29. *Libro de entradas del Collegio de san Pablo de Valencia.*

Sección Clero. Legajo 66. Documento 30. *Libro de gastos del Collegio de san Pablo de Valencia.*

Sección Clero. Legajo 66. Documento 31. *Libro de gastos del Collegio de san Pablo de Valencia.*

Sección Clero. Legajo 66. Documento 40. *Inventario de las alajas de la Sacristía del Collegio de san Pablo de Valencia.* 1711.

Sección Clero. Volumen 441. *Libro de bienes del Convento de Jesuitas de Gandia.* 1661.

Sección Clero. Volumen 723. *Inquisición: Libro de Concordia.* 1559- 1661.

Sección Clero. Volumen 886. *Inquisición: Censo de capital del canónigo Vidal.* 1512- 1777.

Sección Clero. Volumen 1055. *Libro de la Historia del Collegio de Gandia y cosas notables que en él an acaescido desde su principio y fundación.*

Sección Clero. Volumen 1055. *Declaración i explicación hecha en el mes de febrero del año de 1639. Planta de arquitectura del sitio del Collegio de la Compañía de Jesús con título de San Sebastián de la Villa de Gandía fundado por Don Francisco de Borja Duque y Señor de la Villa.*

Sección Clero. Volumen 1064. *Libro de entradas y salidas, de la hacienda de D. Alonso de Borja, del colegio de San Sebastián, de frailes jesuitas de Gandia.* 1594.

Sección Clero. Volumen 1087. *Libro de los censos y rentas, del Colegio de San Pablo de los frailes jesuitas de Valencia.* 1573.

Sección Clero. Volumen 1217. *Libro de Visita de la Amortización de la Hacienda del Colegio de San Pablo de los Jesuitas de Valencia: Alquilerías, tierras, casas y adornos.* 1595.

Sección Clero. Volumen 2005. *Asiento que se tomó con los moriscos y seña del Señor Rey Don Phelipe para que no se les confiscasen los bienes de 12 de octubre 1571.*

Sección Clero. Volumen 2005. *Decreto y posición del Padre Inquisidor don Diego de Espinosa perteneciente a la confiscación de bienes moriscos del 10 de octubre de 1571.*

Sección Clero. Volumen 2005. *Cessio feta per lo Receptor del Santo Officio de la Inquisicio de Valencia a favor del Real Collegio de Moriscos de Valencia de certes pensions de censals sobre llocs de Moriscos que importen.*

Sección Clero. Volumen 2101. *Libro Maior de los Bienes raizes del Collegio de San Sebastián de la Conpañía de Jesús de Gandía hasta el año 1718, inclusive. No hubo mas libro de Raizes que este. Y en dicho año se comenzó á formar otro, por la mayor claridad.*

Sección Clero. Volumen 2988. *Libro de las cosas de la Iglesia de la Casa Profesa de los jesuitas de Valencia.*

Sección Clero. Volumen 3584. *Libro de títulos de bienes raíces del Colegio de San Pablo, de los Padres Jesuitas de Valencia.*

Sección Clero. Volumen 3693. *Libro de visitas de la Casa Profesa de los Padres Jesuitas de Valencia.* 1595- 1716.

Sección Clero. Volumen 3810. *Libro de albaranes del Colegio de los Jesuitas de Gandia.* 1582.

### Archivo Histórico Nacional (AHN)

Clero. Jesuitas. Legajo 163.

Número 29. Cuenta del Collegio de San Paulo de la Compañía de Jesus en 1594.

Número 30. Libro de Propios de la Administracion del Padre Jacinto Bisquet. Pertenece al colegio de la Compañía de Jesus de Gandia. 1718.

Número 31. Cuentas del Collegio de Gandia. 1739.

Número 34. Índice de los títulos que este Collegio de San Sebastian de la Compañía de Jesus de Gandia tiene desde principio de su fundacion hasta el presente dia, que es 10 de Noviembre de 1607.

Número 35. Inventario de todos los bienes, Deudas, derechos y acciones pertenecientes a la testamentaria del Monseñor Don Luis Ignacio Francisco de Borja. Difunto Duque de Gandia. 1740.

Clero. Jesuitas. Legajo 164.

Número 23. Autos de la Hanegada y media que hizo donacion nuestro Señor Padre Francisco de Borja al Collegio la qual esta mezclada con Hanegadas que es el campo que tiene el Collegio de la Compañía.

Clero. Jesuitas. Legajo 252.

Números 1-337. Correspondencia jesuítica entre 1572 y 1590.

Clero. Jesuitas. Legajo 257.

Números 1-82. Correspondencia jesuítica entre 1581 y 1609.

Clero. Jesuitas. Legajo 262.

Número 13. Carta enviada por Gaspar Val Pedrosa desde Gandia, en Enero de 1567 a San Ignacio de Loyola.

Números 44-62. Milagros realizados por San Ignacio de Loyola en Gandia entre 1600 y 1602. (post mortem)

Clero. Jesuitas. Legajo 884.

Números 1-228. Cartas Anuas y memoriales. Respuestas e instrucciones dadas por los Generales de la Compañía de Jesús a las consultas hechas por el Procurador de las Provincias de España, Visitadores y Provinciales, sobre el gobierno de la Compañía, Congregaciones provinciales, estudios y libro "De Ratio Studiorum."

Clero. Jesuitas. Legajo 1004.

Números 1-15. Colegio de San Sebastián. Censos. Escrituras de imposición y rendición de censos de este Colegio. 1413-1748.

Clero. Jesuitas. Legajo 1005.

Números 1-7. Colegio de San Sebastián. Censos. Escrituras de imposición y rendición de censos de este Colegio. 1413-1478. (Continuación)  
Números 8-12. Fundaciones: Escrituras de la fundación del Colegio de Gandía. 1544-1598.

Clero. Jesuitas. Legajo 1006.

Números 1-10. Fundaciones: Escrituras de la fundación del Colegio de Gandía. 1544-1598.

Inquisición. Legajo 519.

Número 2. Proceso contra Cristóbal Ballester. 1563-1564.

Número 8. Proceso contra Joan Gascon. 1572.

Número 13. Proceso contra Álvaro Mediana. 1538.

Inquisición. Legajo 520.

Número 14. Procesos contra Juan Monafaguet y Juan Puzum. 1577.

Número 22. Proceso donde se prueban las enemistades capitales que han tenido y tienen con los Vives: Luis Topi, Gaspar y Lois Aquen y muchos Moriscos de la Valle de Villalonga. 1577.

Inquisición. Legajo 521.

Número 7. Proceso contra Francisco Terán. 1576.

Inquisición. Legajo 522.

Número 11. Proceso contra Cosme Vicente. 1568.

Inquisición. Legajo 524.

Número 8. Proceso contra Juan de Chaves. 1512.

Inquisición. Legajo 525.

Número 11. Proceso contra Gracia, mujer de Miguel Herrero. 1584.

Inquisición. Legajo 526.

Número 3. Proceso contra el berberisco Francisco Marquina. 1605.

Inquisición. Legajo 527.

Número 16. Proceso contra María Ruiz. 1606.

Inquisición. Legajo 528.

Número 28. Proceso contra Pedro Sera. [Sin fecha]

Inquisición. Legajo 529.

Número 6. Proceso contra Juan Dionisio Gassul. 1607.

Número 13. Proceso contra Bartolomé Balaguer. 1580.

Número 15. Proceso contra Pedro Bonet. 1607.

Número 16. Proceso contra Juan Castellar. 1540.

Inquisición. Legajo 530.

Número 2. Proceso contra Baltasar Aviñón. 1573-1574.

Número 4. Proceso contra Vicente Maestro. 1534.

Número 5. Proceso contra Durán del Bues. 1567-1568.

Número 6. Proceso contra Pedro Burgués. 1572.

Número 7. Proceso contra Juan Carol. 1543.

Número 8. Proceso contra Juan Casanyosas. 1564.

Número 9. Proceso contra Miguel Centellas. 1567-1570.

Número 10. Proceso contra Cornelio, pintor alemán. 1528-1529.

Número 11. Proceso contra Bernat Fontes. 1572.

Número 12. Proceso contra Hernando Forcada. 1590.

Número 13. Proceso contra Cristóbal Fuente del Rey. 1562.

Número 14. Proceso contra Guillén Gascón. 1563.

Número 16. Proceso contra Antonio Joan. 1572.

Número 17. Proceso contra Jaime de Lara. 1570.

Número 19. Proceso contra Roberto Lonis. 1568.

Inquisición. Legajo 531.

Número 1. Proceso contra Bernardo del As. 1562.

Número 4. Proceso contra Jaime de la Zo. 1579.

Número 12. Proceso contra Luis Perm. 1552.

Número 13. Proceso contra Josepe Petripolli. 1568.

Número 21. Proceso contra Guillen Roque. 1591.

Número 22. Proceso contra Juan de Salinas. 1581.

Número 23. Proceso contra Bernat Sipiera. 1563.

Número 25. Proceso contra Pedro Sobrin. 1568.

Número 28. Proceso contra Joan Stopinach, bearnés. 1564.

Número 29. Proceso contra Barnarda Tapia. 1598.

Número 31. Proceso contra Bernardo de Vidosa. 1568.

Inquisición. Legajo 533

Número 2. Proceso contra Catherina, esclava. 1588.

Número 12. Proceso contra Guillén Almerich. 1572.

Número 13. Proceso contra Damián Andrés. 1528.

Número 17. Proceso contra Isabel Rodríguez. 1608.

Inquisición. Legajo 548.

- Número 1. Proceso contra Avdela Alicaxet, cristiano nuevo de moro. 1576.
- Número 2. Proceso contra Cosme Abenamir, cristiano nuevo de moro. 1556.
- Número 3. Proceso contra Beatriz Agaito, cristiana nueva de moro. 1589.
- Número 4. Proceso contra Ager Hox, cristiano nuevo de moro. 1589.
- Número 6. Proceso contra Pedro Alabori, morisco. 1605.
- Número 7. Proceso contra Baltasar Alcalá, alfaquí. 1562.
- Número 8. Proceso contra Pedro Alamín, cristiano nuevo. 1584.
- Número 9. Proceso contra Miguel Alaçarach, morisco. 1589.
- Número 10. Proceso contra Baltasar Alcover y Gaspar Morit, cristianos nuevos. 1604.
- Número 12. Proceso contra Aman Botiguero, alfaquí. 1568.
- Número 14. Proceso contra Gaspar Amet y Joan Borrído, cristianos nuevos de moros. 1574.
- Número 16. Proceso contra Jayme Aquem, cristiano nuevo. 1591.
- Número 17. Proceso contra Miguel Aquem, cristiano nuevo. 1591.
- Número 18. Proceso contra Miguel Aquem “menor”, cristiano nuevo. 1602.
- Número 20. Proceso contra Pedro Bardol, cristiano nuevo. 1579.
- Número 22. Proceso contra Francisco Haçan de Matet, morisco. 1593.
- Número 23. Proceso contra Angela Pla, cristiana nueva de mora. 1564.

Inquisición. Legajo 549.

- Número 1. Proceso contra Diego de Arcos, morisco. 1582
- Número 2. Proceso contra Salvador de Arzo. 1573.
- Número 3. Proceso contra Miguel Arraes, nuevo convertido. 1596.
- Número 5. Proceso a Juan Ballestero, nuevo tagarino. 1565.
- Número 6. Proceso contra Martín Baroni, cristiano nuevo. 1567.
- Número 7. Proceso contra Alonso Bastante, cristiano nuevo de moro. 1568.
- Número 10. Proceso contra Hieroni Biari, cristiano nuevo. 1578.
- Número 12. Proceso contra Joseph Bolala, morisco. 1589.
- Número 14. Proceso contra Juan Borrído, cristiano nuevo de moro. 1573.
- Número 15. Proceso contra Isabel Boney cristiana nueva de morisco. 1595.
- Número 16. Proceso contra Violante Cachar, cristiana nueva de morisco. 1609.
- Número 18. Proceso contra Miguel Callosa, morisco. 1582.
- Número 22. Proceso contra Geronimo Cacem, morisco. 1609.
- Número 23. Proceso contra Francisco Mahili, morisco. 1602.
- Número 24. Proceso contra Magdalena Gahet, cristiana nueva. 1605.
- Número 25. Proceso contra Beatriz Cahoi, morisca. 1584.
- Número 26. Proceso contra Angela Çamar, morisca. 1588.
- Número 27. Proceso contra Martin Çarmardan, cristiano nuevo. 1582-1583.
- Número 28. Proceso contra Francisco Çaquen, morisco. 1593.
- Número 29. Proceso contra Heronima Xar-xoni, morisca. 1586.
- Número 30. Proceso contra Nofre Asmet Çuleydal, morisco. 1590.
- Número 31. Proceso contra Homat Suit -Barbarroxa, cristiano nuevo de moro. 1574.

Inquisición. Legajo 550.

- Número 2. Proceso contra Luis Cazer, morisco. 1600.
- Número 3. Proceso contra Jayme Campillo. 1588.
- Número 4. Proceso contra Don Sancho de Cardona. 1569.
- Número 6. Proceso contra Juana Carpesa, morisca. 1584.
- Número 8. Proceso contra Maria Cassay, morisca. 1604.
- Número 11. Proceso contra Maria Aldamir, morisca. 1602.
- Número 13. Proceso contra Jayme Cornejo, morisco. 1590.
- Número 15. Proceso contra Catalina Cortés, morisca. 1602.
- Número 17. Proceso contra Luis Coxet, cristiano nuevo. 1601.
- Número 18. Proceso contra Pedro Crespi, morisco. 1582.
- Número 20. Proceso contra Bartholome Curt, morisco. 1590-1591.
- Número 22. Proceso contra Cosme Chical, morisco. 1595.
- Número 23. Proceso contra Hieronimo Checlim, cristiano nuevo. 1596.
- Número 25. Proceso contra Francisco Choplón, cristiano nuevo. 1581.
- Número 27. Proceso contra Francisco Descalz. 1606.
- Número 30. Proceso contra Hieronimo Duco, cristiano nuevo de moro. 1566.
- Número 36. Proceso contra Pedro Çalema, morisco. 1589.
- Número 37. Proceso contra Esperanza Çarça, cristiana nueva. 1593.

Inquisición. Legajo 551.

- Número 1. Proceso contra Jayme Alturí, morisco. 1584.
- Número 2. Proceso contra Geronyma Aquem, morisca. 1587.
- Número 3. Proceso contra Gaspar Baduy, cristiano nuevo. 1596.
- Número 6. Proceso contra Ángela Espadañer, cristiana vieja. 1603.
- Número 7. Proceso contra Gaspar Faena, alfaquí. 1574.
- Número 10. Proceso contra Gaspar Febrer, morisco. 1608.
- Número 11. Proceso contra Francisco Ferrer, morisco tagarino. 1579.
- Número 13. Proceso contra Vitoria Filomena, cristiana nueva de mora. 1563.
- Número 15. Proceso contra Isabel Fraile, morisca. 1597.
- Número 22. Proceso contra Joseph Garibal, cristiano nuevo. 1579.
- Número 25. Proceso contra Lope Geciri, cristiano nuevo. 1573.
- Número 26. Proceso contra Esperanza Genen, cristiana nueva de mora. 1583.
- Número 27. Proceso contra Miguel Gerri, cristiano nuevo. 1580.
- Número 28. Proceso contra Hieronimo Giber Fajardo, cristiano nuevo. 1575.
- Número 29. Proceso contra Luis Gordet, morisco. 1596.
- Número 30. Proceso contra Hieronimo Hachech, morisco. 1590.
- Número 31. Proceso contra Miguel Hoymat Hadal, alfaquí. 1564.
- Número 33. Proceso contra Luis Hença, cristiano nuevo. 1577.
- Número 34. Proceso contra Isabel Herrera, tagarina. 1579.
- Número 35. Proceso contra Gaspar Hilel, morisco. 1591.
- Número 37. Proceso contra Francisco Huceyt, alfaquí. 1608.
- Número 39. Proceso contra Luis Marcet, cristiano nuevo. 1599.
- Número 40. Proceso contra Geronimo Noche Hoix, morisco. 1590.

Número 42. Proceso contra Maria de Santa Ana, morisca. 1603.

Número 43. Proceso contra Miguel alias Hamet Cahet, morisco. 1605.

Inquisición. Legajo 552.

Número 2. Proceso contra Angela Mariana, cristiana nueva. 1607.

Número 6. Proceso contra Francisco Mateo Hilel, morisco. 1594.

Número 7. Proceso contra Andres Yzquierdo, cristiano nuevo de moro. 1569.

Número 11. Proceso contra Miguel Jafer, turco de nación y cristiano bautizado. 1581.

Número 13. Proceso contra Luis Leon, morisco. 1595.

Número 14. Proceso contra Miguel Leplit, cristiano nuevo de moro. 1572.

Número 18. Proceso contra Jaime Lochet, morisco. 1602.

Número 20. Proceso contra Francisco Lope, cristiano nuevo. 1582.

Número 21. Proceso contra Andres Lopo, cristiano nuevo de moro. 1573.

Número 25. Proceso contra Luis Maradet, morisco. 1590.

Número 27. Proceso contra Joan Martínez de Auxina, cristiano nuevo. 1584.

Número 28. Proceso contra Pedro Martorell Espartanero, morisco. 1587.

Número 29. Proceso contra Juliana hija de Navas, cristiana nueva. 1606-1608.

Número 30. Proceso contra Alonso la Pea, cristiano nuevo. 1599.

Número 33. Proceso contra Miguel Jerónimo Tana, cristiano nuevo. 1601.

Número 35. Proceso contra la Aljama de la moreria de Valencia. 1522.

Número 37. Proceso contra Pedro Xaben, cristiano nuevo de moro. 1585.

Número 38. Proceso contra Miguel Xafer, morisco. 1597.

Número 39. Proceso contra Miguel Xalel, cristiano nuevo. 1580.

Número 40. Proceso contra Juan Xaraca, morisco. 1585.

Número 41. Proceso contra Miguel Xaraca, morisco. 1579.

Número 43. Proceso contra Miguel Xixonet, cristiano nuevo de moro. 1567.

Inquisición. Legajo 553.

Número 1. Proceso contra Pedro Aliri, morisco. 1584.

Número 2. Proceso contra Christobal Ballester. 1581.

Número 3. Proceso contra Francisco Juba, cristiano nuevo. 1578.

Número 6. Proceso contra Rafaela Mayor, morisca. 1588.

Número 8. Proceso contra Jeronimo Millari, morisco. 1580.

Número 10. Proceso contra Hieronimo Montoliu, cristiano nuevo. 1574.

Número 13. Proceso contra Angela Morrut, morisca. 1585.

Número 14. Proceso contra Miguel Mudey, cristiano nuevo. 1603.

Número 15. Proceso contra Miguel Muça. [Sin fecha]

Número 16. Proceso contra Juan Nader, cristiano nuevo de moro. 1605.

Número 17. Proceso contra Juan Palao, morisco. 1588.

Número 18. Proceso contra Gaspar Palma, cristiano nuevo de moro. 1601.

Número 22. Proceso contra Francisco Pere, morisco. 1600.

Número 27. Proceso contra Gil Pérez, morisco. 1582-1584.

Inquisición. Legajo 554.

- Número 1. Proceso contra Raphaela Caller, morisca. 1582-1583.
- Número 3. Proceso contra Francisco Perrim, viejo morisco. 1596.
- Número 4. Proceso contra Hieronimo Pistey, cristiano nuevo de moro. 1575.
- Número 6. Proceso contra Miguel Polopi, morisco. 1580.
- Número 7. Proceso contra Leonor Posibla, morisca. 1603.
- Número 8. Proceso contra Anton Prince, tagarino. 1564.
- Número 9. Proceso contra Joan Pubil, morisco. 1596.
- Número 10. Proceso contra Luis Purri, cristiano nuevo de moro. 1577-1578.
- Número 11. Proceso contra Angela Rabaça, morisca. 1604.
- Número 14. Proceso contra Anna la Ravosa, cristiana nueva de mora. 1573.
- Número 16. Proceso contra Miguel Juan Rata, cristiano nuevo. 1590.
- Número 17. Proceso contra Geronimo Recuero, cristiano nuevo. 1573.
- Número 18. Proceso contra Berenguer Redondo Rabaça, morisco. 1602.
- Número 19. Proceso contra Catalina Mandarini. 1602.
- Número 21. Proceso contra Maria Redonda, morisca. 1602.
- Número 22. Proceso contra Maria Reoli. 1572.
- Número 23. Proceso contra Hieronymo Pintar Solas, morisco. 1590
- Número 24. Proceso contra Miguel Rocaíz, morisco. 1597.

Inquisición. Legajo 555.

- Número 1. Proceso contra Miguel Eça, tagarino. 1572.
- Número 2. Proceso contra Hieronymo Gomez, tagarino. 1581.
- Número 4. Proceso contra Luis Rodero, cristiano nuevo tagarino. 1565.
- Número 6. Proceso contra Bartholome Roget, morisco. 1589.
- Número 9. Proceso contra Juan Rotaila, morisco. [Sin fecha]
- Número 10. Proceso contra Diego Ruiz, cristiano nuevo de moro. 1567.
- Número 11. Proceso contra Pedro Ruiz, cristiano nuevo. 1605.
- Número 13. Proceso contra Joan Sancho, morisco. 1568.
- Número 14. Proceso contra Juan Sastre, morisco. 1588.
- Número 15. Proceso contra Joan Sentido, morisco. 1572.
- Número 16. Proceso contra Pedro Sindich, cristiano nuevo. 1589-1591.
- Numero 19. Proceso contra Gaspar Sot Izquierdo, cristiano nuevo. 1598.
- Número 20. Proceso contra Juan Sot, morisco. 1606.
- Número 21. Proceso contra Geronimo Suleymen, cristiano nuevo. 1602.
- Número 22. Proceso contra Abraham Taher, cristiano nuevo. 1568-1571.
- Número 24. Proceso contra Pedro Luis Tangi, cristiano nuevo de moro. 1579.
- Número 25. Proceso contra Miguel Taquia, cristiano nuevo. 1593.
- Número 26. Proceso contra Gaspar Tindal, cristiano nuevo. 1601.
- Número 28. Proceso contra Hieronimo Torlin, cristiano nuevo. 1584.
- Número 29. Proceso contra Miguel Tortoli, morisco. 1589.
- Número 31. Proceso contra Francisco Torremani, cristiano nuevo de moro. 1574.

Inquisición. Legajo 556.

- Número 1. Proceso contra Azmet Bachet, morisco. 1588.
- Número 2. Proceso contra Gaspar Baex, morisco. 1586.
- Número 3. Proceso contra Francisco Venjafe, morisco. 1581.
- Número 4. Proceso contra Joan Benxean, morisco. [Sin fecha]
- Número 5. Proceso contra Miguel Joan Boyl, morisco. 1588.
- Número 6. Proceso contra Francisco Bola, morisco. 1588.
- Número 7. Proceso contra Hieronymo Escatron, tagarino. 1567.
- Número 10. Proceso contra Juan de Valdelagua, cristiano nuevo. 1601.
- Número 14. Proceso contra Catalina Vizcayna, cristiana nueva. 1601.
- Número 15. Proceso contra Joan Zambaror, cristiano nuevo de moro. 1570.
- Número 17. Proceso contra Esperança Çohot, morisca. 1602.
- Número 18. Proceso contra Francisco Çohot, morisco. 1602.
- Número 19. Proceso contra Geronimo Çohot, morisco. 1576.
- Número 20. Proceso contra Maria Çohot, morisca. 1602.
- Número 21. Proceso contra Angela Çotaila, morisca. 1591-1592.
- Número 22. Confesiones de varios conversos de la Villa de Chelva. (11 cuadernos)

Inquisición. Legajo 557.

- Número 6. Proceso contra Antonio Esteve. 1534.
- Número 7. Proceso contra Anton Gache, luterano. 1570.
- Número 15. Proceso contra Joan Pagés, francés. 1581.
- Número 16. Proceso contra Juana Benita Pallas. 1587.
  
- Número 18. Proceso contra Joana Prats. 1534.
- Número 19. Proceso contra Joan Luys de Reus. 1556

Inquisición. Legajo 558.

- Número 27. Proceso contra Bernardo Tienda. [Sin fecha]
- Número 32. Proceso contra don Miguel de Vera, prior de Porta Celi. 1571.

Inquisición. Legajo 560.

- Número 6. Proceso contra Geronimo Faraig, morisco de los expulsos. 1614.
- Número 7. Proceso contra Gregorio Xeus, cristiano nuevo. 1581.

Inquisición. Legajo 806.

- Número 1. Papeles e informaciones de la visita que esta haciendo el inquisidor Enrique Cornet. 1606.
- Número 2. Relación de la visita por el Inquisidor Cornet. 1606.
- Número 4. Visita del año 1597 hecha por el Señor Inquisidor licenciado Joan de Cortaçar en el partido y ciudad de Segorbe y Villa de Chelva, Liria y otras Villas y lugares.
- Número 5. Visita echa en la Villa de Gandia con todos los lugares cercanos, Valle de Alfanje y Varonil de Veniarjo y Palma. 1580.
- Numero 6. Mano de testificaciones de la visita que hizo El Señor Inquisidor licenciado Alonso Ximenez de Raynoso en la Villa de Morviedro en el año 1582.

Número 7. Octava mano de testificaciones en la visita de Segorve por el Señor Inquisidor Doctor Pedro Gutiérrez Flores. 1585.

Número 8. Nona mano de testificaciones en la visita de Segorve por el Señor Inquisidor Doctor Pedro Gutiérrez Flores. 1585.

Número 9. Décima mano de testificaciones en la visita de Segorve por el Señor Inquisidor Doctor Pedro Gutiérrez Flores. 1585.

Inquisición. Libro 911.

Libro primero de las cartas originales del Tribunal de Valencia al Consejo Supremo. 1551-1568.

Inquisición. Libro 912.

Libro segundo de las cartas originales del Tribunal de Valencia al Consejo Supremo. 1569-1572

Inquisición. Libro 913.

Libro tercero de las cartas originales del Tribunal de Valencia al Consejo Supremo. 1572-1576.

Inquisición. Libro 914.

Libro cuarto de las cartas de la Inquisición de Valencia al Consejo de su Magestad de la Santa General Inquisición desde el año de 1576 hasta el año de 1580.

Inquisición. Libro 934.

Libro segundo de meritos de reos penitenciados por la Inquisición de Valencia desde el año de mil y quinientos y ochenta y uno hasta el de mil y quinientos y noventa y siete.

Inquisición. Libro 935.

Libro tercero de meritos de reos penitenciados por la Inquisición de Valencia desde el año mil y quinientos y noventa y ocho, hasta mil y seiscientos y setenta y quatro.

Inquisición. Libro 936.

Relaciones de causas de fe desde el año 1550 hasta el año de 1580.

Inquisición. Libro 937.

Relación de causas de fe desde el año 1587 hasta el año de 1595.

Inquisición. Libro 938.

Relación de causas de fe desde el año 1596 hasta el año de 1608.

Archivo Histórico Nacional, Sección Nobleza. Toledo

Osuna, CP. 48. D. 24. Original del ultimo Codicilo del Santo Francisco de Borxa Duque de Gandia y Marques de Llombay, firmado de su mano en Gandia á 17 de Junio de 1547, ante Melchor Monroig Notario Publico à quien se le entrego según consta del numero 2757.

Osuna, CP. 49. D. 3. Original del Testamento y Codicilos del Santo Francisco de Borxa 4º Duque de Gandia, firmados de su propia mano a saber: El Estamento en 26 de Agosto de 1550, y los codicilos en el 28 del mismo mes y año ante Onofre Pérez de Culla.

Osuna, C. 539. D. 2. 26. Ultimo testamento del Señor Don Carlos de Borja, V Duque de Gandia Marqués de Llombay en Castellon de Rugat a 10 de Marzo de 1589 ante Jerónimo Diego, notario y signa copia en que se incluyen las aceptaciones de herencia y testamentarios José Pérez de Culla, notario. 1589.

Osuna. C. 421-2.28. Gandia. N. 4389. Cláusula ó declaracion de Herencia (en virtud de Bula de Paulo 3º, que acompaña) de los bienes del Duque Camerino Don Juan de Borxa hecha por Don Francisco de Borxa Duque tambien Camerino de sus Hixos Don Fernando y Don Alnfoso de Borxa, ante Onofre Perez de Culla Notario de Valencia á 15 de Diciembre de 1548.

Osuna, C. 541. D. 15. L. Proceso de la Señora Duquesa Doña Maria Enriquez, por el que pretendió que respecto á que su marido el Señor Duque Don Juan de Borja daba de limosna 100ttss. A las Monjas de Santa Clara y otras 100, a diferentes Personas, y asi mismo que si hubiera manera lo dexaria asi mandado a su heredero, que se le permita continuar de las limosnas, y se la admitan en las cuentas de su administración. 1499.

Osuna, C. 542. D. 25. Gandia. N. 23. Colegio que fue de la Compañía de Jesús. Nota de los bienes que poseyeron el año de 1767 en que fueron expulsos.

Osuna, C. 542. D. 26. Gandia. N. 3861. Colegio que fue de la Compañía de Jesús, oy de la Misericordia. Noticias de que Rentas y eectos gozó hasta el dia 6 de Abril de 1767 en que fueron expulsos. 1528-1767.

Osuna. C. 542. D. 29. Gandia. N. 432. Sobre la fundación del Convento de San roque que Franciscos descalzos de la Ciudad de Gandia y colocación en él del Santo que fue a 26 de Mayo de 1591.

Osuna. C. 542. D. 36. Relación de bienes que poseen las iglesias del Ducado de Gandia y Condado de Oliva. Siglo XVII.

Osuna. C. 4463. 1. Copia authentica processos facti Barcinonae. Anno 1611 per Illutrissimum & Reverendissimum Dmn. Barcinoen Episcopum aucte....Nunti

Hispaniarum super vita & moribus admodum Rdi. PAtris Francisci de Borja Tertij Praepositi Generalis Societatis Iesu, de tempore quo fuit Prorex. Se Locumtenens & Capitaneus Generalis Cathaloniae ab anno 1539. Utque and Nahum 1543.

Osuna. C. 4463. 3. Processo Compulsorial sobre la Cannoniçation del Siervo de Dios P. Francisco de Borja Duque de Gandia Tercero General de la Compañía de Jesús. 1617.

Archivo de la Corona de Aragón (ACA)

Consejo de Aragón. Legajo 0697. Número 58. *Sobre el proceso del collegio de la Compañía de Jesús de Gandia.*

Biblioteca Nacional de Madrid. Sección raros.

Mss. 11262/11. CORELLA, J., *Advertimientos sobre la conversión de los moriscos de Valencia.* 1542.

British Library de Londres

CASAS, I. de las, *De los moriscos de España (1605- 1607).* Mn. Add. 10238. Volumen 4º, 261 folios.

## FUENTES IMPRESAS

### Biblioteca del Instituto de Historia del Consejo Superior de Investigaciones Científicas

BUTRÓN, J. de, *Discursos apologéticos en que se defiende la ingenuidad del Arte de la pintura que es liberal y noble y de todos derechos*. Madrid: Luis Sánchez. 1626.

CERECEDA, F., *Dictamen sobre la Reforma eclesiástica presentado a Felipe II en 1560 por el Dr. Alfonso Álvarez Guerrero*. [Sl. Sn, 194?]

“El Concilio Provincial de Valencia de 1565” en TEJADA Y RAMIRO, J. (ed.), *Colección de cánones y de todos los Concilios de la Iglesia de España y de América*. Tomo V. Madrid: Imprenta de A. Santa Coloma. 1861. (pp. 260-313)

### Biblioteca de la Facultad de Teología San Vicente Mártir de Valencia

*Les instruccions y ordenacions per als novament convertits del regne de Valencia fetes per les autoritats Apostolica y Real, y ordinaria per los Ilustrisimos, y Reverendisimos senyors don Jordi de Austria Archebisbe de Valencia, e don Antonio Ramires de Haro, Bisbe de Ciudad Rodrigo, comissari e Inquisidor per la santa sede Apostolica, y per la sacra Cesarea Magestat, etc. En lo Regne de Valencia, nomenat y deputat. Les quals lo Illustris. y Reverendis. senyor don Martin de Ayala Archebisbe de Valencia, apres de vistes y examinades en la Sínode Diocesana de Valencia, ha manat se guarden en est Archebisbat de Valencia: excepto en aquelles coses que en lo Concili provincial estaven moderades, o ajustades; y lo que a la si destes ordinacions esta estatuyt y ordenat per lo Illustris. Sobre dit senyor Archebisbe per lo tocant als dits novament convertits de est Archebisbat*. Estampades en Valencia per Alvaro Franco y Gabriel Ribas. 1594.

SAINZ DE AGUIRRE, J. *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae et novis orbis. Epistolarumque decretalium celebriorum necnon plurium monumentorum veterum ad illam spectantium*. Tomo V- VI. Roma- C1655 (sic). Ec typographia Anthony Fulgorii apud sanctum Eustachium.

Biblioteca de Investigadores de la Universidad de Valencia

BLEDA, J., *Libro de la Archicofradia de la Minerva, en la qual se escriven mas de cien milagros del Sanctissimo Sacramento del altar. Va juntamente un tratado y explicacion de las Bullas e indulgencias concedidas en esta santa hermandad, las quales no se pueden ganar sin la Bulla de la Cruzada del año conveniente*. Valencia: Casa de los hermanos de Ioan Navarro. Año 1592.

----- *Difensio Fidei in causa neophytorum. Tractatus de iusta Morischorum ab Hispania expulsione*. Apud Ioannem Chrusostomum Garriz. 1610.

BEUTER, P. A., *Primera part d'la Historia de Valecia que tracta deles antiquitats de Spanya y fundacio de Valecia, ab totlo discurs fins al teps q lo inclit rey do Jaume Primer la coquista*. [s.n.], Estampat a Valencia. 1538.

----- *Segunda parte de la Coronica general de España, y especialmente de Aragon, Cataluña y Valencia : donde se tratan las cobranças destas tierras de poder de Moros ... y la conquista de la ciudad y reyno de Valencia*. En Valencia, casa de Ioan de Mey. 1551.

*Collectio maxima conciliaorum hispaniae. Epistularumque ecretalum Celebriarum a Iusephe Cardicenti di Aguirre*. Edit Martriti. Apud Ioachinum Ibarra SCRM. Typogr. Superiorum permissu. MDCCLXXXIV.

*Constituciones Ordenadas por los Reverendissimos señores don Fernando de Loazes Arzobispo que fue de Valencia, don fray Joan de Muñatones Obispo de Segorbe, don Fray Martin de Cordoba Obispo de Tortosa, don Gregorio Ballo, obispo de Origuela: y el señor licenciado Miranda, Comisario general de los nuevos convertidos i Inquisidor de la Sancta Inquisición de Valencia...Añadese en el fin una breve summa y resolucion de la Doctrina Christiana*. [En casa de Ioan Nauarro], Vendense en casa de Pedro Borbon y Miguel Martinez, 1568 [Valencia]

CORRAL Y ROJAS, A. del, *Relación del rebelión y expulsión de los moriscos del Reyno de Valencia*. Valladolid: Imprenta de Diego Fernández de Córdoba y Oviedo. 1613.

MÁRMOL CARVAJAL, L., *Historia del [sic] rebelion y castigo de los moriscos del Reyno de Granada*. Impresa en la ciudad de Malaga: por Iuan Rene, a costa del auctor. 1600.

OBRERO ALBAÑIL, *Los Concilios en Valencia con una pequeña biografia de todos sus obispos y una lista de todos los papas desde San Pedro hasta León XIII con una infinidad de detalles de la mayor parte de nuestros monumentos y acontecimientos históricos*. Reproducción facsímil. Valencia: Imprenta de Pascual Peñarrocha. 1889.

PÉREZ DE CULLA, V., *Expulsión de los moriscos rebeldes de la Sierra, y Muela de Cortes*. En Valencia: Por Iuan Bautista Marçal. MDCXXXV.

SAN JUAN DE RIBERA, *Constituciones de la Capilla del Colegio y Seminario de Corpus Christi*. En Valencia: en la imprenta de Antonia Bordazar. 1730.

*Synodus Diocesana Valentina celebrata, preside Illustrissimo reverendissimo. D. D. Ioanne Ribera Patriarcha Antiocheno & Archiepiscopo Valentino*. Ex typographia Petri Huete. Anno. 1578.

*Synodus Diocesana Valentina celebrata, praeside Illustrissimo ac Reverendissimo D. D. Ioanne Ribera Patriarcha Antiocheno & Archiepiscopo Valentino*. Ex typographia Petri Huete. Anno 1584.

*Synodus Diocesana Valentina celebrata die 25 mensis Octobris Anno 1590. Praeside eodem Illustrissimo ac Reverendissimo D. Ioanne Ribera Patriarcha Antiocheno & Archiepiscopo Valentino*. Valentia apud Alvarum Francum & Gabrielum Ribas. 1594.

*Synodus Diocesana Valentina celebrata praeside Illustrissimo ac Reverendissimo D. D. Ioanne Ribera Patriarcha Antiocheno & Archiepiscopo Valentino, mense Maio. Anno 1594*. Valentia apud Alvarum Francum & Gabrielum Ribas. 1594.

*Synodus Diocesana Valentiae celebrata ab Illustrissimo ac Reverendissimo D. D. Ioanne ac Ribera Patriarcha Antiocheno & Archiepiscopo Valentino, mense Maio. Anno 1599*. Valentiae apud Petrum Patricium. 1599.

#### Biblioteca del Ateneu de Cultura de Barcelona

AZNAR CARDONA, P., *Expulsion iustificada de los moriscos españoles y suma de las excellencias christianas de nuestro rey Don Felipe el Catholico Tercero : dividida en dos partes*. En Huesca: por Pedro Cabarte. 1612.

FONSECA, D., *Iusta expulsión de los moriscos de España: con la instrucción, apostasía y Trayción de ellos. Y respuestas a las dudas que se ofrecieron acerca desta materia*. En Roma: por Iacomo Mascardo. 1612

#### Biblioteca de Reserva de la Universidad de Barcelona

ANDRÉS, J. de, *Opera chiamata confusione della setta Machumetana... tradotta in italiano per Domenico de Gaztelu... Stampata in Spagna ne la città di Seviglia* [Sevilla]: s.n., 1540

BLEDA, J., *Qvatrocientos milagos y muchas alabanças de la Santa Crvz: con vnos tratados de las cosas mas notables de esta divina señal*. En Valencia. En casa de Patricio May. 1600.

DIAGO, F., *Historia de la Provincia de Aragón de la Orden de Predicadores, desde su origen y principio hasta el año de mil y seyscientos*. Barcelona: Imprensa por Sebastián de Cormellas. 1599.

----- *Anales del Reyno de Valencia*. Valencia: Casa de Pedro Patricio May. 1613.

ESCOLANO, G., *Décadas de la Insigne y Coronada Ciudad y Reino de Valencia*. Valencia: Imprenta de Pedro Patricio Mey. 1610.

ESCRIVÁ, F., *Vida del Venerable Siervo de Dios Don Juan de Ribera. Patriarca de Antiochia y Arzobispo de Valencia. Vita del Venerabile Servo di Dio Don Giovanni di Ribera. Patriarca di Antiochia ed Arcivescovo di Valenza*. In Roma: Nella Stamperia di Antonio de Roffi. 1696.

GUTIÉRREZ DE LOS RÍOS, G., *Noticia general para la estimacion de las artes, y de la manera en que se conocen las liberales de las que son mecanicas y serviles, con una exortacion a la honra de la virtud y del trabajo contra los ociosos, y otras particulares para las personas de todos estados*. Madrid: Pedro Madrival. 1600.

PASTOR FUSTER, J., *Biblioteca valenciana de los Escritores que florecieron hasta nuestros dias con adiciones y enmiendas a la de Don Vicente Ximeno*. Valencia: Imprenta y librería de José Ximeno. 1817.

PÉREZ DE AYALA, M., *Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros. Impresso por orden del Patriarca de Antiochia y Arçobispo de Valencia don Iuan de Ribera*. En Valencia. En casa de Patricio May, junto a San Martín MDXCIX.

----- *De divinis apostolicis atqve ecclesiasticis traditionibus deque autoritate ac vi earum sacrosancta adsertiones ceu libri decem aucti & correcti...* Parisiis : apud Gulielmum Iulianum ..., 1562.

PRADES, J., *Historia de la adoración y uso de las Santas Imagenes y de la imagen de la Fuente de la Salud...* En Valencia en la impresión de Felipe May. 1597.

RANZANO, P., *Sancti Vincentii Ferrarii ... Opera omnia: indicibus locupletior. Studio ac diligentia fratrum predicatorum Regii Valentini Conventus*. Valentiae: in Aedibus Archiepiscopalibus, typis Iacobi de Bordazar & Artazu. 1693-1695

XIMENO, V., *Escritores del Reyno de Valencia, cronológicamente ordenados desde el anno MCCXXXVIII de la Christiana Conquista de la misma ciudad, hasta el MDCCXLVII*. Valencia: En la Oficina de Joseph Estevan Dolz. 1747.

Biblioteca de Valencia. San Miguel de los Reyes

PALMIRENO, L., *El estudioso de la aldea. Añadiose en esta segunda impresion el borrador y la declaracion de lo que el cristiano vee en los sagrados templos. En Valencia. Impresso en casa de Pedro de Huete. 1571.*

Biblioteca del Real Colegio del Corpus Christi de Valencia

BLEDA, J., *Coronica de los moros de España. Valencia: Impresión de Felipe Mey. 1618.*

Biblioteca de Reserva de la Universidad de Salamanca

GUADALAJARA Y XAVIER, M. de, *Prodicion y destierro de los moriscos de Castilla, hasta el valle de Ricote: con las dissensiones de los hermanos Xarifes, y presa en Berberia de la fuerça y puerto de Alarache. En Pamplona: por Nicolas de Assiayn, impressor del Reyno de Nauarra. 1614.*

Biblioteca Nazionale di Roma Vittorio Emanuele II

BONIFACIO, I., *Christiani Pvueri Institvtio, adolescentiaeque perfugium. Burgis. Apud Philippum Imitam. 1588.*

Biblioteca Casanatense. Roma

LEDESMA, G., *Modo per insegnar la Dottrina Christiana. In Roma: Per gli Haredi d'Antonio Blado Stampatori Camerali. 1573.*

----- *Dottrina Christiana di nuovo ristampata e diligentemente corretta. In Roma: Apresso Luigi Zannetti. Con Licenza dei Superiori. 1593.*

Biblioteca del Archivum Romanum Societatis Iesu. Roma

*Epistolae et Monumenta P. Hyeronimi Nadal.* 5 Tomos. Madrid: Typis Augustini Avrial. 1898- 1962.

*Epistolae Mixtae ex variis Europae Locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae.* 5 volúmenes. Madrid: Augustinus Avrial. 1898-1901.

*Litterae Quadrimestres.* 7 volúmenes. Madrid: Augustinus Avrial. 1894- 1932.

*Monumenta Borgia: Sanctus Franciscus Borgia. Quartus Gandiae Dux et Praepositus Generalis Tertius.* 6 volúmenes. Madrid: Typis Augustini Avrial. 1894-2003.

*Monumenta Lainii. Epistolae et Acta Patris Iacobi Lainii. Secundi Praepositi Generalis.* 8 volúmenes. Madrid: Typis Gabrielis del Horno. 1912-1971.

*Monumenta Paedagogica Societatis Iesu.* 7 volúmenes. *Collectanea de Ratione Studiorum Societatis Iesu (1540- 1556)* Edición a cargo de Ludislaus Lukács. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu. 1965-1992.

RIBADENEIRA, P., *Vita di S. Francesco Borgia. Terzo Generale della Compagnia di Gesù.* Roma: Tip. E. Lib. Poliglota. 1869. (Edición manuscrita de 1592)

## FUENTES DIGITALES

ESCRIVÁ, F., *Vida del Venerable Siervo de Dios Don Joan de Ribera ... escrita por el Padre Francisco Escrava... de la Compañía de Jesús. In Roma: Nella Stamperia di Antonio Rossi. 1696. . Edición bilingüe español- italiano. La primera impresión data de 1612. [Fondo digital de la Biblioteca Foral de Vizcaya]*

FRANCO, V. I., *Noticia de la actual población del Reyno de Valencia: la de sus Despoblados desde la Conquista por el Rey Don Jayme Primero: las leguas que distan de la Capital: los señoríos directos que los poseen: y las Diócesis á las que pertenecen. Valencia: Oficina del Diario. 1804 [Biblioteca Valenciana Digital]*

GUADALAJARA Y XAVIER, M. de, *Memorable expulsión y Vistísimo destierro de los moriscos de España. Pamplona: Nicolas de Afsain. 1613 [Fuentes digitales de la Biblioteca de Catalunya]*

LLULL, R., *Libre del gentil e los tres savis. 1274- 1276:*  
<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/79142842094583806135568/index.htm> [Consultada el 23 de Mayo de 2008]

----- *Libre de doctrina pueril. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. 2006. (Edición original de 1274- 1276)*

RIPOL, I., *Diálogo de consuelo por la Expulsión de los moriscos de España. Pamplona: Nicolas de Afsain. 1613 [Fuentes digitales de la Biblioteca de Catalunya]*

*Sacrosanto, ecuménico y general Concilio de Trento. Biblioteca electrónica cristiana.*  
<http://www.multimedios.org/docs/d000436/> [Consultado el 12 de Noviembre de 2005]

SAXONIA, L. de, *Meditaciones vitae Christi: Lo quart del Cartoxà, arromançat per Johan Roiç de Corella. Valencia: Lope de Roca. 1496 [Biblioteca Valenciana digital]*

*Segundo Concilio de Nicea. (S. VIII):*  
<http://usuarios.advance.com.ar/pfernando/DocsIglMed/Nicea2definicion.htm>  
[Consultado el 16 de Marzo de 2007]

VICIANA, R. M. de, *Libro segundo de la Chronyca de la inclita y coronada ciudad de Valencia y de su reyno. Valencia: Joan Navarro Editor. 1564. [Biblioteca Valenciana Digital]*

VILLANUEVA, J. L., *Viaje literario a las Iglesias de España. Madrid: Imprenta de Fortanet. Real Academia de Historia. Año MDCCCCII. [Edición facsímil digital (formato CD- ROM) de la Biblioteca de Valencia de San Miguel de los Reyes]*



## BIBLIOGRAFÍA

ABBOT, P., *Rethoric in the New World. Rethorical Theory and practice in Colonial Spanish America*. Columbia: University of Columbia Press. 1996.

ABBOU, I. D., *Musulmans andalous et judeo espagnols*. Casablanca: Antar. 1953.

ABD-EL-JALIL, J., “El Islam ante la Virgen María” en *Arbor. Revista general de investigación y cultura*. Número 65. Madrid: CSIC. 1951. (pp. 1- 27)

----- *Cristianismo e Islam*. Madrid: Ediciones Rialp. 1954.

ABELLÁN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español. La edad de oro*. Madrid: Espasa Calpe. 1979.

AGUILAR, G., “Comedia Famosa de El Gran Patriarca Don Juan de Ribera, Arzobispo que fue insigne de Valencia” en *Poetas dramáticos valencianos*. Tomo II. Madrid: Real Academia Española. 1929. (pp. 245- 287) (1616)

----- “Famosa Comedia de la Vida y Muerte del Santo Fray Luis Bertrán” en *Poetas dramáticos valencianos*. Tomo II. Madrid: Real Academia Española. 1929. (pp. 288-331) (1608)

----- *Expulsión de los moriscos de España, por el Rey don Felipe III*. Alcalá de Guadaíra: Guadalmena. 1999. (1610)

AGUILERA CERNI, V. (Coord), *Historia del arte valenciano*. Volumen 4. Valencia: Biblioteca valenciana. Consorci d’Editors Valencians. 1986-1988.

AINAUD DE LASARTE, J., “Ribalta y Caravaggio” en *Anales y Boletín de los Museos de Arte de Barcelona*. Volúmenes 3-4. Barcelona: Ajuntament de Barcelona. 1974. (pp. 345-413)

ALARCIA, M. A., *El Renaixement a Catalunya: l’Art*. Catálogo de la exposición celebrada en la Fundació Miró de Barcelona entre Febrero y Marzo de 1983. Barcelona: Ajuntament de Barcelona. 1986.

ALBERO MUÑOZ, M. M., “La expresión de las pasiones y la fisonomía en la literatura artística española del siglo XVII. Dos ejemplos: Carducho y Pacheco” en *La Multiculturalidad en las Artes y en la Arquitectura*. Tomo II. Las Palmas de Gran Canaria: Anroart Ediciones y Gobierno de Canarias. (pp. 267-274)

ALBERT-LLORCA, M., *Les Vierges miraculeuses. Légendes et rituels*. París: Gallimard. 2002.

ALBI, J., “La huella de los Hernandos en el arte de Vicente Macip y de Joan de Joanes” en *Archivo de Arte Valenciano*. Año L. Valencia: Acedemia de Bellas Artes de San Carlos. 1979 (pp. 17-32)

----- *Joan de Joanes y su círculo artístico*. Valencia: Institución Alfonso el Magnánimo, Servicio de Estudios Artísticos: Diputación Provincial de Valencia. 1979.

ALCALÁ, A. et al., *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*. Barcelona: Ariel. 1984.

ALCÁZAR MOLINA, C., “Felipe II y su tiempo” en MENÉNDEZ PIDAL, R. (Coord.), *Historia de España: España en tiempo de Felipe II*. Tomo 22. Madrid: Espasa Calpe. 1981. (Cuarta edición) (pp. VII- XLIV)

ALDANA, S., “Consideraciones en torno al manierismo y su repercusión en Valencia” en *Archivo de Arte Valenciano*. Año XL. Valencia: Real Academia de Bellas Artes de San Carlos. 1969. (pp. 33- 40)

----- *Guía abreviada de artistas valencianos*. Valencia: Ayuntamiento de Valencia. 1970.

ALDEA VAQUERO, Q. (Coord), *Diccionario de Historia eclesiástica de España*. Madrid: CSIC. 1972.

AL- HAJARI, A. I. Q., *The supporter of Religion Against the Infidel*. Traducción y estudio crítico por P. S. Van Koningsveld, Q. Al- Samarri y G. A. Wieggers. Madrid: CSIC y Agencia española de cooperación internacional. 1997.

ALIAGA MORELL, J. y COMPANY CLIMENT, X., “Pintura valenciana medieval y moderna (siglos XIV, XV y XVI). Notas de agradecimiento en torno a la luz vertida durante años por la historiografía que nos ha precedido” en *Lux Mundi*. Catálogo de la exposición “*La Llum de les Imatges*” celebrada en la Xàtiva de Abril a Diciembre de 2007. Xàtiva: Generalitat Valenciana y Arzobispado de Valencia. 2007. (pp. 409- 511)

ALEJOS MORÁN, A., *La Eucaristía en el Arte Valenciano*. Valencia: Patronato José M<sup>a</sup> Cuadrado. CSIC. 1977.

----- “Figura y símbolo en el tema joanesco de la Eucaristía” en *Archivo de Arte Valenciano*. Año L. Valencia: Academia de Bellas Artes de San Carlos. 1979. (pp. 33-41)

----- “Iconografía mariana en monasterios femeninos valencianos” en *Archivo de Arte Valenciano*. Número 78. Valencia: Real Academia de Bellas Artes de San Carlos. 1992. (pp. 52- 61)

----- *Presencia del Santo Cáliz en el arte*. Valencia: Ajuntament de Valencia. 2000.

ALFARO, A., “Introducción” en *Ad Maiorem dei gloriam: la Compañía de Jesús promotora del arte*. México: Universidad Iberoamericana. 2003. (pp. 15- 22)

ALLIER, M. R., *La psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés*. Paris: Paypot. 1925.

ALMELA VIVES, “El Llibre de Mustaçaf y la vida de la ciudad de Valencia a mediados del siglo XVI” en *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*. Tomo XXV. Número I. Barcelona: Sociedad Castellonense de Cultura. 1949. (pp. 1- 24)

ALONSO, D., "Predicadores ensonetados. La oratoria sagrada, hecho social apasionante del siglo XVII" en *Del siglo de Oro a este siglo de siglas*. Madrid: Editorial Gredos. 1962.

ALONSO ASENJO, J., "Optimates laetificare: la *Egloga in Nativitate Christi* de Joan Baptista Anyés o Agnesio" en *Criticón*. Números 66-67. Toulouse: Université de Toulouse. 1996. (pp. 307- 368)

ALONSO FERNÁNDEZ, A., "El tema de las doce tribus en el templo de los Santos Juanes de Valencia" en *Traza y baza. Cuadernos hispanos de simbología, arte y literatura*. Volumen III. Barcelona: Universidad de Barcelona. 1974. (pp. 29-24)

ALONSO LÓPEZ, J. E., *Sant Jeroni de Cotalba: Desintegració feudal i vida monàstica (segles XVIII- XIX)*. Gandia: C. E. I. C. Alfons el Vell. 1988.

----- "Sant Jeroni de Cotalba i els pobles silenciosos" en *Miscel·lània Josep Camarena*. Gandia: C. E. I. C. Alfons el Vell. Ajuntament de Llocnou de Sant Jeroni. 1997. (pp. 128- 138)

ÁLVAREZ RODRIGUEZ, J. R., "La Casa de Doctrina del Albaicín. Labor apostólica de la Compañía de Jesús con los moriscos" en *Cuadernos de la Alhambra*. Números 19 y 20. Granada: Patronato de la Alhambra. 1983- 1984. (pp. 233- 246)

AMORÓS, L., *El monasterio de Santa Clara de Gandia y la Familia ducal de los Borja*. Gandia: Sercopal. 1982.

ANDRÉS MARTÍN, M., *La teología española en el siglo XVI*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1977.

----- "Corrientes teológicas y erasmistas en la primera mitad del siglo XVI" en PLAZAOLA ARTOLA, J. (Coord.), *Ignacio de Loyola y su tiempo*. Bilbao: Universidad de Deusto. 1992. (pp. 305- 328)

----- "Místicos y alumbrados en la cornisa valenciana" en *Anales Valentinus. Revista de filosofía y teología*. Número 44. Valencia: Facultat de Teología San Vicente Ferrer. 1996. (pp. 331- 346)

ANGELI, D., *Sant' Ignazio da Loyola nella vita e nell' arte*. Lanciano: R. Carabba Editore. 1911.

ANGULO IÑIGUEZ, D., "El pintor gerundense Porta" en *Archivo Español de Arte*. Número 66. Madrid: CSIC. 1944. (pp. 341- 359)

----- "La Pintura del Renacimiento" en *Ars Hispaniae. Historia universal del arte hispánico*. Volumen 12. Madrid: Editorial Plus Ultra. 1954.

----- "La Pintura del siglo XVII" en *Ars Hispaniae. Historia universal del arte hispánico*. Volumen 15. Madrid: Editorial Plus Ultra. 1958.

ANÓNIMO, *Historia del Convento de Santa Clara de Gandia*. Gandia: Imprenta y librería de la viuda de Jacinto Orts. 1882.

ANYÉS, J. B., *Obra profana. Apologies, València. 1545*. Introducció de Eulàlia Duran, edició del texto latino y traducción catalana de Martí Duran i Mateu. Barcelona: Reial Acadèmia de Bones Lletres y Universidad Nacional de Educación a Distancia. 2001.

APARICIO OLMOS, E. M., *Madre de los Desamparados: síntesis de la historia de la devoción valenciana a tu Patrona, año a año*. Valencia: Basílica de Nuestra Señora de los Desamparados, D.L. 1990.

ARANDA BERNAL, A., “La participación de las mujeres en la promoción artística durante la Edad Media” en *Goya. Revista de Arte*. Números 301- 302. Madrid: Fundación Lázaro Galdiano. 2004. (pp. 229- 240)

ARCINIEGA GARCÍA, L., “Los trasagrarios valencianos y sus posibilidades funerarias. A propósito de la sepultura de Pedro Orrente en el convento del Carme de Valencia” en *Archivo de Arte Valenciano*. Número 79. Valencia: Academia de Bellas Artes de San Carlos. 1998 (pp. 41-50)

----- *El palacio de los Borja en Valencia*. Valencia: Corts Valencianes. 2003.

----- “El Mediterráneo como soporte de intercambios culturales” en AGUILAR CIVERA, I. (Coord.), *El comercio y el Mediterráneo. Valencia y la Cultura del Mar*. Valencia: Generalitat Valenciana, Conselleria d'Infraestructures i Transport. 2006. (pp. 37-65)

ARDIT LUCAS, M., *La Inquisició al País Valencià*. Castellón: Editorial F. Sanchis i Cardona. 1970.

----- “Expulsió dels moriscos i creiximent agrari al País Valencià” en *Afers. Fulls de recerca i pensament*. Catarroja. Números 5- 6. 1987. (pp. 273- 316)

----- “Els moriscos valencians. Una reflexió (parcialment) alternativa” en *L'expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmica i en el món cristià. Congrès Internacional del 380é aniversari de l'Expulsió dels moriscos*. 1990. Barcelona: Generalitat de Catalunya. 1994. (pp. 72- 85)

----- “Els moriscos valencians” en *L'expulsió dels moriscos del Regne de València*. Valencia: Fundació Bancaixa. 1997. (pp. 16- 33)

ARELLANO SADA, P., *Catálogo de la Exposición bibliográfica del Concilio de Trento: celebrada en conmemoración del IV centenario*. Barcelona: Diputación Provincial de Barcelona. Biblioteca Central. 1947.

ARIAS, I. y LÓPEZ-GUADALPE, M. L., “Auge y control de la religiosidad popular andaluza en la España de la Contrarreforma” en *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquía católica*. Volumen 3. Madrid: Parteluz. 1998. (pp. 37-62)

ARIE, R., “Les etudes sur les morisques en Espagne. A la lumière de travaux récents” en *Revue des Études Islamiques*. Volumen XXXV. Paris: Geuthner. 1967. (pp. 225- 229)

ARRANZ ROA, I., “Las Indias de aquí: misiones interiores en Castilla, siglos XVI-XVII” en *Estudios eclesiásticos*. Número 321. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas. 2007. (pp. 309- 338)

- ARREGUI, J., “Ignacio y Lutero: dos caminos hacia la modernidad” en PLAZAOLA ARTOLA, J. (Coord.), *Ignacio de Loyola y su tiempo*. Bilbao: Universidad de Deusto. 1992. (pp. 727- 737)
- ARROYAS SERRANO, M., “El ‘viratge filipí’ en la política sobre els moriscos valencians, 1554- 1564” en *Afers. Fulls de recerca i pensament*. Números 5 y 6. Catarroja. 1987. (pp. 193- 210)
- ASENJO SEDANO, C., *Guadix. La ciudad musulmana del siglo XV y su transformación en la ciudad neocristiana del XVI*. Granada: Excelentísima Diputación Provincial. 1983.
- ASENSIO, E., “El erasmismo y las corrientes espirituales afines” en *Revista de Filología Española*. Número 36. Madrid: CSIC. 1952. (pp. 31- 99)
- ASÍN PALACIOS, M., *Shadilíes y alumbrados*. Madrid: Hiperión. 1990.
- ASTRAIN, A., *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*. 5 volúmenes. Madrid: Razón y Fe. 1909- 1916.
- AUBERT, A., *Eterodossia e Controriforma nell’Italia del Cinquecento*. Bari: Cacucci Editori. 2003.
- AUBIN, P., *Le problème de la ‘conversion’*. París: Beauchesnet et ses fils. 1962.
- AURELL, J., “La espiritualidad de los mercaderes medievales y renacentistas” en *Actas del XXI Simposio Internacional de Teología: Dos mil Años de Evangelización. Los Grandes Ciclos Evangelizadores*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. 2001. (pp. 99- 111)
- AYALA MALLORY, N., *Del Greco a Murillo. La pintura española del Siglo de Oro. 1556-1700*. Madrid: Alianza Forma. 1991.
- AYFRE, A., *Contributi a una teologia dell’immagine*. Roma: Edizioni Paoline. 1966. (Primera edición en francés de 1964)
- AZCÁRATE, J. M., “El arte al servicio de las devociones del pueblo cristiano” en *Arte sacro y Concilio Vaticano II*. León: Junta Nacional Asesora de Arte Sacro. 1965. (pp 263-283)
- AZCONA, T., “El tipo ideal del obispo en la Iglesia española antes de la rebelión luterana” en *Hispania Sacra*. Número 11. Barcelona: CSIC. 1958. (pp. 21-64)
- BADA, J., “La religiositat popular al bisbat de Barcelona en la segona meitat del segle XVII: alguns indicadors” en *Analecta Sacra Tarraconensia*. Volumen 67/2. Barcelona: Fundació Balmesiana. 1994. (pp. 259- 269)

BAILEY, G. A., “Le style jésuite n'existe pas: Jesuit Corporate Culture and the Visual Arts” en O'MALLEY, J. W. (Coord.), *The Jesuits. Cultura, Sciences and the Arts. 1540- 1773*. Toronto- Buffalo- Londres: University of Toronto Press. 1999. (pp. 37- 89)

----- “Il contributo dei Gesuiti alla pittura italiana e il suo influsso in Europa. 1540-1773” en SALE, G. (Coord.), *Ignacio e l'arte dei Gesuiti*. Milán: Editoriale Jaca Book Spa. 2003. (pp. 124- 168)

----- “Arte e architettura dei gesuiti in estremo oriente, 1542- 1773” en SALE, G. (Coord.), *Ignacio e l'arte dei Gesuiti*. Milán: Editoriale Jaca Book Spa. 2003 (pp. 278- 294)

BAIXAULI JUAN, I. A. y FUSTER PELLICER, F., “Cultura i societat. El paper sociocultural de la Companyia de Jesús a Gandia durant l'Època Moderna” en *Gandia, 450 anys de tradició universitària*. Catálogo de la exposición realizada en la Sala Municipal de Gandia del 23 de abril al 15 de junio de 1999. Gandia: Ajuntament de Gandia. 1999. (pp. 79- 114)

BALANÀ, P., “De dominadors a dominats: la nostàlgia dels Moriscos (segles XII-XVII)” en *Expulsions i Exilis (Espulsioni ed esilii in Spagna)*. Roma: Associació ‘Catalans a Roma’. 1996. (pp. 21- 45)

BARBERA, M., “La pedagogía nelle scuole della Compagnia di Gesù” en *Il Quarto Centenario della Costituzione della Compagnia di Gesù*. Milán: Società Editrice “Vita e pensiero.” 1941. (pp. 125- 160)

BARCELÓ TORRES, M., “Els nins moriscos (primeres notes)” en *Primer Congreso de Historia del País Valenciano*. Volumen 3: Edad Moderna. Valencia: Universidad de Valencia. 1976. (pp. 327- 337)

----- *Minorías islámicas en el País Valenciano. Historia y dialecto*. Valencia: Universidad de Valencia e Instituto Hispanoárabe de Cultura. 1984.

----- ‘...Per Sarraïns a preïcar’ o l'art de predicar a audiències cautives” en *El debat cultural als segles XIII i XIV. Actes de les Primeres Jornades de Filosofia Catalana*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona. 1989. (pp. 117- 132)

BARGALLÓ VALLS, J., *Literatura catalana del segle XVI al XVIII*. Barcelona: Editorial Teide. S. A. 1987.

BARGELLINI, C., “Jesuit Devotions and *Retablos* in New Spain” en O'MALLEY, J. W. (Coord.), *The Jesuits. Cultura, Sciences and the Arts. 1540- 1773*. Toronto- Buffalo- Londres: University of Toronto Press. 1999. (pp. 680- 698)

BARKAI, R., *Cristianos y musulmanes en la España medieval (el enemigo en el espejo)*. Madrid: Rialp. 1984.

BARLETTA, E. A., *Aspetti della Riforma Cattolica e del Concilio di Trento. Mostra Documentaria*. Roma: Pubblicazioni degli Archivi di Stato. Archivi di Stato di Roma. 1964.

BARRIOS AGUILERA, M., “Los moriscos granadinos. Entre la evangelización pacífica y la represión” en *Actas del Congreso Internacional: Carlos V. Europeísmo y Universalidad. Población, economía y sociedad*. Volumen IV. Granada: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V. 2000. (pp. 15- 44)

----- “Religiosidad y vida cotidiana de los moriscos” en *Historia del Reino de Granada*. Volumen II. Granada: Universidad de Granada. 2000. (pp. 357-433)

BARRUCAND, M., “Les fonctions de l’image dans la société islamique du Moyen-âge” en BAUGÉ, G. Y CLÉMENT, J. F., *L’image dans le monde arabe*. París: CNRS Éditions. 1995. (pp. 59-67)

BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, B. (coord), *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España. Edades Antigua, Media y Moderna*. Volumen 1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1997.

BASSEGODA HUGÀS, B., “Vicente Vitoria (1650-1709), primer historiador de Joan de Joanes” en *Locus Amoenus*. Barcelona: Departamento de Historia del Arte de la Universidad Autónoma de Barcelona. Número 1. 1995.

BATAILLON, M., *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica. 1950 (Edición traducida y ampliada de la primera en francés, datada en 1937)

----- *Erasmus y el erasmismo*. Barcelona: Editorial Crítica. 1977

BATLLORI, M., *Jerónimo Nadal y el Concilio de Trento con unas notas sobre ‘lo bisbe Jubí’*. Palma de Mallorca: Sociedad Aqueológica Luliana. 1946.

----- “Los jesuitas y la combinatoria luliana” en *Umanesimo e Esoterismo*. Papua: Antonio Milani. 1960. (pp. 217- 220)

----- *Ramon Llull en el món del seu temps*. Barcelona: Rafael Dalmau Editor. 1960.

----- PRODI, P., MAIO, R. de y MARABOTTINI, A., “La regolata iconografia della Controriforma del Cinquecento” en *Richerche per la Storia Religiosa di Roma*. Número 2. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura. 1978 (pp. 11- 50)

----- *A través de la història i la cultura*. Montserrat: Publicacions de l’Abadia de Montserrat. 1979.

----- *Humanismo y Renacimiento. Estudios hispano-europeos*. Barcelona: Ariel. 1987.

----- “En torno a los jesuitas, del renacimiento a la contrarreforma” en *Archivum historicum Societatis Iesu*. Número 59. Roma: Institutum Historicum S.I. 1990. (pp 117- 132)

----- “San Ignacio de Loyola, ¿personaje medieval o renacentista?” en ORELLA, J. L. (Ed.), *El Pueblo Vasco y el Renacimiento (1491- 1521)*. *Actas del Simposio celebrado en la Universidad de Deusto con motivo del V centenario del nacimiento de Ignacio de Loyola*. Bilbao: Universidad de Deusto-Editorial Mensajero. 1994. (pp. 15- 30)

----- *Les reformes religioses al segle XVI*. Valencia: Tres i Quatre. 1996.

BATLLORI, M. y GARCÍA VILLOSLADA, R., “Il pensiero della Rinascenza in Spagna e Portogallo” en *Il pensiero della Rinascenza e della Riforma. Protestantismo e Riforma Cattolica*. Volumen VII. Milán: Marzoratti Editore. 1988. (pp. 279- 658)

BAXANDALL, M., *Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento. Arte y experiencia en el Quattrocento*. Barcelona: Gustavo Gili. 1981. (Primera edición en inglés de 1972).

BAYNES, N. H., “Idolatry and the Early Church” en *Byzantine Studies and other essays*. Londres: Atholone Press. 1955. (pp. 116- 143)

BAZZANA, A., “La maison Morisque dans la région d’Alicante” en *Les Morisques et leur temps*. París: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique. 1983. (pp. 315- 332)

BELDA PLANS, J., “La obra reformadora de Martín Pérez de Ayala como arzobispo de Valencia (1565- 1566)” en *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550- 1600)*. *Actas del II simposio de Teología Histórica*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1983. (pp. 211- 217)

BELTING, H., *L’arte e il suo pubblico. Funzione e forme delle antiche immagini della Passione*. Bolonia: Nuova Alda Editoriale. 1986. (Primera edición en alemán de 1981)

----- *Likeness and Presence. A History of the Image before the Era of Art*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press. 1994. (Primera edición en alemán de 1990)

----- “In Search of Christ’s Body. Image or Imprint” en *The Holy face and the paradox of representation*. Bolonia: Nuova Alfa Editoriale. 1998. (pp. 1-13)

BENASSAR, B., *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona: Crítica. 1981.

----- “La Inquisición en tiempos de Felipe II, frente a una nueva coyuntura: los retos protestantes y musulmán” en *La monarquía de Felipe II a debate*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V. 2000. (pp. 351- 358)

BENDISCIOLI, M., “La Riforma protestante” en *Questioni di Storia Moderna*. Milán: Dott. Carlo Marzoratti Editore. 1948. (pp. 101- 180)

----- “Umanesimo e pensiero protestante” en *Umanesimo e pensiero moderno*. Roma: Studium Christi. 1953.

----- “S. Carlo Borromeo e la Riforma Catolica” en *Studi e materiali di storia delle religioni*. Número 38. Roma: Università Della Sapienza. 1967.

----- *Dalla Riforma alla Controriforma*. Bolonia: Il Mulino. 1974.

- BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R., “Un plan para la aculturación de los Moriscos valencianos: ‘Les ordinacions’ de Ramírez de Haro (1540)” en *Les Morisques et leur temps*. París: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique. 1983. (pp. 127- 157)
- “L’Eglise et les Morisques” en CARDAILLAC, L. (Coord.), *Les morisques et l’Inquisition*. Paris: Publisud. 1990. (pp. 65- 79)
- “El problema morisco” en *Anales valentinos. Revista de filosofía y teología*. Número 44. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1996. (pp. 275- 293)
- “Las relaciones entre moriscos-cristianos viejos: entre la asimilación y el rechazo” en MESTRE SANCHIS, A. y GIMÉNEZ LÓPEZ, E. (Eds.), *Disidencias y Exilios en la España Moderna. Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*. 1996. Alicante: Caja de Ahorros del Mediterráneo, Universidad de Alicante y Asociación Española de Historia Moderna. 1997. (pp. 335-346)
- “La Contrarreforma” en *La Iglesia Valentina en su Historia*. Catálogo de la exposición “*La Llum de les Imatges*” celebrada en la Catedral de Valencia del 4 de febrero al 30 de junio de 1999. Valencia: Generalitat Valenciana y Arzobispado de Valencia. 1999. (pp. 197- 229)
- “Carlos V, la Inquisición y la conversión de los moriscos valencianos” en *Actas del Congreso Internacional: Carlos V. Europeísmo y Universalidad. Población, economía y sociedad*. Volumen IV. Granada: Universidad de Granada. Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V. 2000. (pp. 45- 75)
- “Felipe II y el arzobispo Juan de Ribera ante la evangelización de los moriscos valencianos” en *La monarquía de Felipe II a debate*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V. 2000. (pp. 405- 425)
- “¿Cristianos o bautizados? La trayectoria inicial de los moriscos valencianos. 1521-1525.” En *Estudis: Revista de Historia Moderna*. Número 26. Valencia: Universitat de València. 2000. (pp. 11-36)
- *Heroicas decisiones. La Monarquía Católica y los moriscos valencianos*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim. 2001.
- “Granada y Valencia. ¿Uno o múltiples problemas moriscos?” en BARRIOS AGUILERA, M. y GALÁN SÁNCHEZ, A., *La historia del Reino de Granada a debate. Viejos y nuevos temas. Perspectivas de estudio*. Málaga: Servicio de Publicaciones. Centro de ediciones de la Diputación Provincial de Málaga. 2004. (pp. 49-65)
- “Las parroquias de moriscos en la diócesis de Segorbe en tiempos del obispo Juan Bautista Pérez” en *La diócesis de Segorbe y sus gentes a lo largo de la historia*. Castellón: Academia de Historia Eclesiástica de Valencia. 2004. (pp. 77-101)
- “Felip III i la Corona d’Aragó” en BELENGUER, E. y GARÍN, F. V. (Eds.), *La Corona d’Aragó. Segles XII- XVIII*. Valencia: Generalitat Valenciana. 2006. (pp. 241- 264)
- “Islam oculto, evangelización y represión inquisitorial” en *Entre tierra y fe. Los musulmanes en el reino cristiano de Valencia (1238-1609)*. Catálogo de la exposición comisariada por Rafael Benítez Sánchez-Blanco y Juan Vicente García Marsilla, celebrada en Valencia del 26 de febrero al 28 de junio de 2009. Valencia: Universitat de València y Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales. 2009. (pp. 111-132)

BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R., “Entre ambas orillas” en *Entre tierra y fe. Los musulmanes en el reino cristiano de Valencia (1238-1609)*. Catálogo de la exposición comisariada por Rafael Benítez Sánchez-Blanco y Juan Vicente García Marsilla, celebrada en Valencia del 26 de febrero al 28 de junio de 2009. Valencia: Universitat de València y Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales. 2009. (pp. 33-148)

BENITO DOMÉNECH, F., “El origen de la Cena del Real Colegio del Corpus Christi de Valencia en torno a Carducho y Ribalta” en *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología de la Universidad de Valladolid*. Tomo XLV. Valladolid: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid. 1979. (pp. 417- 426)

----- *Pinturas y pintores del Real Colegio del Corpus Christi*. Valencia: Federico Doménech. 1980.

----- “La más antigua representación iconográfica de San Mauro Mártir. A propósito de un cuadro de Baglione falsamente atribuido a Ribalta” en *Traza y Baza. Cuadros hispanos de simbología, arte y literatura*. Volumen VIII. Valencia: Universidad de Valencia. 1981. (P. 62- 66)

----- “Más sobre pinturas y pintores en el Real Colegio de Corpus Christi” en *Archivo de Arte Valenciano*. Número 62. Valencia: Real Academia de San Carlos. 1981. (pp. 90- 93)

----- “Una enigmática serie de pinturas de turcos en Valencia” en *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*. Tomo LVII. Castellón de la Plana: Sociedad Castellonense de Cultura. 1981. (pp. 285- 294)

----- “Vicent Macip i Joan de Joanes: semblances i diferències d’un estil pictòric semblant” en *Debats*. Número 1. Valencia: Institució Alfons el Magnànim. 1982. (pp. 40-43)

----- “Una importante colección de dibujos valencianos del siglo XVII” en *Archivo Español de Arte*. Número 227. Madrid: CSIC. 1984. (pp. 277-317)

----- “Vicente Requena el Viejo, colaborador de Joanes en las tablas de San Esteban del Prado” en *Boletín del Museo del Prado*. Madrid: Fundación Amigos del Museo del Prado. 1986. (pp. 13-29)

----- “Papeletas para el catálogo de Ribalta” en *Archivo Español de Arte*. Número 250. Madrid: CSIC. 1990. (pp. 295- 299)

----- “Fuentes icónicas empleadas por Vicent Macip y Joan de Joanes en sus cuadros del Prado y otras pinturas” en *Boletín del Museo del Prado*. Volumen XIV. Número 32. Madrid: Fundación del Museo del Prado. 1993. (pp. 11-24)

----- “Miguel Joan Porta. Nuevas obras” en *Ars Longa*. Número 5. Valencia: Departamento de Historia del Arte de la Universitat de València. 1994. (pp. 133-138)

----- “Retrat de Roderic de Borja” en *Els Borja. Una projecció europea*. Xàtiva: Generalitat Valenciana. 1995. Volumen II. (pp. 134- 136)

----- “Pintures i pintors al Reial Col·legi de Corpus Christi” en *Domus Speciosa*. Catálogo de la exposición comisariada por Daniel Benito Goerlich en la Universitat de Valencia. Mayo- Junio 2006. Valencia: Universitat de València. 2006. (pp. 133-181)

BENITO DOMÉNECH, F. y BÉRCHEZ, J., *Presència del Renaixement a València: arquitectura i pintura*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim. 1982.

BENITO DOMÉNECH, F. y VALLÉS BORRÁS, V., “Un colegio de pintores en la Valencia de 1520” en *Archivo de Arte Valenciano*. Número 78. Valencia: Real Academia de Bellas Artes de San Carlos. 1992. (pp. 62- 67)

BENITO GOERLICH, D., “Un ejemplo de trasagrario Barroco: Nuestra Señora de la Misericordia, de Campanar” en *Traza y Baza. Cuadernos hispanos de simbología, arte y literatura*. Volumen VIII. Valencia: Universidad de Valencia. 1981. (pp. 67-82)

----- “La Corona Sagrada: Pietat religiosa, imatge règia a la Corona d’Aragó” ” en BELENGUER, E. y GARÍN, F. V. (Eds.), *La Corona d’Aragó. Segles XII- XVIII*. Valencia: Generalitat Valenciana. 2006. (pp. 371- 401)

----- “Parets que ensenyen. Els cicles pictòrics murals del Col·legi de Corpus Christi” en *Domus Speciosa*. Catálogo de la exposición comisariada por Daniel Benito Goerlich en la Universitat de Valencia. Mayo- Junio 2006. Valencia: Universitat de València. 2006. (pp. 61- 131)

BENLLOCH POVEDA, A., “Sínodos valentinos y reforma a finales del siglo XVI” en *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550- 1600)*. *Actas del II simposio de Teología Histórica*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1983. (pp. 169- 182)

----- “Sínodos valentinos y contrarreforma durante el siglo XVII” en *Confrontación de la teología y la cultura. Actas del II Simposio de Teología Histórica* (7 al 9 de Mayo de 1984). Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. Serie Valentina. 1984. (pp. 202- 210)

----- “Tres idiomas para una reforma y un cuarto para la conversión. Evangelización de los moriscos valencianos en el siglo XVI” en *Anales valentinos. Revista de filosofía y teología*. Número 44. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1996. (pp. 347- 378)

----- “Aproximación a una bibliografía sobre moriscos” en *Anales valentinos. Revista de filosofía y teología*. Número 44. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1996. (pp. 447- 475)

BENNASAR, B., “En Guise de Conclusions” en *Chrétiens et musulmans à la Renaissance. Actes du 37e colloque international du CESR*. 1994. París: Honoré Champion Éditeur. 1998. (pp. 533- 541)

BERGER, P., “Juan López, un libraire valencien et sa clientele a l’aube de la Contre-reforme” en *De l’alphabétisation aux circuits du livre en Espagne. XVIe- XIXe siècles*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique. 1987. (pp. 367- 385)

----- *Lectura y libro en la Valencia del Renacimiento*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim. 1987.

BERKTAY, H., “Studying ‘relations’ or studying common problems in comparative perspective” en *Chrétiens et musulmans à la Renaissance. Actes du 37e colloque international du CESR*. 1994. París: Honoré Champion Éditeur. 1998. (pp. 313- 315)

BERNABÉ PONS, L. F., "Sociolingüística de los moriscos expulsados: árabe, catalán, valenciano, castellano" en *L'expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmica i en el món cristià. Congrés Internacional del 380é aniversari de l'Expulsió dels moriscos. 1990*. Barcelona: Generalitat de Catalunya. 1994. (pp. 380-383)

----- "La asimilación cultural de los musulmanes de España: lengua y literatura de mudéjares y moriscos" en *Chrétien et musulmans à la Renaissance. Actes du 37e colloque international du CESR. 1994*. París: Honoré Champion Éditeur. 1998. (pp. 317- 335)

----- "Carlos V: ¿un rey ideal para los moriscos?" en *Carlos V: los moriscos y el Islam*. Alicante: Universidad de Alicante y la Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V. 2001. (pp. 103- 112)

BERTHOLET, A., *Dizionario delle religioni*. Roma: Editori Riunti. 1964. (Primera edición en alemán de 1952)

BESANÇON, A., *La imagen prohibida. Una historia intelectual de la iconoclastia*. Madrid: Siruela. 2003. (Primera edición en francés de 1994)

BESTYL, T. H., *Text of the Passion: Latin Devotional Literatura and Medieval Society*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 1996.

BETRÁN MOYA, J. L., "Los niños moriscos antes y después de la expulsión" en *Historia y perspectivas de investigación. Estudios en memoria del Profesor Ángel Rodríguez Sánchez*. Badajoz: Junta de Extremadura. 2002. (pp. 295-300)

BEVAN EDWIN, R., *Holy Images. An inquiry into Idolatry and Image. Worship in Ancient Paganism and in Christianity*. Londres: Allen. 1940.

BIALOSTOCKI, J., "El manierismo entre el triunfo y el crepúsculo" en *Estilo e iconografía. Contribución a una ciencia de las artes*. Barcelona: Barral. 1973. (Primera edición en alemán de 1966) (pp. 59- 73)

BLASCO MARTÍNEZ, R. M., "Precisiones sobre la aculturación de los moriscos a partir de un caso aragonés" en *Studia Historica*. Volumen VI. Salamanca: Universidad de Salamanca. 1988. (pp. 503- 506)

BLAYA ESTRADA, N., "Retrats" en *L'expulsió dels moriscos del Regne de València*. Valencia: Fundació Bancaixa. 1997. (pp. 10- 15)

----- "Un escenari per a la litúrgia. La Capella del Reial Col·legi de Corpus Christi" en *Domus Speciosa*. Catálogo de la exposición comisariada por Daniel Benito Goerlich en la Universitat de Valencia. Mayo- Junio 2006. Valencia: Universitat de València. 2006. (pp. 197- 218)

BLUNT, A., *Teoría de las artes en Italia: 1450- 1600*. Madrid: Cátedra. 1979. (Primera edición en inglés de 1940).

BOER, W. de, *La conquista dell'anima. Fede, disciplina e ordine pubblico nella Milano della Controriforma*. Turín: Giulio Einaudi. 2004. (Primera edición en inglés del 2001)

BOISARD, M. A., *L'humanisme de l'Islam*. Paris: Albin Michel. 1978.

BOIX, V., *Historia de la Ciudad y Reino de Valencia*. Tomo II. Valencia: Imprenta de D. Benito Monfort. 1848.

BONNER A. y BADIA, L., *Ramon Lull: Vida, pensament i obra literària*. Barcelona: Editorial Ampuries. 1988.

BONO, S., “Conversioni di musulmani al cristianesimo” ” en *Chrétiens et musulmans à la Renaissance. Actes du 37e colloque international du CESR*. 1994. París: Honoré Champion Éditeur. 1998. (pp. 429- 445)

BORGHI, L., *Umanesimo e concezione religiosa in Erasmo di Rotterdam*. Florencia: Sansoni. 1935.

BORJA, J. M, y LA PARRA, J. M., *La imagen de los Borja*. Oliva: Producciones Altair. 1993.

BORJA, J. de, *Empresas morales*. Edición crítica y notas a cargo de Rafael García Mahiques. Valencia: Ajuntament de València. 1998.

BORONAT BARRACHINA, P., *Los moriscos españoles y su expulsión*. Edición facsímil con estudio preliminar de Ricardo García Cárcel. (2 volúmenes). Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada. 1992. (Edición original de 1901)

BORRÀS FELIU, A., “El bandeig dels moriscos i el Col·legi de Sant Sebastià de Gandia. Repercussions econòmiques” en *Homenaje a Jaime Vicens Vives*. Volumen II. Barcelona: Universitat de Barcelona. 1967. (pp. 67- 74)

----- “La fundació del Col·legi i de la Universitat de Gandia, de la Companyia de Jesús” en *Primer Congreso de Historia del País Valenciano*. Volumen 3: Edad Moderna. Valencia: Universidad de Valencia. 1976. (pp. 153- 164)

----- “Los Jesuitas de Valencia y el Problema Morisco. 1564-1608)” en *Primeiras jornadas de História Moderna*. Lisboa: Centro de História da Universidades de Lisboa. 1986. (pp. 773- 788)

BORROMEIO, A., “Il Cardinale Cesare Baronio e la Corona Spagnola” en *Atti del Convegno Internazionale di Studi. Baronio Storico e la Controriforma. Sora. 6- 10 de Octubre de 1979*. Sora: Centro di Studi Sorani. 1982. (pp. 55-166)

BORROMEIO, C., “Instructiones Fabricae et supellectilis ecclesiasticae” en *Trattati d'arte del Cinquecento. Fra Manierismo e Controriforma*. Prólogo y notas de P. Barocchi. Volumen 3. Bari: Gius Laterza & Figli. 1961. (pp. 3- 113)

BOTERO, G., *La Ragion di Stato*. Edición y notas a cargo de Chiara Continisio. Roma: Donzelli. 1997.

BOSWELL, J., *The Royal treasure. Muslim communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century*. New Haven: Yale University Press. 1977.

BOUTRY, Ph., “La spiritualità mariana” en LENOIR, F. y MASQUELIER, Y. T., *La religione: La storia. Cristianesimo e Islam*. Volumen 2. Turín: Tipografico Editrice Torinese. 2001. (pp. 419- 428) (Primera edición en francés en 1997)

BOUZA, F., *Imagen y propaganda. Capítulos de historia cultural del reinado de Felipe II*. Madrid: 1998.

BOUZA ÁLVAREZ, J. L., *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1999.

BOXER, C. R., *The Church Militant and Iberian Expansion. 1440- 1770*. Baltimore-Londres: The Johns Hopkins University Press. 1978.

BOZZA T., *La Riforma Cattolica. Il Beneficio di Cristo*. Roma: Librería Tomboloni. 1972.

BRAMÓN, D., *Contra jueus i moros*. Valencia: Imprenta Nácher. 1981.

----- “Del Principal estant: dos miracles montserratins sobre el bandolerismo morisc valencià” en *L’expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmica i en el món cristià. Congrés Internacional del 380é aniversari de l’Expulsió dels moriscos*. 1990. Barcelona: Generalitat de Catalunya. 1994. (pp. 253- 258)

BRAUDEL, F., *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. México: Fondo de Cultura Económica. 1953. 2 Volúmenes. (Primera edición en francés de 1949)

BRAVO LOZANO, J., *Minorías sociorreligiosas en la Europa Moderna*. Madrid: Editorial Síntesis. 1999.

BREA, J. L., “Estudios Visuales. Nota del Editor” en *Estudios Visuales*. Número 1. Murcia: CENDEAC. 2003.

----- “Estética, Historia del Arte, Estudios Visuales” en *Estudios Visuales*. Número 3. Murcia: CENDEAC. 2006. (pp. 8-25).

BRELICH, A., *Introduzione alla storia delle religioni*. Roma: Edizioni dell’Ateneo. 1966.

BREZZI, P., *Le riforme cattoliche dei secoli XV e XVI*. Roma: Ave. 1945.

BRIZZI, G. P. y GRECI, R., “Università e gesuiti. Premessa” en *Gesuiti e università in Europa (secoli XVI- XVIII). Atti del Convegno di studi, Parma, 13- 15 dicembre 2001*. Bologna: CLUEB. 2002. (pp. 9- 12)

BROGGIO, P., *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America. Secoli XVI- XVII*. Roma: Aracne Editrice. 2004.

BROSEL GAVILÁ, J. J., “La devoción a la Sangre de Cristo en la diócesis de Valencia: Apuntes históricos” en *Semana Santa Saguntina*. Sagunto: Mayoralía de la Purísima Sang de Nostre Senyor Jesucrist. 1999. (pp. 177-199)

----- “La Purísima Sang de Nostre Senyor Jesucrist: apuntes históricos sobre la devoción en la Diócesis de Valencia” en *Anales Valentinós*. Número 51. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 2000. (pp. 163-190)

BROSENVALL, C. de, *Viaje por la Valencia del siglo XVI*. Texto latino, traducción y comentarios de Francisco Calero y Daniel Sala. Valencia: Ajuntament de València. 1993.

BROWN, J., *Imágenes e ideas en la pintura española del siglo XVII*. Madrid: Alianza Forma. 1980. (Primera edición en inglés de 1978)

BUNES IBARRA, M. A. de, *Los moriscos en el pensamiento histórico. Historiografía de un grupo marginado*. Madrid: Cátedra. 1983.

----- *La imagen de los musulmanes y del norte de África en la España de los siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad*. Madrid: CSIC. 1989.

BURCKHARDT, T., *Moorish culture in Spain*. Londres: Fons Vitae. 1972.

BURKE, P., “A question of Acculturation?” en *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura. Atti del Convegno Internazionale di Studi. Firenze 26- 30 Giugno. 1980*. Florencia: Leo Olschki Editore. 1982. (pp. 197- 204)

----- *La cultura popular en la Europa Moderna*. Madrid: Alianza Editorial. 1991. (Primera edición en inglés de 1978)

BURNS, R. I., *Moros, cristians i jueus en el Regne croat de València. Societats en simbiosi*. Valencia: Biblioteca d’Estudis i investigacions. 1987. (Primera edición en inglés de 1984)

----- “Les mudejars du Royaume de Valence au temps des croisades: una majorite traitee en minorite dans un Royaume du Moyen Age” en *Minorites et marginaux en Espagne et dans le midi de la France. (VIIe- XVIIIe siècles)*. Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique. 1986. (pp. 95- 118)

----- “The Mudejars of Medieval Valencia: A unique community of Islam” en *Islam: Continuity and Change*. Roma: Centre d’Etudes pour le Monde Arabe Moderne. 1987.

BURSHATIN, I., “El imaginario morisco y la Inquisición” en *Images des morisques dans la littérature et les arts. Actes du VIII Symposium International d’Etudes Morisques*. Zaghuan: Publications de la Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l’Information. 1999. (pp. 55-64)

BUSER, Th., “Jerome Nadal and the Early Jesuit Art in Rome” en *The Art Bulletin*. Volumen 58. Número 3. Nueva York: College Art Association. 1976. (pp. 422- 433)

BUSTAMANTE GARCÍA, A., “Noticias sobre Felipe II y las artes” en *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquía católica*. Vol. 4. Madrid: Parteluz. 1998. (pp 25-38)

BUZZI, F., *Il Concilio di Trento*. Milán: Glossa. 1995.

CALDERÓN, R., “Pedro de Valencia, el precursor” en *Revista del Centro de Estudios Extremeños*. Número 1. Badajoz: Centro de Estudios Extremeños. 1927. (pp. 53- 64)

CALERO PALACIOS, M. C., *La enseñanza y educación en Granada bajo los Reyes Austrias*. Granada: Diputación provincial de Granada. 1978.

-----“Nuevos datos sobre el adoctrinamiento de los moriscos. Actuación de Fray Jorge de Benavides en las Alpujarras” en *L’expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmica i en el món cristià. Congrès Internacional del 380é aniversari de l’Expulsió dels moriscos. 1990*. Barcelona: Generalitat de Catalunya. 1994. (pp. 300-304)

CALÍ, M., *Da Michelangelo all’Escorial. Momenti del dibattito religioso nell’arte del Cinquecento*. Turín: Einaudi Editore. 1980.

CALLADO ESTELA, E., “El nombramiento y la entrada en Valencia del Arzobispo Fray Isidoro Aliaga. Los inicios de un episcopado conflictivo” en *Estudis. Revista de Historia Moderna*. Número 24. Valencia: Universidad de Valencia. 1998. (pp. 147-166)

----- *Iglesia, poder y sociedad en el siglo XVII. El arzobispo de Valencia fray Isidoro Aliaga*. Valencia: Biblioteca Valenciana. 2001.

----- “Entre el bàcul i l’espasa. L’arquebisbe de València Joan de Ribera” en *Domus Speciosa*. Catálogo de la exposición comisariada por Daniel Benito Goerlich en la Universitat de Valencia. Mayo- Junio 2006. Valencia: Universitat de València. 2006.(pp. 39- 60)

----- “Los Arzobispos de Valencia y la Iglesia Setabense. Reforma y Contrarreforma en la Xàtiva foral moderna” en *Lux Mundi*. Catálogo de la exposición “*La Llum de les Imatges*” celebrada en la Xàtiva de Abril a Diciembre de 2007. Xàtiva: Generalitat Valenciana y Arzobispado de Valencia. 2007. (pp. 125- 143)

CALVO SERRALER, F., *La teoría de la pintura en el Siglo de Oro*. Madrid: Cátedra. 1981.

CAMARENA MAHIQUES, J., *La Safor del segle VIII al XVII*. Gandia: Publicaciones del Instituto ‘Duque Real Alonso el Viejo’. 1984.

CAMELOT, P. Th. (Coord.), *I Concili ecumenici*. Brescia: Editrice Queriniana. 2001. (Primera edición en francés de 1988)

CAMERON, E., *The European Reformation*. Oxford: Clarendon Press. 1991.

CAMILLE, M., *The Gothic Idol: Ideology and Image-Making in Medieval Art*. Cambridge: Cambridge University Press. 1989.

CAMÓN AZNAR, J., “El estilo trentino” en *Revista de Ideas Estéticas*. Octubre-  
Noviembre- Diciembre. Número 12. Madrid: CSIC. 1945 (pp. 429- 442)

----- “La iconografía en el arte trentino” en *Revista de Ideas Estéticas*. Número 20.  
Madrid: CSIC. 1947. (pp. 387-394)

CAMPANELLI, D., “Le arti negli *Annales*” en *Baronio e l’arte. Atti del Convegno  
Internazionale di studi*. Sora. 10- 13 Octubre 1984. Sora: Centro di Studi Sorani.  
1985. (pp. 376- 407)

CAMPÓN GONZALVO, J., *Historia del Monasterio de Nuestra Señora de la  
Murta*. Alzira: Ayuntamiento de Alzira. 1991.

CANALDA LLOBET, S., FONTCUBERTA FAMADAS, C. y NARVÁEZ CASES,  
C., “Arte y religión en Cataluña durante los siglos XVI y XVII: el impacto de la  
Contrarreforma en la arquitectura y las artes visuales. Nuevas propuestas de análisis”  
en *La Multiculturalidad en las Artes y en la Arquitectura*. Tomo II. Las Palmas de  
Gran Canaria: Anroart Ediciones y Gobierno de Canarias. (pp. 545- 553)

CANDAU CHACÓN, M. L., *Los moriscos en el espejo del tiempo. Problemas  
históricos e historiográficos*. Huelva: Universidad de Huelva. 1997.

----- “Instrumentos de modelación y control: El Concilio de Trento y las Visitas  
Pastorales (la Archidiócesis Hispalense, 1548-1604) en *Felipe II (1527-1598):  
Europa y la monarquía católica*. Volumen 3. Madrid: Parteluz. 1998. (pp. 159-177)

CANET APARISI, T., “Felipe II i la Corona d’Aragó: sota el signe del viratge” en  
BELENGUER, E. y GARÍN, F. V. (Eds.), *La Corona d’Aragó. Segles XII- XVIII*.  
Valencia: Generalitat Valenciana. 2006.

CANTARBELAS, C., “La versión española del Ars Morendi” en *Traza y Baza.  
Cuadernos hispanos de simbología, arte y literatura*. Número 2. Mallorca:  
Universidad de Barcelona. 1973. (pp 97-106).

CANTARINO, V., *Entre monjes y musulmanes. El conflicto que fue España*.  
Madrid: Alhambra. 1978.

CANTELAR RODRÍGUEZ, F., *Colección sinodal Lamberto de Echevarría.  
Catálogos*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca. 1980.

CANTIMORI, D., *Umanesimo e religione nel Rinascimento*. Turín: Einaudi. 1975.

CAÑEDO- ARGÜELLES, C., *Arte y teoría. La Contrarreforma y España*. Oviedo:  
Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo. 1982.

CAPITÁN DÍAZ, A., “El humanismo pedagógico de Juan Luis Vives” en *Historia  
del pensamiento pedagógico en Europa*. Madrid: Dykinson. 1984. (pp. 358- 376)

CAPITANIO, A., *Arte orafa e Controriforma. La Toscana come crocevia*. Livorno:  
Sillabe. 2001.

CAPPELLO, F. M., “Carattere e importanza della riforma tridentina” en *Gregorianum*. Número 26. Roma: Pontificia Università Gregoriana. 1945. (pp. 85-99)

CÁRCEL ORTÍ, M. M., “La Diócesis de Segorbe a finales del siglo XVI y principios del XVII” en *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*. Tomo LII. Castellón de la Plana: Sociedad Castellonense de Cultura. 1976. (pp. 87- 105)

----- “Los informes del obispo Ginés de Casanova sobre el estado de la Diócesis de Segorbe” en *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*. Tomo LIII. Castellón de la Plana: Sociedad Castellonense de Cultura. 1977. (pp. 171- 197)

----- “Una visita pastoral del pontificado de San Juan de Ribera en Valencia (1570)” en *Estudis. Revista de història moderna*. Número 8. Valencia: Universidad de Valencia. 1980 (pp. 71-85)

----- *Relaciones sobre el estado de las diócesis valencianas*. 3. v. Valencia: Generalitat Valenciana. 1989.

----- “Hacia un inventario de visitas pastorales en España de los siglos XVI-XX” en *Memoria Ecclesiae*. Número 15. Oviedo: Actas del XIII Congreso de la Asociación celebrado en Sevilla del 11 al 16 de septiembre de 1997. 1999.

CÁRCEL ORTÍ, M. M. y CÁRCEL ORTÍ, V., *Historia, derecho y diplomática de la Visita ad limina*. Valencia: Generalitat Valenciana y Universitat de Valencia. 1990.

CÁRCEL ORTÍ, M. M. y PONS ALÓS, V., “Los archivos parroquiales a través de los sínodos diocesanos valentinos” en *Los sínodos diocesanos del Pueblo de Dios. Actas del V Simposio de Teología histórica*. Valencia: Facultad de Teología de San Vicente Ferrer. 1988. (pp. 227- 255)

CÁRCEL ORTÍ, M. M. y TRENCHS ODENA, J., “Las visitas pastorales de Cataluña, Valencia y Baleares” en *Archiva Ecclesiae XXII-XXIII*. Roma: Associazione Archivistica Ecclesiae. 1979-1980. (pp. 491-500)

CÁRCEL ORTÍ, V., “Obras impresas del siglo XVI en la biblioteca de San Juan de Ribera” en *Anales del Seminario de Valencia*. Número 11. Valencia: Universidad de Valencia. 1966. (pp 111-183)

----- “El inventario de la biblioteca de San Juan de Ribera” en *Analecta Sacra Tarraconense*. Número 39. Barcelona: Fundación Balmesiana. 1968.

----- “Los informes sobre el estado de la Diócesis de Segorbe” en *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*. Tomo LII. Castellón de la Plana: Sociedad Castellonense de Cultura. 1976. (pp. 81- 86)

----- “La Archidiócesis de Valencia en tiempos de San Luis Bertrán. (Reforma del clero valentino en el siglo XVI)” en *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550- 1600)*. Actas del II Simposio de Teología Histórica. (20- 22 de abril de 1982). Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1983. (pp. 37- 52)

----- *Historia de la Iglesia en Valencia*. Valencia: Arzobispado de Valencia. 1986. Primer volumen.

----- *Breve historia de la Iglesia en España*. Barcelona: Plantea- Testimonio. 2003.

CARDAILLAC, L., “Morisques et protestants” en *Al Andalus*. Número 36. Madrid: Escuela de Estudios Árabes. 1971. (pp. 29- 61)

----- *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico: 1492-1640*. Madrid: Fondo de Cultura Económica. 1979. (Primera edición en francés 1977)

----- “El enfrentamiento entre moriscos y cristianos” en *Crónica Nova. Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*. Número 20. Granada: Universidad de Granada. 1992. (pp. 22- 37)

CARDAILLAC, L. y DEDIEU, J. P., “Introduction a l’Histoire des Morisques” en CARDAILLAC, L. (Coord.), *Les morisques et l’Inquisition*. Paris: Publisud. 1990. (pp. 11- 28)

CARDUCHO, V., *Diálogos de la pintura: su defensa, origen, esencia, definición, modos y diferencias*. Edición, prólogo y notas de Francisco Calvo Serraller. Madrid: Turner. 1979

CARO BAROJA, J., *Las formas complejas de vida religiosa. (Siglos XVI y XVII)*. Madrid: Akal 1978.

----- *Los Moriscos del Reino de Granada*. Madrid: Ediciones Istmo. 1985. (3ª Edición)

CARONNI, G., “Jerónimo Nadal e le *Evangelicae imagines*” en *L’Esopo*. Número 12. Milán: Edizioni Rovello. 1981. (pp. 41- 48)

CARRASCO, R., “Le refus d’assimilation des Morisques: aspects politiques et culturels d’après les sources inquisitoriales” en *Les Morisques et leur temps*. París: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique. 1983. (pp. 171- 216)

----- “La conversion et après: les morisques valenciens durant les difficiles années 1520-1530” en *Métiers, vie religieuse et problématiques d’histoire morisque*. Zaghouan: Publications du Centre d’Etudes et de Recherches Ottomanes, Morisques, de Documentation et d’Information. 1990. (pp. 85-99)

----- *Deportados en nombre de Dios. La expulsión de los moriscos: cuarto centenario de una ignomia*. Barcelona: Destino. 2009.

CARRASCO RODRÍGUEZ, Q., “La intervención de Felipe II en la creación del obispado de Orihuela” en *V Reunión Científica Asociación Española de Historia Moderna*. Volumen 1. Madrid: Asociación de Historia Moderna. 1999. (pp. 431-445)

CARRASCO URGOITI, M. S., “La cuestión morisca reflejada en la narrativa del Siglo de Oro” en *Destierros Aragoneses: Judios y moriscos*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico. 1988. (pp. 229- 251)

CARRERAS ARTAU, T., *Historia de la Filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*. Madrid: Real Academia de las ciencias morales y políticas. 1939- 1941.

CARRERES ZACARÉS, S., *Libre de memories de diversos sucesos e fets memorables e de coses senyalades de la ciutat e Regne de Valencia (1308- 1644)*. Volumen 2. Valencia: Acció Bibliogràfica Valenciana. 1935.

CASCIARIO, J. M., *El diálogo teológico de Santo Tomás con musulmanes y judíos*. Madrid: CSIC. 1969.

CASEY, J., “La crisi del País Valencià durant el segle XVII” en *Debats*, Numero 1. Valencia: Institució Alfons el Magnànim. 1982. (pp. 27-34)  
----- *El Reino de Valencia en el siglo XVII*. Madrid: Siglo XX de España Editores. S. A. 1983. (Primera edición en inglés de 1979)  
----- “El caso valenciano” en *Los moriscos*. Barcelona: Historia 16. 1977. (pp. 18-23)

CASTÁN ESTEBAN, J. L., “La reforma del clero en los sínodos valencianos del siglo XVI (1548- 1607)” en *Anales Valencinos. Revista de filosofía y teología*. Número 47. Valencia: Facultat de Teología San Vicente Ferrer. 1998. (pp. 81- 112)

CASTAÑEDA ALCOVER, V., *Los cronistas valencianos. Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia en la recepción pública de el día 28 de marzo de 1920*. Madrid: Tipografía de la Revista de Archiveros, Bibliotecarios y Museos. 1920.

CASTILLO FERNÁNDEZ, J., “La asimilación de los moriscos granadinos: un modelo de análisis” en MESTRE SANCHIS, A. y GIMÉNEZ LÓPEZ, E. (Eds.), *Disidencias y Exilios en la España Moderna. Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*. 1996. Alicante: Caja de Ahorros del Mediterráneo, Universidad de Alicante y Asociación Española de Historia Moderna. 1997. (pp. 347-361.)

CASTRO, A., *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*. Buenos Aires: Editorial Losada. 1948.  
----- *Aspectos del vivir hispánico*. Madrid: Alianza Editorial. 1970.

CATALÁ GORGUES, M. A., y VILAPLANA ZURITA, D., “Particularidades Iconográficas de algunas pinturas procedentes de la Cartuja de Valldescrist” en *Ephialte. Lecturas de Historia del Arte*. Número 2. Vitoria: Instituto de Estudios Iconográficos de Vitoria-Gasteiz. 1990. (pp. 389-394)

CATALÁ MARTÍ, J. I., “Los iconos marianos valencianos en el grabado” en *Oriente en Occidente. Antiguos iconos valencianos*. Catálogo de la exposición comisariada por Nuria Blaya en el Centre Cultural Bancaixa. Valencia: Fundació Bancaixa. 2000. (pp. 113- 130)

CÁTEDRA GARCÍA, P., *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media, San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412): estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inédito*. Valladolid: Consejería de Cultura y Turismo. 1994.

CATTANEO, E., “Il primo Concilio provinciale Milanese (a. 1656)” en *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del convegno storico internazionale*. Herder: Roma. 1965. Volumen I. (pp, 215- 276)

CATURLA, M. L., *Arte de épocas inciertas*. Madrid: Editorial Aldus. 1944.

CEBRIÁ ARAZIL, F., *Ceremonial de la ciudad de Valencia para la fiesta del Corpus*. Edición y notas de Salvador Carreres Zacarés. Valencia: Ayuntamiento de Valencia. 1958.

CERDÁ BALLESTER, J., “Las visitas pastorales y la orden militar de Montesa. Conflictos jurisdiccionales entre la orden y el ordinario de Valencia en la Iglesia Parroquial de Montesa (1386-1681)” en *Memoria Ecclesiae XIV*. Actas del XIII Congreso de la Asociación celebrado en Sevilla (11 al 16 de septiembre de 1997). Oviedo. 1999 (pp. 111-123)

CERDÁN, F., “El sermón barroco: un caso de literatura oral” en *Edad de Oro*. Número 7. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid. 1988. (pp. 59-68)

CERULLI, E., *Inculturazione, deculturazione, acculturazione, etno-e genocidio*. Genova: Tilgher. 1972.

CERVERA, I., “Retablo Mayor de la Iglesia de la Asunción de Alacuás” en *Actas del Primer Coloquio de Arte Valenciano*. Valencia: Universidad Literaria de Valencia. Facultad de Geografía e Historia. 1981. (pp. 45- 49)

CERVERÓ GOMIS, L., “Pintores valentinos, su cronología y documentación” en *Archivo de Arte Valenciano*. Número 53. Valencia: Academia de Bellas Artes de San Carlos. 1967. (pp. 19- 30)

CIEZAR, N. C., “Imágenes de moriscos: del simbolismo al realismo. (1519-1650)” en *Images des morisques dans la littérature et les arts. Actes du VIII Symposium International d'Etudes Morisques*. Zaghuan: Publications de la Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information. 1999. (pp. 65-82)

CÍSCAR PALLARÉS, E., “En torno al régimen señorial en Valencia después de la expulsión de los moriscos” en *Hispania*. Número 176. Barcelona: CSIC. 1990 (pp. 1285- 1305)

----- “Notas sobre la predicación e instrucción religiosa de los moriscos en Valencia a principios del siglo XVII” en *Estudis*. Número 15. Valencia: Universidad de Valencia. 1991. (pp. 205- 244)

----- *Moriscos, nobles y repobladores*. Valencia: Edicions Alfons El Magnànim. 1993.

----- “La vida cotidiana entre moriscos y cristianos viejos en Valencia” en *La cuestión morisca en visperas del IV centenario*. Tomo II. Valencia: Universidad Internacional Menéndez Pelayo. 1999.

CISTELLINI, A., *Figure della Riforma pretridentina*. Brescia: Morcelliana. 1979.

CLÉMENT, J. F., “L'image dans le monde arabe: interdit et possibilités” en BAUGÉ, G. Y CLÉMENT, J. F., *L'image dans le monde arabe*. París: CNRS Éditions. 1995. (pp. 11-42)

CODINA MIR, G., *Aux sources de la pédagogie des Jésuites. Le 'modus parisiensis'*. Roma: Institutum Historicum. 1968.

COLÁS LATORRE, G., “Los moriscos de la Corona de Aragón: La Conversión” en *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudéjarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*. 1999. Volumen 2. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares. Instituto de Estudios Turlenses. 2002. (pp. 783-796)

*Colección de Documentos inéditos para la Historia de España y de sus Indias: El Concilio de Trento* (Volumen I). Madrid: Academia de Estudios históricos-sociales de Valladolid. Editorial Voluntad. 1928.

COMPANY CLIMENT, X., *Pintura del Renaixement al Ducat de Gandia. Imatges d'un temps i d'un país*. Valencia: Institución Alfonso el Magnánimo. 1985.

----- “Joan Sarinyena: Notes sobre el seu paper en la pintura valenciana i anàlisi d'una nova obra” en *D'Art*. Número 12. Barcelona: Departament d'Història de l'Art de la Universitat de Barcelona. 1986. (pp. 285- 290)

----- *La pintura del Renaixement*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim. 1987.

----- “Los viajes de Jacomart y de Paolo de San Leocadio: una vía de penetración de la pintura del Renacimiento en España” en *Los caminos y el arte: Actas del VI Congreso del CEHA*. Tomo II. Santiago de Compostela: Imprenta Universitaria. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1989. (pp. 365- 371)

----- *L'art i els artistes al País Valencià modern (1440-1600)*. Barcelona: Curial. 1991.

----- *Els Borja. Espill del temps*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim. 1992.

----- “La pintura del primer Renacimiento en la Corona de Aragón” en *Reyes y Mecenas. Los Reyes Católicos, Maximiliano I y los inicios de la casa de Austria en España*. Toledo: Ministerio de Cultura. 1992. (pp. 151- 176)

----- “1502: Un dia en el record de ‘lo plus solempne pintor de Spanya’ (Paolo de San Leocadio)” en *Pedralbes. Revista d'Història Moderna*. Número 13 (II). Barcelona: Universidad de Barcelona. 1993. (pp. 435- 440)

----- *L'Europa d'Ausias March. Art, cultura i pensament*. Gandia: CEIC Alfons El Vell. 1998.

----- “Iconos marianos y cristológicos en la pintura valenciana gótica y renacentista” en *Oriente en Occidente. Antiguos iconos valencianos*. Catálogo de la exposición comisariada por Nuria Blaya en el Centre Cultural Bancaixa. Valencia: Fundació Bancaixa. 2000. (pp. 45- 58)

----- “Sobre la personalitat artística de Joan de Joanes, pintor valencià del Renaixement” en *Actes del XVI Congrès d'Història de la Corona d'Aragó*. Volumen II. Barcelona: Universitats de Barcelona y Lleida. 2000. (pp. 521- 525)

----- “Vicent Macip y Joan de Joanes, dos grandes pintores del Renacimiento español precisiones a sus verdaderas personalidades artísticas” en *Atti del VII Congresso Internazionale di Studi: Momenti di cultura catalana in un millenio*. Nápoles. 2003. (pp. 95- 119)

----- *Paolo da San Leocadio i els inicis de la pintura del Renaixement a Espanya*. Gandia: CEIC Alfons el Vell. 2006.

COMPANY CLIMENT, X., “Teoría y concepto del Arte Moderno. Reflexiones sobre la Historia del Arte” en *Ars Longa*. Números 14- 15. Valencia: Departamento de Historia del Arte de la Universitat de València. 2006. (pp. 73- 87)

----- “L’edat d’or de la pintura valenciana” en BELENGUER, E. y GARÍN, F. V. (Eds.), *La Corona d’Aragó. Segles XII- XVIII*. Valencia: Generalitat Valenciana. 2006. (pp. 403- 452)

COMPANY CLIMENT, X. y CALAS, M. J., “La cultura visual europea en l’època dels Borja” en *Els Borja. Una projecció europea*. Volumen I. Xàtiva: Generalitat Valenciana. 1995. (pp. 41- 62)

----- “El mecenatge i les arts en l’època dels Borja” en *L’Europa renaixentista. Actes del Simposi sobre els Borja. (València, 25- 29 d’octubre de 1994)*. Gandia: C. E. I. C. Alfons el Vell. Ajuntament de Gandia. 1998. (pp. 135- 185)

COMPANY CLIMENT, X. y HERNÁNDEZ GUARDIOLA, L., “De nuevo sobre Juan Macip, alias Joan de Joanes (1505- 1510- 1579)” en HERNÁNDEZ GUARDIOLA, L. (Coord.), *De pintura valenciana (1400- 1600). Estudios y documentación*. Alicante: Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil- Albert. 2006 (pp. 211-269)

COMPANY CLIMENT, X., PONS, V. y ALIAGA, J., “Lux Mundi: Percepciones de la Luz y las Imágenes” en *Lux Mundi*. Catálogo de la exposición “*La Llum de les Imatges*” celebrada en la Xàtiva de Abril a Diciembre de 2007. Xàtiva: Generalitat Valenciana y Arzobispado de Valencia. 2007. (pp. 29- 39)

COMPANY CLIMENT, X. y TOLOSA, Ll., “Petjades joanesques a la Safor. Reflexions sobre el codi llingüístic més important de la pintura valenciana del segle XVI” en *Miscel·lània Josep Camarena*. Gandia: C. E. I. C. Alfons el Vell. Ajuntament de Llocnou de Sant Jeroni. 1997. (pp. 101- 127)

----- “De pintura valenciana: Bartolomé Bermejo, Rodrigo de Osona, el Maestro de Artés, Vicent Macip y Joan de Joanes” en *Archivo Español de Arte*. Número 287. Madrid: CSIC. 1999. (pp. 263-278)

----- “La obra obra de Vicente Macip que debe restituirse a Joan de Joanes” en *Archivo de Arte Valenciano*. Número 80. Valencia: Academia de Bellas Artes de San Carlos. 1999 (pp. 50-61.)

CONDORELLI, A., “Paolo de San Leocadio y la Familia Borja” en *Lux Mundi*. Catálogo de la exposición “*La Llum de les Imatges*” celebrada en la Xàtiva de Abril a Diciembre de 2007. Xàtiva: Generalitat Valenciana y Arzobispado de Valencia. 2007. (pp. 261- 279)

CONGAR, Y. M., *Martin Luther, sa foi, sa réforme*. París: Le Cerf. 1983.

CONTRERAS, J., “El sentido de la coyuntura: la fase conversa y morisca” en PÉREZ VILLENUEVA, J. y ESCANDELL BONET, B., *Historia de la Inquisición en España y América*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos. Centro de estudios inquisitoriales. 1984. (pp. 427-433)

CONTRERAS, J., “Procesos culturales hegemónicos: De religión y religiosidad. (Reflexión sobre el hecho religioso. La España del Antiguo Régimen)” en *La monarquía de Felipe II a debate*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V. 2000. (pp. 329- 350)

----- PULIDO, I. y BENÍTEZ, R., *Judíos y moriscos: Herejes*. Barcelona : Random House Mondadori. 2005.

CORBÍN FERRER, J. L., “La cofradía del Santísimo Cristo del Salvador de la Ciudad de Valencia en los fondos del Archivo Metropolitano del Arzobispado de Valencia” en *Memoria Ecclesiae*. Número 20. Asociación de Archiveros de España. 2002 (pp. 511-518)

CORDERO DE CIRIA, E., “Las artes plásticas en Erasmo y el erasmismo español” en *Boletín del Museo del Instituto Camón Aznar*. Número 89. Zaragoza: Instituto Camón Aznar. 2002. (PP. 93-165)

CORTÉS, J. y FURIÓ, A., “La projecció internacional dels Borja” en *Lux Mundi*. Catálogo de la exposición “*La Llum de les Imatges*” celebrada en la Xàtiva de Abril a Diciembre de 2007. Xàtiva: Generalitat Valenciana y Arzobispado de Valencia. 2007. (pp. 229- 241)

COSTA MÁS, J., *El marquesat de Dénia*. Valencia: Universitat de Valencia. 1997.

COUSINIÉ, F., “Retrat vertader, efigie funerària” en *Domus Speciosa*. Catálogo de la exposición comisariada por Daniel Benito Goerlich en la Universitat de Valencia. Mayo- Junio 2006. Valencia: Universitat de València. 2006. (pp. 183-195)

CROCE, B., *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza*. Bari: Gius. Laterza e figli. 1922. 2º Edición.

CRONE, P., “Islam, Judeo-Christianity and Bizantine Iconoclasm” en *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. Jerusalem: The Magna Press. The Hebrew University of Jerusalem. 1980. (pp. 59- 96)

CRUZ, A. J. y PERRY, M. E. (Eds.), *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*. Minneapolis- Oxford: University of Minneapolis Press. 1992.

CRUZ, L. M. de, “La sección de Clero del Archivo Histórico Nacional” en *II Jornadas sobre Documentación de la Corona de Castilla*. Madrid: Departamento de Ciencias y Técnicas Historiográficas de la Universidad Complutense de Madrid. 2003. (pp. 373-432)

CHAPARRO GÓMEZ, C., “Diego Valadés y Matteo ricci: Predicación y artes de la memoria” *Paisajes Emblematicos: La construcción de la Imagen Simbólica en Europa y América*. Tomo 1. Mérida: Editorial Regional de Extremadura. 2008. (pp. 99- 130)

CHARMOT, F., *La pédagogie des Jésuites. Ses principes. Son actualité*. Paris: Éditions Spes. 1951.

CHÂTELLIER, L., *L'Europa dei devoti*. Milán: Garzanti Editori. 1988. (Primera edición en francés en 1987)

CHAVÁS LLORENS, R., *Bosquejo histórico de Denia*. Edición facsímil. Denia: Eurograf. 1983.

CHECA CREMADES, F., *Carlos V y la imagen del héroe en el Renacimiento*. Madrid: Taurus. 1987.

----- *Felipe II. Mecenas de las artes*. Madrid: Nerea. 1992.

----- *Pintura y escultura del Renacimiento en España. 1450-1600*. Madrid: Cátedra. 1993.

----- "Pintura y Escultura" en MENÉNDEZ PIDAL, R. (Coord.), *Historia de España. La cultura del Renacimiento*. Tomo 21. Madrid: Espasa Calpe. 1999. (pp. 413-461)

CHECA CREMADES, F. y MORÁN TURINA, F., *El Barroco*. Madrid: Ediciones Istmo. 1989.

CHEETHAM, M., HOLLY, M. A., y MOXEY, K., "Estudios visuales, Historiografía y Estéticas" en *Estudios Visuales*. Número 3. Murcia: CENDEAC. 2006. (pp. 100-125)

CHEJNE, A. G., *Islam and the West: The Moriscos. A Cultural and Social History*. Albany: State University of New York Press. 1983.

CHEVALIER, M., *Lectura y lectores en la España de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Turner. 1976.

CHINER GIMENO, J. J., "Joan Roís de Corella. Una aproximació a la seua vida i obra" en SAXONIA, L., *Meditaciones vitae Christi. 'Lo quart del Cartoixà', arromançat per Johan Roiç de Corella*. Facsímil de la edición valenciana de 1496. Valencia: Ayuntamiento de Valencia. 1998 (pp. 14- 58)

CHRISTIAN, W. A., *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid: Nerea. 1991 (Primera edición en inglés de 1989)

CHRISTIN, O., *Une révolution symbolique. L'iconoclasme et la reconstruction catholique*. París: Éditions de Minuit. 1991.

CHUECA GOITIA, F., "El protobarroco andaluz. Interpretación y síntesis" en *Archivo Español de Arte*. Tomo XLII. Números 165- 168. Madrid: CSIC. 1969. (pp. 129-153.)

DABRIO GONZÁLEZ, M., "Los instrumentos musicales en la pintura andaluza" en *Cuadernos de Arte e iconografía*. Tomo VI. Número 11. Madrid: Fundación Universitaria Española. 1993. (pp 421-429)

DACHRAOUI, F., “Integration ou exclusion des minorités religieuses. La conception islamique traditionnelle” en *L’expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià. Congrès Internacional del 380é aniversari de l’Expulsió dels moriscos. 1990*. Barcelona: Generalitat de Catalunya. 1994. (pp. 195-203)

DACOSTA KAUFMANN, T., “East and West: Jesuit Art and Artist in Central Europe, and Central European Art in the Americas” en O’MALLEY, J. W. (Coord.), *The Jesuits. Cultura, Sciences and the Arts. 1540- 1773*. Toronto- Buffalo- Londres: University of Toronto Press. 1999. (pp. 274- 304)

DALLI REGOLI, G., “Il problema dell’attribuzione nell’ambito del disegno rinascimentale: tre note su putti e Madonne” en TERRAROLI, V. (Coord.), *L’arte nella storia. Contributi di critica e storia dell’arte per Gianni Carlo Sciolla*. Milán: Skira. 2000. (pp. 341- 345)

DALMASES, C., “Francesc de Borja i la cultura” en *Ullal. Revista d’història i cultura de La Safor*. Número 4. Gandia: Centre d’Estudis comarcals Alfons el Vell. 1983. (pp. 49-51)

DAMIANI, B., *Moralidad y didactismo en el Siglo de Oro (1492- 1615)*. Madrid: Editorial Orígenes. 1987.

DANDELET, T. J., *Spanish- Rome. 1500-1700*. New Haven – Londres: Yale University Press. 2000.

DANIEL, N., *Islam and the West. The making of an Image*. Edimburgo: Edimburg University Press. 1960.

----- *Islam, Europe and Empire*. Edimburgo: Edimburg University Press. 1966.

DÁVILA FERNÁNDEZ, M. P., *Los sermones y el arte*. Valladolid: Universidad de Valladolid. 1980.

DEDIEU, J. P., “Hérésie et pureté de sang: l’incapacité légale des hérétiques et de leurs descendants en Espagne aux premiers temps de l’Inquisition” en ALMARIC, P. (Ed.), *Pouvoirs et société dans l’Espagne moderne*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail. 1993. (pp. 160- 176)

----- “Entre religión y política: los moriscos” en *Manuscrits. Revista de Història Moderna*. Número 12. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona. 1994. (pp. 63- 78)

DEJOB, C., *De l’influence du Concile de Trente sur la littérature et les Beaux-Arts chez les peuples catholiques*. Paris: E. Thorin. 1884.

DEKONINCK, R., *AD IMAGINEM: Status, fonctions et usages de l’image dans la littérature spirituelle jésuite du XVIIe siècle*. Ginebra: Librairie Droz S. A. 2005.

DE LA PEÑA GÓMEZ, M. P., “Motivos musicales en la pintura de Juan de Roelas” en *Cuadernos de Arte e iconografía*. Tomo VI. Número 12. Madrid: Fundación Universitaria Española. 1993. (pp 109- 119)

DELGADO CRIADO, B. (Coord), *Historia de la educación en España y América: La educación en la Hispania Antigua y Medieval*. Madrid: Fundación Santa María. 1992.

----- *Historia de la educación en España y América: La educación en la España Moderna (Siglos XVI- XVIII)*. Madrid: Fundación Santa María. 1993.

D’ELIA, P. M., “La prima diffusione nel mondo del’imagine di Maria ‘Salus Populi Romani” en *Fede e arte*. Extracto de la revista, fascículo X. Roma: Edizioni della Pontificia commissione centrale per l’arte Sacra in Italia. 1954. (pp. 1-11)

DELICADO MARTÍNEZ, F. J. –ALDEA HERNÁNDEZ, A., “Los Ribalta a través de la predica poética y literario de los discursos y oraciones de la Real Academia de San Carlos de Valencia, durante la segunda mitad del siglo XVIII” en *Ephialte. Lecturas de Historia del Arte*. Número 2. Vitoria: Instituto de Estudios Iconográficos de Vitoria-Gasteiz. 1990. (pp. 402-409)

DÍAZ DE VELASCO, F., *Introducción a la Historia de las Religiones. Hombres, ritos, dioses*. Valladolid: Editorial Trotta. 1998.

DÍAZ PADRÓN, M. y PADRÓN MÉRIDA, A., “Pintura valenciana del siglo XVI: aportaciones y precisiones” en *Archivo español de arte*. Número 238. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1987. (pp. 105-136)

DÍAZ PLAZA, F., *La vida y la época de Felipe III*. Barcelona: Planeta. 1998.

DIDIER, H., “Jerónimo Javier (1547- 1615) conocedor erudito del islam, ‘contratestigo’ de la expulsión de los moriscos” en *Edad de Oro. Actas del VII Congreso de la Asociación Internacional del Siglo de Oro*. Madrid: Aiso. 2006. (pp. 185- 188)

DIDI-HUBERMAN, G., “Face, proche, lointain: l’empreinte du visage et le lieu pour apparaître” en *The Holy face and the paradox of representation*. Bolonia: Nuova Alfa Editoriale. 1998. (pp. 95- 108)

DILLEMBERGER, J., *Images and Relics. Theological Perceptions and Visual Images in Sixteenth-Century Europe*. New York-Oxford: University Press. 1999.

DOMÍNGUEZ BORDONA, J., “Algunas preciosiones sobre fray Hernando de Talavera” en *Boletín de la Academia de Historia*. Número 145. Madrid: Academia de Historia. 1959. (pp. 209-229)

DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., “Notas para una sociología de los moriscos españoles” en *Miscelánea de Estudios Árabes y hebráicos*. Volumen XI. Granada: Universidad de Granada. 1962. (pp. 39- 54)

----- “La sensibilité religieuse en Espagne au Siècle d’Or” en *Splendeur d’Espagne et des villes belges. 1550- 1700*. Primer volumen. Bruselas: Europaia. 1985. (pp. 123- 136)

DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. y VINCENT, B., *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*. Madrid: Alianza. 1978.

DOTHEL, J. C., *Les origines du catéchisme moderne d’après les premiers manuels imprimés en France*. Paris: Aubier Montagne. 1967.

DUPRONT, A., *L’acculturation. Per un nuovo rapporto tra ricerca storica e scienze umane*. Turín: Einaudi. 1966.

DURAN, E. y REQUESENS, J., *Profecía i poder al Renaixement*. Valencia: Eliseu Climent. 1997.

ECHEVARRIA ARSUAGA, A., *The Fortress of Faith. The attitude towards Muslims in Fifteenth Century Spain*. Leiden- Boston- Köln: Brill. 1999.

----- *La minoría islámica de los reinos cristianos medievales: moros, sarracenos, mudéjares*. Málaga: Sarriá. 2004.

EDWARDS, J., *Religion and Society in Spain. c. 1492*. Aldershot: Varium Collected Stuis Series. 1990.

EGIDO LÓPEZ, T., *Las claves de la Reforma y la Contrarreforma*. Barcelona: Planeta. 1991.

EIER, C. M., *War against the Idols. The reformation of worship from Erasmus to Calvin*. Cambridge- Londres- Nueva York: Cambridge University Press. 1986.

EISMAN LASAGA, C., “Los hermanos Wiericx y su iconografía mariana” en *Cuadernos de arte e iconografía*. Tomo VII. Número 11. Madrid: Fundación Universitaria Española. 1993. (pp. 431- 441)

EL ALAOUI, Y., “Ignacio de las Casas, jesuita y morisco” en *Sharq- al- Alandalus*. Números 14- 15. Alicante: Universidad de Alicante e Instituto de Estudios Turolenses: Centro de Estudios Mudéjares. 1997- 1998. (pp. 317- 339)

----- *Jésuites, Morisques et Indiens. Étude comparative des méthodes d’évangélisation de la Compagnie de Jésus d’après les traités de José de Acosta (1588) et d’Ignacio de las Casas (1605- 1607)*. París: Honoré Champion. 2006.

ELDERS, L. J., “Santo Tomás de Aquino y la Evangelización de las gentes” en *Actas del XXI Simposio Internacional de Teología: Dos mil Años de Evangelización. Los Grandes Ciclos Evangelizadores*. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra. 2001. (pp. 387-400)

ELHERS, B., *Between Christians and Moriscos: Juan de Ribera and Religion Reform in Valencia. 1548- 1614*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. 2006.

ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor. 1985.

ELKINS, J., "Mannerism: Deformation of the Stage" en *Storia dell'arte*. Número 67. Florencia: La nuova Italia editrice. 1989. (pp. 257- 262)

EL KOLLI, J., "L'évangélisation des Morisques ou l'échec d'une politique d'assimilation" en *Métiers, vie religieuse et problématiques d'histoire morisque*. Zaghuan: Publications du Centre d'Etudes et de Recherches Ottomanes, Morisques, de Documentation et d'Information. 1990. (pp. 117-121)

EPALZA, M. de y PETIT, R. (Coord.), *Recueil d'Études sur les moriscos andalous en Tunisie*. Madrid: Dirección General de Relaciones culturales. 1973.

----- "Les Morisques, vus à partir des Communautés Mudéjares précédentes" en *Les Morisques et leur temps*. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique. 1983. (pp. 31- 41)

----- "Corrents islàmics aparents i amagats a la cultura catalana medieval" en *El debat cultural als segles XIII i XIV. Actes de les I Jornades de Filosofia Catalana*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona. 1989. (pp. 107- 116)

----- "Principes chretiens et principes musulmans face au probleme morisque" en CARDAILLAC, L. (Coord.), *Les morisques et l'Inquisition*. Paris: Publisud. 1990. (pp. 37- 50)

----- "Problemas teológicos musulmanes y cristianos en el enfrentamiento de los últimos musulmanes de España con los poderes cristianos" en *Sharq Al Andalus*. Número 8. Alicante: Universidad de Alicante. 1991. (pp. 89- 95)

----- *Los moriscos antes y después de la expulsión*. Madrid: Editorial MAPFRE. 1992.

----- "La moriscología como ciencia histórica en la actualidad" en *L'expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià. Congrés Internacional del 380é aniversari de l'Expulsió dels moriscos*. 1990. Barcelona: Generalitat de Catalunya. 1994. (pp. 9- 15)

----- "El Islam en la Península Ibérica, medieval y moderna: Estudio pluridisciplinar y su relación con la vivencia islámica actual" en *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*. Número 0. Madrid: Universidad Complutense. 1995. (pp. 63- 70)

----- "Los moriscos y sus descendientes, después de la expulsión. (Después del cuadro del desembarco en Orán)" en MIRANDA, J. (Coord.), *La expulsión de los moriscos*. Valencia: Bancaja. 1998. (pp. 41- 70)

----- "Musulmans originaires d'Al-Andalus dans les sociétés hispaniques Européennes: mozarabes, mudéjares, morisques, crypto-musulmans (XIe- XVIIIe S.)" en *Chrétiens et musulmans à la Renaissance. Actes du 37e colloque international du CESR*. 1994. Paris: Honoré Champion Éditeur. 1998. (pp. 149- 162)

----- *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos (siglos VI- XVII)*. Granada: Editorial Universidad de Granada. 1999.

----- *Los moriscos frente a la Inquisición. En su visión islámica del cristianismo*. Madrid: Pliegos de Encuentro Islamo-Cristiano. 2001.

ERASMO DE ROTTERDAM., *El Enquiridión o Manual del Caballero Cristiano*. Edición de Dámaso Alonso y prólogo de M. Bataillon. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1971.

----- *Educación del príncipe cristiano. Querrela de la Paz*. Edición y notas por Dámaso Alonso. Barcelona: Ediciones Orbis. 1964.

*Erasmus en España*. Catálogo de la Exposición celebrada en las Escuelas Menores de la Universidad de Salamanca del 26 de septiembre de 2002 al 6 de Enero de 2003. Comisariada por Palma Martínez Burgos García y dirigida por Fernando Checa. Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior. 2002.

ESPINÓS DÍAZ, A., “Nuevos datos sobre la colección de dibujos del Museo de San Pío V de Valencia” en *Archivo Español de Arte*. Número 237. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1987. (pp. 17-34)

ESPONCERA CERDÁN, A., *San Vicente Ferrer : vida y escritos*. Madrid: Edibesa. 2005.

ESPRESATI, C. G., “Anales de una cultura provinciana: lo que va de Ribalta a... Ribalta” en *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*. Número 25. Castellón de la Plana: Sociedad Castellonense de Cultura. 1949. (pp. 835- 845)

ESTÉBANEZ CALDERÓN, S., *Cristianos y moriscos*. Edición, introducción y bibliografía por Adelaida Parker. Liverpool: Bulletin of Spanish Studies. 1933. [1838]

FABRE, P. A., “Conclusions: le collage, université jésuite. Les jésuites et l’université à l’âge moderne: quelques réflexions” en *Gesuiti e università in Europa (secoli XVI- XVIII). Atti del Convegno di studi, Parma, 13- 15 dicembre 2001*. Bologna: CLUEB. 2002. (pp. 453- 460)

FAJARDO, J. M., “Moriscos: el mayor exilio español: El Cuarto Centenario de la expulsión de los moriscos debería ser una fecha de reconciliación histórica” en *El País*. 3 de Enero de 2009.

FALOMIR FAUS, M., *La pintura y los pintores en la Valencia del Renacimiento (1472-1620)*. Valencia: Generalitat Valenciana. Consell Valencià de Cultura. 1994.

----- “El duque de Calabria, Mencía de Mendoza y los inicios del coleccionismo pictórico en la Valencia del Renacimiento” en *Ars Longa*. Número 5. Valencia: Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Valencia. 1994 (pp. 121-124)

----- *Arte en Valencia. 1472- 1522*. Valencia: Generalitat Valenciana. 1996.

----- “Arte y liturgia en Valencia y Nápoles en la primera mitad del siglo XVI” en *El Mediterráneo y el Arte Español. Actas del XI Congreso del CEHA*. Valencia: Generalitat Valenciana. 1996. (p. 108- 113)

----- “Imágenes de una santidad frustrada: el culto a Francisco Jerónimo Simón (1612-1619)” en *Locus amoenus*. Número 4. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona. 1998 (pp. 171-183)

FALOMIR FAUS, M., “La construcción de un mito. Fortuna crítica de Juan de Juanes en los siglos XVI y XVII” en *Espacio, tiempo y forma*. Serie VII. Historia del arte. Tomo 12. Madrid: UNED. 1999. (pp. 123-150.)

----- “Joanes y su entorno: relaciones sociales y afinidades culturales” en HERNÁNDEZ GUARDIOLA, L. (Coord.), *De pintura valenciana (1400- 1600). Estudios y documentación*. Alicante: Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil- Albert. 2006. (pp. 271- 287)

FALOMIR FAUS, M. y MARIÁS, F., “El primer viaje a Italia del Marqués del Zenete” en *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte (U. A. M.)*. Volumen VI. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid. 1994 (pp. 101- 108)

FARRELL, A., *The Jesuit Code of Liberal Education. Development and scope of the Ratio Studiorum*. Milwaukee: The Bruce Publishing Company. 1938.

FEBVRE, L., *Erasmus, la Contrarreforma y el espíritu moderno*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca. 1957.

*Felipe II. Un monarca y su época. Un príncipe del Renacimiento*. Exposición comisariada por Fernando Checa Cremades. Museo Nacional del Prado. (13 de Octubre de 1998- 10 de Enero de 1999). Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V.

*Felipe II. Un monarca y su época. Las tierras y los hombres del rey*. Exposición comisariada por Luis Ribot. Museo Nacional de Escultura de Valladolid (2 de octubre. 1998 - 10 de enero de 1999). Valladolid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V. 1998.

FERNÁNDEZ ALBADALEJO, P., “Iglesia y configuración del poder en la monarquía católica (siglos XV-XVII)” en GENET, J. P. y VINCENT, B. (Ed.), *Etat et eglise dans la genese de l'etat moderne*. Madrid: Biblioteca de la Casa Velázquez. 1986. (pp. 209-216)

FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M., “Las Germanías” en MENÉNDEZ PIDAL, R. (Coord.), *Historia de España: La España del Emperador Carlos V*. Tomo 20. Madrid: Espasa Calpe. 1982. (3ª Edición) (pp. 279- 298)

----- *Felipe II y su tiempo*. Barcelona: Círculo de Lectores. 2001.

FERNÁNDEZ APARICIO, C., “Obras de Francisco Ribalta dedicadas al Padre Simó. Un lienzo del Museo Nacional de Escultura” en *Goya. Revista de Arte*. Número 225. Madrid: Fundación Lázaro Galdiano. 1991. (pp 142- 151)

FERNÁNDEZ ARENAS, J., *Fuentes y documentos para la Historia del Arte: Renacimiento y Barroco en España*. Barcelona: Gustavo Gili. 1982.

FERNÁNDEZ ARENAS, J. y BASSEGODA HUGÁS, B., *Fuentes y documentos para la Historia del Arte: El Barroco en Europa*. Barcelona: Gustavo Gili. 1983.

FERNÁNDEZ COLLADO, A., “Los Concilios Provinciales toledanos del siglo XVI y su temática reformadora” en VILLENA ESPINOSA, R. (Coord.), *Ensayos humanísticos: Homenaje al profesor Luis Lorente Toledo*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla la Mancha. 1997. (pp. 135- 148)

FERNÁNDEZ SERRANO, F., “Cinco cartas escritas en Trento durante el Concilio” en *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del convegno storico internazionale*. Volumen II. Herder: Roma. 1965. (pp. 615- 626)

FERNÁNDEZ SORIA, J. M. y LÓPEZ MARTÍN, R., “Los colegios jesuíticos valencianos: datos para su historia” en *Estudis. Revista de Historia Moderna*. Número 16. Valencia: Universidad de Valencia. 1990. (pp. 193-213)

FERNÁNDEZ TERRICABRAS, I., “Reforma i obediència: actituds institucionals durant la visita del Monestir de Montserrat (1583- 1589)” en *Pedralbes. Revista d'Història Moderna*. Número 13 (11). Barcelona: Universitat de Barcelona. 1993 (pp. 171- 179)

----- “Els bisbes de Catalunya, Felipe II i l'execució del Concili de Trento” en *Analecta Sacra Tarraconensia*. Número 6. Barcelona: Fundació Balmesiana. 1994. (pp 321-332)

----- “Catalunya, frontera d'Heretges. Reformes monàstiques i reorganització dels recursos eclesiàstics catalans per Felip II” en *Pedralbes. Revista de Historia Moderna*. Número 18 (1). Barcelona: Universitat de Barcelona. 1998. (pp. 547-556)

----- “Primeros momentos de la Contrarreforma en la Monarquía Hispánica: recepción y aplicación del Concilio de Trento por Felipe II (1564-65)” en *V Reunión Científica Asociación Española de Historia Moderna*. Volumen 1. Cádiz: Universidad de Cádiz. 1999. (pp. 455-462)

----- *Felipe II y el clero secular: la aplicación del Concilio de Trento*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V. 2000.

FERNÁNDEZ ZAPICO, D., “Una carta del P. Jerónimo Nadal a S. Francisco de Borja extraviada” en *Archivum historicum Societatis Iesu*. Número 3. Roma: Institutum Historicum S.I. 1934. (pp. 265- 267)

FERRARINO, L., *Dizionario degli artisti italiani in Spagna, secoli XII-XIX*. Madrid: Istituto Italiano di Cultura. 1977.

FERRER, P., “Mecánica de la expulsión” en *Los moriscos*. Barcelona: Historia 16. 1977. (pp. 12- 17)

----- “Les Morisques catalans” en CARDAILLAC, L. (Coord.), *Les morisques et l'Inquisition*. Paris: Publisud. 1990. (pp. 188- 198)

FERRER FORTUNY, R., “La paraula i la festa litúrgica a Gandia. Mètodes Municipals de cristianització al S. XV” en *Ullal. Revista d'històrica i cultura de La Safor*. Número 5. Gandia: Centre d'Estudis comarcals Alfons el Vell. 1984. (pp. 16- 26)

FERRER MALLOL, M. T., *La frontera amb l'Islam en el segle XIV. Cristians i Sarraïns al País Valencià*. Barcelona: CSIC. 1988.

FERRER NARANJO, P., *Los moriscos de la Corona de Aragón a través de las listas de embarque*. Tesis de licenciatura inédita dirigida por el Dr. Miquel Barceló en la Universitat Autònoma de Barcelona. 1974.

FERRER ORTS, A. y AGUILAR DÍAZ, C., “Més obres de Gaspar Requena el Jove i el seu actiu taller a la Costera” en *Ars Longa. Cuadernos de arte*. Número 17. Valencia: Universitat de València. 2008. (pp. 35-37)

FERRI CHULIO, A., *Iconografía popular de la Mare de Déu dels Desamparats*. Valencia: Federico Doménech. 1998.

FIRPO, L., “Il pensiero politico del Rinascimento e della Controriforma” en *Questioni di Storia Moderna*. Milán: Dott. Carlo Marzorati Editore. 1948. (pp. 345-408)

FIRPO, M., *Artisti, goioiellieri, eretici. Il mondo di Lorenzo Lotto tra Riforma e Controriforma*. Roma-Bari: Editori Laterza. Biblioteca Universale. 2001.

FITZ DARBY, D., *Juan Sariñena y sus colegas*. Valencia: Institución Alfonso el Magnánimo. Diputación Provincial de Valencia. 1967.

FONTCUBERTA FAMADAS, C., “L'artista en el conflicte: Mercenaris i compromesos en l'art crític de l'època moderna” en *Pedralbes. Revista d' Història moderna*. Barcelona: Universitat de Barcelona . Número 20. 2000. (pp 173- 213)  
----- *L'art crític a l'Época Moderna. Condicions de producció, difusió i recepció*. Tesis doctoral inédita, leída el año 2003 en el Departament d'Història de l'Arte de la Universitat de Barcelona.

FORCADA, V., “El tratado del Santísimo Sacramento” en *San Luis Bertrán. Reforma y Contrarreforma española*. Valencia: Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Valencia. 1973. (pp. 85- 98)

FORMENTIN IBAÑEZ, J., “Funcionamiento pedagógico y proyección cultural de los estudios de árabe y hebreo promovidos por San Ramón de Penyafort” en *Escritos del Vedat*. Número 7. Torrente: Facultad de Teología. 1977. (pp. 115- 176)

FOZ FOZ, P., “La Compañía de Jesús y la de María en búsqueda de medios complementarios de educación en Europa y en América. Siglos XVII- XIX” en *Aportaciones de la Compañía de María Nuestra Señora a la Historia de la Educación. 1607- 1921. Actas del Simposio Internacional de Historia de la Compañía de María Nuestra Señora. Barcelona, 17- 21 Julio de 1995*. Oiartzun: Ediciones Lestonnac. 1996. (pp. 223- 255)

FRANCASTEL, P., *La realidad figurativa. Elementos estructurales de la sociología del arte*. Buenos Aires: Emecé Editores. 1970.

FRANCO LLOPIS, B., “La pintura valenciana desde 1563 a 1628: la repercusión del Concilio de Trento” en *La Multiculturalidad en las Artes y en la Arquitectura*. Tomo II. Las Palmas de Gran Canaria: Anroart Ediciones y Gobierno de Canarias. 2006. (pp. 341-346)

----- “El ostensorio de Juan de Joanes de la Parroquia. Pieza de gran valor artístico y devocional” en *L’Alcúdia Cristiana del tercer mil·leni*. Alcúdia: Comunidad parroquial de San Andrés Apóstol de l’Alcúdia. 2006. (pp. 9-11)

----- “Nuevas aportaciones a la Iconografía de los instrumentos musicales en la pintura de Francisco Ribalta” en *Paisajes Emblemáticos: La construcción de la Imagen Simbólica en Europa y América*. Tomo 2. Mérida: Editorial Regional de Extremadura. 2008. (pp. 619- 633)

----- “El Miles Christi: entre protestantismo y catolicismo en la Europa Moderna” en Europa: historia, imagen y mito. *Actas del I Congreso internacional y V Coloquio del Grupo internacional de investigación “Potestas”*. Castellón: Publicacions de la Universitat Jaume I. 2008. (pp. 769- 784)

----- “La obra de Juan de Joanes en l’Alcúdia como muestra de la espiritualidad valenciana del Quinientos” en *Actas de la XI Asamblea de Historia de la Ribera*. Corbera: Ajuntament de Corbera. 2008. (pp. 509- 517)

----- *La pintura valenciana entre 1550 y 1609: cristología y adoctrinamiento morisco*. Lleida-Valencia: Edicions de la Universitat de Lleida i Servei de Publicacions de la Universitat de València. 2008.

----- “Espiritualidad, Reformas y Arte en Valencia (1522-1609)” en *Actas del XVII Congreso de Historia del Arte del Comité Española de Historia del Arte (CEHA) 2008*. [En imprenta]

----- “Evangelización, arte y conflictividad social: la conversión morisca en la vertiente mediterránea” en *Actes del VI Congrès d’Història Moderna de Catalunya*. 2008. [En imprenta]

----- “¿Iconografía trentina o adoctrinamiento morisco? El caso valenciano en el siglo XVI” en GARCÍA MAHIQUES R. y ZURIAGA SENENT, V. F. (Eds.), *Imagen y Cultura. La interpretación de las imágenes como Historia Cultural*. Volumen I. Gandia: Universitat Internacional de Gandia y Generalitat Valenciana. 2008. (pp. 663-674)

----- “Sobre la destrucción de la imagen: una aproximación a la iconoclastia morisca en Valencia” en *Actas de las jornadas D’Imatge i còmic. De Fortuny al Capitán Trueno. L’imaginari del món àrab i d’Orient*. 2009. [En imprenta]

----- “Predicación, arte y conversión morisca en la Ribera durante la Edad Moderna” en *Actas del XII Congreso de Historia de la Ribera*. 2009. [En imprenta]

----- “Cultura y espiritualidad en la Edad Moderna valenciana: Juan de Juanes y el Ostensorio bifaz de la Iglesia Parroquial de San Andrés de l’Alcúdia” en *Archivo Español de Arte*. 2009. [En imprenta]

FREDE, C. de, *Cristianità e Islam tra la fine del Medio Evo e gli inizi dell’Età Moderna*. Nápoles: De Simona Editore. 1976.

FREEDBERG, D., *El poder de las imágenes*. Madrid: Cátedra. 1992. (Primera edición en inglés de 1989)

FREMIOTTI, C., *La riforma cattolica nel secolo XVI e gli studi di archeologia cristiana*. Roma. 1925.

FUENTES, C., *Escritores dominicos del Reino de Valencia*. Valencia: F. Ángeles Pitarch. 1930.

FURIÓ, A., *Història de País Valencià*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim. Generalitat Valenciana. 1995.

----- “Los musulmanes valencianos, de la conquista a las Germanías” en *Entre tierra y fe. Los musulmanes en el reino cristiano de Valencia (1238-1609)*. Catálogo de la exposición comisariada por Rafael Benítez Sánchez-Blanco y Juan Vicente García Marsilla, celebrada en Valencia del 26 de febrero al 28 de junio de 2009. Valencia: Universitat de València y Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales. 2009. (pp. 55-72)

FURIÓ GALÍ, V., *Sociologia de l'art*. Barcelona: Publicacions de l'Universitat de Barcelona. 1995.

FUSTER, J., “Lectura de Roís de Corella” en *Obres completes*. Volumen I. Barcelona: Edicions 62. 1968. (pp. 285- 313)

----- *Poetas, moriscos y curas*. Madrid: Editorial Ciencia Nueva S. L. 1969.

----- *Rebeldes y heterodoxos*. Barcelona: Ariel. 1972. (Primera edición con el título *Heretgies, revoltes i sermons. Tres assaigs d'història cultural*. Barcelona. 1968. )

FUSTER PELLICER, F., *El beat Andrés Hibernón (1534- 1602): una vida entre la Contrarreforma i el Barroc*. Gandia: C. E. I. C. Alfons el Vell. 2002.

FUSTER PELLICER, F. y BAIXAULI JUAN, I. A., “Estudiants, germans i docents: el primer segle del Col·legi i Universitat de Gandia” en *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*. Número 20. Alicante: Universidad de Alicante. 2002. (pp. 293- 321)

GALÁN SÁNCHEZ, A., “Religión y política en la transición a la Edad Moderna. Algunas notas sobre las conversiones y el origen del problema morisco” en PÉREZ JIMÉNEZ, A. y CRUZ ANDREOTTI, G. (Eds.), *La religión como factor de integración y conflicto en el Mediterráneo*. Madrid: Ediciones Clásicas. 1997. (pp. 215-229)

----- “Las conversiones al cristianismo de los musulmanes de la Corona de Castilla: Una visión teológico-política” en *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudéjarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*. 1999. Volumen 2. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares. Instituto de Estudios Turlenses. 2002. (pp. 617-659)

GALASSI PALUZZI, C., *Storia segreta dello Stile dei Gesuiti*. Roma: Francesco Mondini Editori. 1951.

GALASSO, G., “Prefazione” en *Baronio e l'arte. Atti del Convegno Internazionale di studi*. Sora. 10- 13 Octubre 1984. Sora: Centro di Studi Sorani. 1985 (pp. XXVII- XLVIII)

GALERA ANDREU, P. A., "Iconografía del sueño. Persistencias clásicas en el *Sueño de Jacob* de Ribera" en *Cuadernos de arte e iconografía*. Tomo II. Número 3. Madrid: Fundación Universitaria española. 1989. (pp 292- 298)

GALLEGO, J., *Visión y símbolos en la pintura española del Siglo de Oro*. Madrid: Cátedra. 1991.

GALLEGO BURÍN, A. y GÁMIR SANDOVAL, A., *Los moriscos del Reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*. Granada: Universidad de Granada. 1968.

GALINDO BLASCO, E., "La escritura y la imagen en las exequias de Carlos II en la Catedral de Barcelona: una lectura del túmulo y de las poesías, caligramas y jeroglíficos" en *Cuadernos de arte e iconografía*. Tomo IV. Número VII. Madrid: Fundación Universitaria española. 1991. (pp. 273- 283)

GALMÉS, L., "La cuestión de los moriscos en la época de San Luis Bertrán" en *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550- 1600)*. *Actas del II simposio de Teología Histórica*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1983. (pp. 291- 300)

GALMÉS DE FUENTES, A., *Los moriscos (desde su misma orilla)*. Madrid: Instituto Egipcio. 1993.

----- "Los que se quedaron. Significado e influencia de los moriscos conversos que no siguieron en el exilio" en *L'expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià. Congrés Internacional del 380é aniversari de l'Expulsió dels moriscos*. 1990. Barcelona: Generalitat de Catalunya. 1994. (pp. 173- 182)

GAMBÚS SÁIZ, M., "Ornamentación e iconografía en la biblioteca jesuítica de Montesión (Palma de Mallorca, siglo XVII)" en *Cuadernos de Arte e Iconografía*. Tomo 4. Número 7. Madrid: Fundación Universitaria española. 1991. (pp. 284-290)

GÁMEZ, A. P., "Las misiones: centros de evangelización" en *Ad Maiorem dei gloriam: la Compañía de Jesús promotora del arte*. México: Universidad Iberoamericana. 2003. (pp. 211- 254)

GARCÍA ARENAL, M., *Los moriscos*. Madrid: Editoria Nacional. 1975.

----- *Inquisición y moriscos. los procesos del tribunal de Cuenca*. Madrid: Siglo XXI. 1978.

----- "Últimos estudios sobre moriscos: Estado de la cuestión" en *Al- Qantara*. Número 4. Madrid: CSIC. 1983. (pp. 101- 114)

----- "El problema morisco: propuestas de discusión" en *Al-Qantara*. Número 13. Madrid: CSIC. 1992. (pp. 491- 503)

----- "Moriscos e indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización" en *Crónica Nova*. Número 20. Granada: Departamento de Historia Moderna de la Universidad de Granada. 1992. (pp. 153- 175)

----- "Los moriscos granadinos en Castilla: los problemas de una emigración forzada" en MIRANDA, J. (Coord.), *La expulsión de los moriscos*. Valencia: Bancaja. 1998. (pp. 167- 187)

GARCÍA CÁRCEL, R., “La cultura de los agermanados” en *Primer Congreso de Historia del País Valenciano*. Volumen 3: Edad Moderna. Valencia: Universidad de Valencia. 1976. (pp. 143-151)

----- *Las Germanías de Valencia*. Barcelona: Ediciones Península. 1975.

----- “La historiografía sobre los moriscos españoles. Aproximación a un estado actual de la cuestión” en *Estudis. Revista de Historia Moderna*. Número 6. Valencia: Universidad de Valencia. 1977. (pp. 71-100)

----- “La Inquisición y los moriscos valencianos: anatomía de una represión” en *Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica*. 1978. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura. 1981. (pp. 401-417)

----- “Los moriscos y la Historia” en *Los moriscos*. Barcelona: Historia 16. (pp. 4-7)

----- *Herejía y sociedad en el siglo XVI: La Inquisición en Valencia. 1530-1609*. Barcelona: Ediciones Península. 1980.

GARCÍA CÁRCEL, R., “Estudio crítico del *catecismo* de Ribera- Ayala” en *Les Morisques et leur temps*. París: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique. 1983. (pp. 161- 168)

----- “L’Inquisition de Valence” en CARDAILLAC, L. (Coord.), *Les morisques et l’Inquisition*. París: Publisud. 1990. (pp. 153- 170)

----- “De la reforma protestante a la reforma católica. Reflexiones sobre una transición” en *Manuscrits*. Número 16. Barcelona: Departamento de Historia Moderna de la Universidad Autónoma de Barcelona. 1998 (pp. 39-63)

----- “Los moriscos y la inquisición” en MIRANDA, J. (Coord.), *La expulsión de los moriscos*. Valencia: Bancaja. 1998. (pp. 143- 166)

----- “La significación cultural de Felipe II. El revisionismo actual” en *V Reunión Científica Asociación Española de Historia Moderna*. Volumen 1. Cádiz: Universidad de Cádiz. 1999 (pp. 375-398)

GARCÍA CÁRCEL, R. y CISCAR PALLARES, E., *Moriscos i agermanats*. Valencia: Editorial l’Estel. 1974.

GARCÍA CRUZ, J. F., “El *disimulo* religioso en el ámbito doctrinal y legal islámico” en *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudéjarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*. 1999. Volumen 2. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares. Instituto de Estudios Turlenses. 2002. (pp. 661-672)

GARCÍA GARCÍA, B. J., “La cuestión morisca y la restauración de la milicia (1595-1614)” en *L’expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià. Congrés Internacional del 380é aniversari de l’Expulsió dels moriscos*. 1990. Barcelona: Generalitat de Catalunya. 1994. (pp. 346- 350)

GARCÍA HERNÁN, E., “Tres amigos de Juan de Ribera, arzobispo de Valencia: Francisco de Borja, Carlos Borromeo y Fray Luis de Granada” en *Antològica Anua*. Número 44. Roma. 1997.

----- “Felipe II y Francisco de Borja. Dos vidas unidas por el servicio a la ‘christianitas’” en *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquía católica*. Volumen 3. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid. 1998. (pp. 225-250)

GARCÍA HERNÁN, E., *Francisco de Borja, Grande de España*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim. 1999.

----- *La acción diplomática de Francisco de Borja al servicio del Pontificado, 1571-1572*. Valencia: Organismo Público de Investigación. 2000.

GARCÍA MAHIQUES, R., “Jeronimo Jacinto de Espinosa y la iconografía de San Ignacio de Loyola en la casa profesa de Valencia” en *Archivo español de arte*. Madrid: CSIC. 1995. (pp 271- 283)

----- “Las *Empresas morales* de Juan de Borja: matizaciones en torno a Emblemática e Iconología” en *Literatura emblemática: actas del I Simposio Internacional*. La Coruña: Universidad de La Coruña. 1996. (pp. 75-92)

----- “Perfiles iconográficos de la Mujer del Apocalipsis como símbolo mariano: Ab initio et ante saecula creata sum” en *Ars Longa: cuadernos de Arte*. Número 7. Valencia: Universitat de València. 1997. (pp. 174-187)

GARCÍA MARSILLA, J. V., “Le immagini del potere e il potere delle immagini. I mezzi iconici al servizio della monarchia aragonesa nel basso medioevo” en *Rivista Storica Italiana*. Número 62. Fascículo 2. Turín: Edizioni Scientifiche Italiane. 2000. (pp. 569- 602)

----- “Imatges a la llar. Cultura material i cultura visual a la València dels segles XIV i XV” en *Recerques, Història, Economia i Cultura*. Número 43. Barcelona: Associació Recerques, Història, Economia i Cultura. 2001. (pp. 163-194)

----- “La demanda y el gusto artístico en la Valencia de los siglos XIV al XVI” en *Lux Mundi*. Catálogo de la exposición “*La Llum de les Imatges*” celebrada en la Xàtiva de Abril a Diciembre de 2007. Xàtiva: Generalitat Valenciana y Arzobispado de Valencia. 2007. (pp. 375- 407)

----- “Diferencia e integración. Las formas de la vida cotidiana entre los mudéjares y moriscos valencianos” en *Entre tierra y fe. Los musulmanes en el reino cristiano de Valencia (1238-1609)*. Catálogo de la exposición comisariada por Rafael Benítez Sánchez-Blanco y Juan Vicente García Marsilla, celebrada en Valencia del 26 de febrero al 28 de junio de 2009. Valencia: Universitat de València y Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales. 2009. (pp. 341-362)

GARCÍA MARTÍNEZ, S., “El Patriarca Ribera y la extirpación del erasmismo valenciano” en *Estudis*, Número 4. Valencia: Universidad de Valencia. 1975 (pp 69-114)

----- *Bandolers, corsaris i moriscos*. Valencia: Editorial Tres i Quatre. 1980.

----- “El erasmismo en la Corona de Aragón en el siglo XVI” en *Erasmus in Hispania, Vives in Belgio. Acta Colloquii Brugensis. 23 al 26 Septiembri de 1985*. Lovaina: Edición de J. IJsewijn y A. Losada, In Aedibus Peeters. 1986. (pp. 215-290)

GARCÍA MATEO, R., “Loyola y el luteranismo. ¿Contrarreformista o reformista?” en *Estudios eclesiásticos*. Número 321. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas. 2007. (pp. 309- 338)

GARCÍA MORENO, A., “Evangelizar según San Juan. Del dicho al hecho” en *Actas del XXI Simposio Internacional de Teología: Dos mil Años de Evangelización. Los Grandes Ciclos Evangelizadores*. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra. 2001. (pp. 141- 153)

GARCÍA ORO, J., *La reforma de los religiosos españoles en tiempos de los Reyes Católicos*. Valladolid: Instituto «Isabel la Católica» de Historia Eclesiástica. 1969.

----- *Cisneros y la reforma del clero español en tiempos de los Reyes Católicos*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Jerónimo Zurita. 1971.

----- *El Cardenal Cisneros: vida y empresas*. 2 volúmenes. Madrid: La Editorial Católica. 1992- 1993.

GARCÍA ORO, J. y PORTELA SILVA, M. J., “La reforma religiosa de la Corona de Aragón bajo Felipe II. Estrategia y ritmo de una campaña religiosa (1567-1572)” en *Escritos del Vedat*. Número 28. Torrente: Facultad de Teología. 1998. (pp. 335-346)

GARCÍA PÉREZ, N., “Entre España y Flandes: Mencía de Mendoza y el ejercicio de la promoción artística en la primera mitad de siglo” en *Actas XV Congreso Nacional del CEHA*. Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears. 2008. (pp. 371-382)

GARCÍA TROBAT, P., *El naixement d'una Universitat: Gandia*. Gandia: Ajuntament de Gandia. 1989.

----- *El Patrimonio de los Jesuitas en Valencia y su desamortización*. Valencia: Diputació de València. 1999.

----- “La Universitat de Gandia” en *Gandia, 450 anys de tradició universitària*. Catálogo de la exposición realizada en la Sala Municipal de Gandia del 23 de abril al 15 de junio de 1999. Gandia: Ajuntament de Gandia. 1999. (pp. 33- 47)

GARCÍA VILLOSLADA, R., “La Contrarreforma. Su nombre y su concepto histórico” en *Saggi storici intorno al Papato*. Miscellanea Historica Pontificae XXI. Roma. 1959 (pp. 189- 242)

----- (Coord.), *Historia de la Iglesia en España*. Madrid: Biblioteca de Autores cristianos. 1980.

GARDEIT, L., “Religion and Culture” en HOLT, P. M. (Ed.), *The Cambridge History of Islam*. Volumen 2: *The further Islamic lands, Islamic society and civilization*. Cambridge: Cambridge University Press. 1970. (pp. 569- 603)

GARDET, L., *Les hommes de l'Islam. Approche des mentalités*. París: Hachette. 1977.

GARGANTA, J. M. de, "Juan de Ribera y San Luis Beltrán" en *Teología espiritual*. Volumen 5. Número 13. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1961 (pp. 63-104).

----- "San Luis Bertrán. Santo de la Reforma Católica" en *San Luis Bertrán. Reforma y Contrarreforma española*. Valencia: Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Valencia. 1973. (pp. 29- 50)

GARÍN, E., *L'educazione in Europa. 1400- 1600*. Roma- Bari: Editori Laterza. 1976. (3ª Edición)

GARÍN ORTIZ DE TARANCO, F., "Leonardescos españoles" en *Revista de Ideas Estéticas*. Número 44. Madrid: CSIC. 1953. (pp. 347- 359)

----- "Las inscripciones pseudo-arábigas en la pintura valenciana primitiva, especialmente en la de Yáñez de la Almedina" en *Actas del Primer Congreso de estudios árabes e islámicos*. Madrid: Maestre. 1964. (pp. 354- 358)

GARÍN ORTIZ DE TARANCO, F. y PATUEL CHUST, P., *Historia del arte de Valencia*. Valencia: Fundació Bancaixa. 1992.

GARRIDO ARANDA, A., *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 1980.

GARRIDO ATIENZA, M., *Las Capitulaciones para la entrega de Granada*. Edición facsímil con estudio preliminar de José Enrique López de Coca Castañar. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada. 1992.

GARRIGA, J., *Fuentes y documentos para la Historia del Arte. Renacimiento en Europa*. Barcelona: Gustavo Gili. 1983.

----- "Imatges amb punt: el primer ressó de la perspectiva lineal en la pintura catalana vers 1490- 1500" en *D'Art*. Número 16. Barcelona: Universitat de Barcelona. 1990. (pp. 59- 80)

GARSTEIN, O., *Rome and the Counter-reformation in Scandinavia. Jesuit Educational Strategy. 1553- 1622*. Lieden- Nueva York- Kobenhavn- Köln: E. J. Brill. 1992.

GASCÓ SIDRO, A. J., "El programa iconográfico de la Capilla de la Sangre de Castellón" en *Actas del Primer Coloquio de Arte Valenciano*. Valencia: Universidad Literaria de Valencia. Facultad de Geografía e Historia. 1981. (pp. 50- 57)

GASOL LLORENS, A. M., *La icona: rostre humà de Déu. Història, art, espiritualitat*. Lleida: Pagés Editions. 1993.

GAYA NUÑO, J. A., *Luis de Morales*. Madrid: CSIC. 1961.

GENOVÉS, V., *San Vicente Ferrer en la política de su tiempo*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos. 1943.

GIARD, L. (Coord.), *Les jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*. París: Presses Universitaires de France. 1995.

GIARD, L. y VAUCELLES, L. de (Coord.), *Les jésuites à l'âge baroque. 1540-1640*. Grenoble: Editions Jérôme Millon et les auteurs. 1996.

GIESE, R., "Erasmus and the Fine Arts" en *The Journal of Modern History*. Volumen 7. Número 3. Chicago: University of Chicago Press. 1935. (pp. 257- 279)

GIL CORIA, E. (Ed.), *La pedagogía de los jesuitas, ayer y hoy*. Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas. 1999.

GILIO, G. A., *Dialogo nel qual si ragiona degli errori e degli abusi de' pittori circa l'istorie. Con molte annotazioni fatte sopra il Giudizio di Michelangnolo et altre figure, tanto de la Nova, quanto de la Vecchia Capella del Papa. Con la dichiarazione come vogliono essere dipinte le Sacre Immagini*. En *Trattati d'arte del Cinquecento. Fra Manierismo e Controriforma*. Prólogo y notas de P. Barocchi. Volumen 2. Bari: Gius Laterza & Figli. 1961 (pp. 2- 115)

GIMÉNEZ CHORNET, V., "Fuentes documentales para la Historia de la Iglesia en el Archivo del Reino de Valencia" en *Iglesia y religiosidad en España. Historia y Archivos*. Volumen 2. Guadalajara: Asociación de amigos del Archivo Histórico Provincial de Guadalajara. 2002. (pp. 1235- 1242)

GIRONÉS, G., "La figura del Venerable Agnesio en la espiritualidad valenciana del siglo XVI" en *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550- 1600)*. *Actas del II simposio de Teología Histórica*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1983. (pp. 231- 237)

GLENDINNING, N., "El soplón y la fábula de El Greco: ¿imitaciones de los clásicos, cuadros de género, o pinturas emblemáticas?" en *Traza y Baza, Cuadernos hispanos de simbología, arte y literatura*. Número 7. Barcelona: Universidad de Barcelona. 1978. (pp 53-60)

GOERING, J., "Christ in Dominican Catechesis: The Articles of Faith" en EMERY, K. y WAWRYKOW, J. P. (Ed.), *Christ among the Medieval Dominicans*. Notre Dame Indiana: University of Notre Dame Press. 1988. (pp. 127- 138)

GOLDSCHMIDT, W., "El problema del arte de Luis de Morales" en *Revista Española de Arte*. Número 6. Madrid. 1935. (pp. 274- 280)

GOMBRICH, E. H., *Ideales e ídolos. Ensayos sobre los valores en la Historia del Arte*. Barcelona: Gustavo Gili Arte. 1981. (Primera edición en inglés de 1979)  
----- *Temas de nuestro tiempo. Propuestas del siglo XX acerca del saber y del arte*. Madrid: Debate. 1997. (Primera edición en inglés de 1991)  
----- *Los usos de las imágenes. Estudios sobre la función del arte y la comunicación visual*. Barcelona: Debate. 1999. (Primera edición en inglés de 1998)

GÓMEZ CANSECO, L., *El humanismo después de 1600: Pedro de Valencia*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla. 1993.

GÓMEZ-FERRER LOZANO, M., “Inventario de bienes del pintor Miguel de Urenya. La biblioteca de un artista en la Valencia del siglos XVI” en *Ars Longa*. Valencia: Universidad de Valencia. Número 5. 1994. (pp 125-132)

----- “Nuevas noticias sobre el retablo de la vida de San Esteban de Joan de Joanes” en *Boletín del Museo del Prado*. Tomo XVI. Número 34. Madrid: Museo del Prado. 1995. (pp. 11-14)

GÓMEZ URDÁNEZ, C., “Mecenas, Señores, Consumidores. Una perspectiva histórica necesaria” en *Actes del I, II i III col·loquis sobre art i cultura a l'època del renaixement a la Corona d'Aragó*. Tortosa: Ajuntament de Tortosa. 1996-1999. (pp. 189-220)

GOMIS CORELL, J. C., *L'obra pictòrica de Francesc Ribalta a Algemesí*. Algemesí: Institut Municipal de Cultura d'Algemesí. 2006.

----- “Les taules pictòriques de l'Església Parroquial dels Sants Vicente de Corbera” en *Actes del XI Assemblea d'història de la Ribera*. Corbera: Ajuntament de Corbera. 2008. (pp. 577-594)

GONZÁLBZ ESTEVE, E., “Cristianos, mudéjares y moriscos en el Marquesado de Llobai” en *Revista de Historia Moderna*. Número 17. Alicante: Universidad de Alicante. 1998- 1999. (pp. 195- 218)

GONZALBO AIZPURU, P., *La educación popular de los jesuitas*. México: Universidad Iberoamericana. 1989.

GONZÁLEZ, N., *La predicación según Santo Tomás de Villanueva*. El Escorial: La Ciudad de Dios. 1971.

GONZÁLEZ, V., “Réflexions esthétiques sur l'approche de l'image dans l'art islamique” en BAUGÉ, G. Y CLÉMENT, J. F., *L'image dans le monde arabe*. París: CNRS Éditions. 1995. (pp. 69- 78)

GONZÁLEZ ASENSI, A. M., “Disposiciones sobre control de moriscos al comienzo del virreinato del Duque de Segorbe (1559. 1560)” en *Primer Congreso de Historia del País Valenciano*. Volumen 3: Edad Moderna. Valencia: Universidad de Valencia. 1976. (pp. 181- 189)

GONZÁLEZ DE CARDENAL, O., “La reforma católica” en *Cuenta y razón del pensamiento actual*. Número 115. Fundación de Estudios Sociológicos. 2000. (pp. 91- 98)

GONZÁLEZ DE ZÁRATE, J.M., “La tradición emblemática en la Valencia del 1640” en *Traza y Baza. Cuadernos de simbología y literatura*. Volumen VIII. Valencia: Universidad de Valencia. 1981. (109- 118)

----- *Renacimiento y Barroco. Imágenes para la historia*. Exposición realizada en la Sala de Exposiciones de San Prudencio en Vitoria Gastéiz. Marzo 1992. y Real Academia de BBAA de San Fernando. Calcografía nacional. Madrid. Julio 1992.

----- *Artistas grabadores en la edad del Humanismo*. Pamplona: Liber Ediciones. 1999.

GONZÁLEZ GARCÍA, J. L., “Ut pictura rethorica. Juan de Juanes y el retablo de San Esteban de Valencia.” *Boletín del Museo del Prado*. Tomo XVII. Número 35. Madrid: Fundación del Museo del Prado. 1999. (pp 21-56)

GONZÁLEZ GUTIÉRREZ, C., *El teatro escolar de los jesuitas. 1555- 1640*. Oviedo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo. 1997.

GONZÁLEZ RAYMOND, A., “Morisques et renegats: une identite de destin, une question d’identite” en *Métiers, vie religieuse et problématiques d’histoire morisque*. Zaghouan : Publications du Centre d’Etudes et de Recherches Ottomanes, Morisques, de Documentation et d’Information. 1990. (pp. 149-166)

----- *La croix et le croissant. Les inquisiteurs des Iles face a l’Islam 1550- 1700*. Paris: Editions du Centre National de la Recerche Scientifique. 1992.

GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, P. J., “Los reformadores del siglo XVI y el arte” en *Goya*. Número 191. Madrid: Fundación Lázara Galdiano. 1986. (pp 264- 271)

GOÑI GAZTAMBIDE, J., “La polémica sobre el bautismo de los moriscos a principios del siglo XVI” en *Anuario de Historia de la Iglesia*. Número 16. Pamplona: Universidad de Navarra. 2007. (pp. 209- 215)

GORDON, D. J., “Ruoli e misteri” en *L’immagine e la parola. Cultura e simboli del Rinascimento*. Edición y notas de Stephen Orgel. Milán: Arnoldo Mondadori Editore. 1987. (Primera edición en inglés de 1975) (pp. 15- 43)

GRACIA BENEYTO, C., *Història de l’art valencià*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim. 1995.

GRANDIERI, M., *Estetica gesuitica*. Fasano di Puglia: Grafischena. 1990.

GREYERZ, K., K. Von. (Ed.), *Religion and Society in Early Modern Europe. 1500-1800*. Londres: 1984.

GRISERI, A., *Le metamorfosi del Barocco*. Turín: Giulio Einaudi Editore. 1967.

GRUZINSKI, S., “Le strade dell’acculturazione: occidentalizzazione e meticciaggi (secoli XV- XVII)” en AYMARD, M., *Storia d’Europa. IV. L’Età Moderna*. Turín: Einaudi. 1995. (pp. 83- 122)

GRUZINSKI, S., *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica. 2004. (Primera Edición en francés de 1988)

GUARDINI, R., *Imagen de culto e imagen de devoción. Sobre la esencia de la obra de arte*. Madrid: Ediciones Guadarrama. 1960.

GUÉNON, R., *El simbolismo de la cruz*. Barcelona: Ediciones Obelisco. 1987. (Primera edición en francés de 1984)

GUERRERO, J. R., *Catecismos españoles del siglo XVI*. Madrid: Instituto Superior Pastoral. 1969.

GUGLIERI NAVARRO, A., *Documentos de la Compañía de Jesús en el Archivo Histórico Nacional*. Madrid: Editorial Razón y Fe. 1967.

GUIBERT, J. de, *La Spiritualità della Compagnia di Gesù. Saggio storico*. Roma: Città Nuova Editrice. 1992. (Primera edición en francés de 1953)

GUTIÉRREZ, C., *Españoles en Trento*. Valladolid: CSIC. Instituto Jerónimo Zurita. 1951.

----- *Trento, un problema: la última convocación del Concilio (1552- 1562)*. Madrid: Universidad de Comillas. 1995.

GUTIÉRREZ, R. Y VIÑALES, G. M., “Il lascito dei gesuiti nell’arte e nell’architettura dell’America Latina” en SALE, G. (Coord.), *Ignacio e l’arte dei Gesuiti*. Milán: Editoriale Jaca Book Spa. 2003. (pp. 240- 276)

GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, A. R., “Las imágenes de la Historia Evangélica del P. Jerónimo Nadal en el marco del jesuitismo y la Contrarreforma” en *Traza y Baza. Cuadernos hispanos de simbología, arte y literatura*. Número 5. Barcelona: Universidad de Barcelona. 1974. (pp 77- 95)

----- “El manierismo como constante o como estilo” en *Revista de Ideas Estéticas*. Madrid: CSIC. 1975. (pp. 95-108)

----- “La repercusión en España del decreto del Concilio de Trento acerca de las imágenes sagradas y las censuras al Greco” en *Studies in the history of Art*. Volumen 13. Washington: National Gallery. 1984 (pp 153- 158)

----- “El mundo espiritual del pintor Luis de Morales” en *Goya*. Número 196. Madrid: Fundación Lázaro Galdiano. 1987 (pp 194-203.)

----- “Iconografía y Contrarreforma: a propósito de algunas pinturas de Zurbarán” en *Cuadernos de arte e iconografía*. Tomo 2. Número 4. Madrid: Fundación universitaria española. 1989 (pp 97- 115)

----- “La literatura ascética y la retórica cristiana en el arte de la Edad Moderna: el tema de la soledad de la Virgen en la plásticas española”. en *Ephialte. Lecturas de Historia del arte*. Número 2. Vitoria: Instituto Municipal de Estudios Iconográficos. 1990 (pp. 80-90)

----- “La iconografía de San Ignacio de Loyola y los ciclos pintados de su vida en España e Hispanoamérica” en PLAZAOLA ARTOLA, J. (Coord.), *Ignacio de Loyola y su tiempo*. Bilbao: Universidad de Deusto. 1992. (pp. 107- 128)

GUTIÉRREZ MARÍN, M., *Historia de la Reforma en España*. Barcelona: Producciones editoriales del noroeste. 1975

HALBERTAL, M. y MARGALIT, A., *Idolatría. Guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenario*. Barcelona: Gedisa Editorial. 2003. (Primera edición en inglés de 1992)

HALICZER, S., *Inquisición y sociedad en el Reino de Valencia (1478-1834)*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim. 1993.

HALPERIN DONGHI, T., “Un conflicto nacional: moriscos y cristianos viejos en Valencia” en *Cuadernos de Historia de España*. Números 23- 24. . Buenos Aires: Instituto de Historia de España, Universidad de Buenas Aires. 1955. (pp. 5-115)

HAMES, H. J., *The Art of Conversion. Christianity & Kabbalah in the Thirteenth Century*. Leiden- Boston- Köln: Brill. 2000.

HAMILTON, A., *Heresy and mysticism in Sixteenth Century Spain. The 'alumbrados'*. Toronto Buffalo: University of Toronto Press. 1992.

HAMPÂTÉ BÀ, A., *Gesù visto da un musulmano*. Turín: Bollati Boringhieri. 2000. (Primera edición en francés de 1994.)

HAMY, A., *Essai sur l'iconographie de la Compagnie de Jésus*. París: Chez M. Rapilly. 1875.

HARBISON, R., *Reflections on Baroque*. Londres: The University of Chicago Press. 2000.

HARVEY, L. P., “The moriscos and their International Relations” en *L'expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià. Congrès Internacional del 380é aniversari de l'Expulsió dels moriscos*. 1990. Barcelona: Generalitat de Catalunya. 1994. (pp. 135- 139)

----- “Los moriscos y sus escritos” en MIRANDA, J. (Coord.), *La expulsión de los moriscos*. Valencia: Bancaja. 1998. (pp. 71- 87)

HAUF VALLS, A. G., *La "Vita Christi" de Fr. Francesc Eiximenis, O.F.M.(1340?-1409) como tratado de Cristología para seglares*. Roma: Collegio S. Bonaventura. 1978.

----- *D'Eiximenis a sor Isabel de Villena. Aportació a l'estudi de la nostra cultura medieval*. Barcelona-Valencia: Biblioteca Sanchis Guarner, Institut de Filologia valenciana, Publicacions de l'Abadía de Montserrat. 1990.

----- “La espiritualidad valenciana en los albores de la Edad Moderna”. Separata del libro: *1490. En el umbral de la Modernidad*. Valencia: Generalitat Valenciana. 1994. (pp. 487- 506)

HAUF VALLS, A. G., “Profetisme, cultura literària i espiritualitat en la València del segle XV: d'Eiximenis i sant Vicent Ferrer a Savonarola, passant pel Tirant lo Blanc” en *Els Borja. Una projecció europea*. Xàtiva: Generalitat Valenciana. 1995. Volumen I. (pp. 101- 138)

----- “Text, pintura i meditació: el *Speculum Animae* atribuït a Sor Isabel de Villena, i la funció empàtica de l’art religiós” en *Actes del VII Congrés de l’Associació Hispànica de literatura medieval. (Castelló de la Plana, 22- 26 de setembre de 1997)*. Volumen I. Castellón: Publicacions de la Universitat Jaume I. 1999. (pp. 33- 59)

HAUSER, A., *Historia social de la literatura y del arte*. Madrid: Guadarrama. 1962. (Primera edició en alemán de 1951)

----- *El Manierismo. La crisis del Renacimiento y los orígenes del arte Moderno*. Madrid: Ediciones Guadarrama. 1971. (Primera edició en alemán de 1965)

HAUTECOEUR, L., “Le Concile de Trente et l’art” en *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del convegno storico internazionale*. Herder: Roma. 1965. Volumen I. (pp. 345- 362)

HAYEK, M., *Le Christ de l’islam*. Paris. 1959

HERMAN, J. B., *La pédagogie des jésuites au XVI<sup>e</sup> siècle. Ses sources. Ses caractéristiques*. Lovaina: Boreuax du Recueil. 1914.

HERMOSILLA, M. J., “Dos obras de materia religiosa en poder de moriscos valencianos” en *Al-Qantara*. Número 4. Madrid: CSIC. 1983. (pp. 23- 56)

HERNÁNDEZ CAÑIZARES, P., “La fuente grabada del <Divino Piloto>” en *Actas del Primer Coloquio de Arte Valenciano*. Valencia: Universidad Literaria de Valencia. Facultad de Geografía e Historia. 1981. (pp. 78-81)

HERNÁNDEZ FRANCO, J., *Cultura y limpieza de sangre en la España moderna: ‘puritate sanguinis’*. Murcia: Universidad de Murcia. 1996.

HERNÁNDEZ GUARDIOLA, L., *Vida y obra del pintor Nicolás Borrás*. Alicante: Excelentísima Diputación Provincial de Alicante. 1976.

----- “Catálogo de la Obra pictórica” en *Catálogo de la exposición: Gótico y Renacimiento en tierras alicantinas. Arte religioso*. Alicante: Caja de Ahorros del Mediterráneo. Instituto de Cultura Juan Gil-Albert. Diputación Provincial de Alicante. 1990 (pp. 145-212)

----- *Pintura gótica y renacentista valenciana*. Alicante: Instituto de Estudios Alicantinos. 1993.

----- “Sobre Miguel Juan Porta y Vicente Requena ‘El Joven’” en *Archivo de Arte Valenciano*. Año LXXV. Valencia: Real Academia de Bellas Artes de San Carlos. 1994. (pp. 39- 43)

----- “Una tabla atribuible a Cristóbal Llorens I en la colección de la diputación de Alicante” en *Archivo de Arte Valenciano*. Año LXXXII. Valencia: Real Academia de Bellas Artes de San Carlos. 2001. (pp. 107- 108)

HERNÁNDEZ PERERA, J., “Iconografía española. El Cristo de los Dolores” en *Archivo Español de Arte*. Tomo XXVII. Número 105. Madrid: CSIC. (pp. 47- 62)

HERNANDO DE TALAVERA, *Católica impugnación*. Estudio preliminar de Francisco Márquez, edición y notas de Francisco Martín Hernández. Barcelona: Juan Flors. 1961.

HERRERO GARCÍA, M., “El grabado al servicio de la mística” en *Revista de Ideas Estéticas*. Tomo 3. Número 11. Madrid: CSIC. 1945. (pp 341-349)  
----- *Ideas de los españoles del siglo XVII*. Madrid: Editorial Gredos. 1966.

HIBBARD, H., “Ut picturae sermones: The First Painted Decorations of the Gesù” en *Baroque Art: The Jesuit Contribution*. New York: Fordham University Press. 1972. (pp. 29- 50)

HIDALGO OGÁYAR, J., “Doña Mencía de Mendoza embajadora del arte español en Breda” en *El arte español fuera de España. XI Jornadas de Arte*. Madrid: Servicio de Publicaciones del CSIC. 2003. (pp. 187-192)

HIJARRUBIA LODARES, G., “Los tiempos del pontificado de Santo Tomás de Villanueva vistos por un poeta latino valenciano del siglo XVI” en *Anales del Centro de Cultura Valenciana*. Número 43. Valencia: Centro de Cultura Valenciana. 1959 (pp. 36- 52)

HINOJOSA MONTALVO, J., *Los mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares. 2002.

HOCKE, G. R., *El Manierismo en el arte europeo de 1520 a 1650 y en el actual*. Madrid: Ediciones Guadarrama. 1959. (Primera edición en alemán en 1957)

HOLANDA, F. de, *De la pintura Antigua*. Edición castellana de Manuel Denis. Madrid. 1921

HOLL, K., *The cultural significance of the Reformation*. Nueva York: Meridian. 1939.

HORNEDO, R. M. de, “Arte Trentino” Separata de la *Revista de Ideas Estéticas*. Número 12. Madrid: CSIC. 1945. (pp 443- 472)  
----- “Algunas reflexiones histórico-teológicas acerca del culto de las imágenes” en *Arte sacro y Concilio Vaticano II*. León: Junta Nacional Asesora de Arte Sacro. 1965 (pp. 329-339)

HUERGA, A., “San Juan de Ribera y Fray Luis de Granada: dos cuerpos y una misma alma” en *Teología espiritual*. Volumen 5. Número 13. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1961. (pp 105-132)  
----- *Predicadores, alumbrados e inquisición en el siglo XVI*. Madrid: Fundación Universitaria Española. 1973.

HUICI MIRANDA, A., "The Iberian Peninsula and Sicily" en HOLT, P. M. (Ed.), *The Cambridge History of Islam*. Volumen 2: *The further Islamic lands, Islamic society and civilization*. Cambridge: Cambridge University Press. 1970. (pp. 406-440)

HUIZINGA, J., *El Otoño de la Edad Media*. Barcelona: Atalaya. 1995. (Primera edición en alemán de 1919)

HYMA, A., *The Christian Renaissance. A History of the Devotio Moderna*. Handem Connecticut: Archon Books. 1965.

IBÁÑEZ MARTÍNEZ, P., "La primera etapa española de Bartolomé Matarana" en *Goya. Revista de Arte*. Número 231. Madrid: Fundación Lázaro Galdiano. (pp. 130-137)

IBORRA, J., "El testament de Francesc de Borja i Aragó, IV Duc de Gandia" en *Miscel·lània Josep Camarena*. Gandia: C. E. I. C. Alfons el Vell. Ajuntament de Llocnou de Sant Jeroni. 1997. (pp. 43- 67)

IGUAL UBEDA, A., *Historiografía del Arte Valenciano*. Valencia: Institución Alfonso el Magnánimo. Diputación de Valencia. 1956.

----- "El ambiente que arropó la vida de Joanes" en *Archivo de Arte Valenciano*. Valencia: Real Academia de Bellas Artes de San Carlos. 1979 (pp. 4-5)

INTERIÁN DE AYALA, J., *El Pintor christiano y erudito, ó Tratado de los errores que suelen cometerse freqüentemente en pintar y esculpir las imágenes sagradas : dividido en ocho libros, con un apendice: obra útil para los que se dedican al estudio de la Sagrada Escritura y de la historia eclesiástica*. Madrid: Imprenta de la viuda e hijos de J. Subirana. 1883.

ISERLOH, E., *Riforma e Controriforma*. Milán: Editoriale Jaca Book. 1993. (Primera edición en alemán de 1967)

ITURRIOZ, J., *Francisco de Borja*. Bilbao: Mensajero. 1984.

IVARS CERVERA, J., "Vinculacions econòmiques de la Companyia de Jesús amb la Marina Alta (segles XVI-XIX)" en *Aguaits*. Número 4. Pedreguer: Institut d'Estudis Comarcals de la Marina Alta. 1990. (pp. 21-27)

JANER, F., *Condición social de los moriscos de España*. Barcelona: Alta Fulla. 1987. (Primera edición de 1857)

JEDIN, H., "Il significato del Concilio di Trento nella storia della Chiesa" en *Gregorianum*. Número 26. Roma: Pontificia Università Gregoriana. 1945. (pp. 117-136)

----- "Genesi e portata del Decreto Tridentino sulla venerazione delle Immagini" en *Chiesa della Fede, Chiesa della Storia*. Brescia: Morcelliana. 1972. (pp. 340- 390) (Primera edición en alemán en 1966)

JEDIN, H., “Missione Universale e colonialismo” en *Chiesa della Fede, Chiesa della Storia*. Brescia: Morcelliana. 1972. (pp. 684- 702)

----- *Historia del Concilio de Trento*. Pamplona: Eunsa, Ediciones de la Universidad de Navarra. 1972-1981. (Primera edición en alemán en 1948.)

----- *Riforma Cattolica o Controriforma?* Brescia: Mocelliana. 1995.

JIMÉNEZ LOZANO, J., *Judíos, moriscos y conversos*. Valladolid: Ámbito. 1982.

*Joan de Joanes. Una nueva visión del artista y su obra*. Catálogo de la exposición comisariada por Fernando Benito celebrada en el Museo de Bellas Artes de Valencia del 31 de enero al 26 de marzo de 2000. Valencia: Generalitat Valenciana. 2000.

JONES, M., *La Contrarreforma. Religión y sociedad en la Europa moderna*. Madrid: Akal. 2003. (Primera Edición inglesa de 1995)

JOHNSTON, M. D., “Ramon Llull and the Compulsory Evangelization of Jews and Muslims” en SIMON, L. J. (Ed.), *Iberia and the Mediterranean World of the Middle Ages. Studies in Honor of Robert I. Burns*. Leiden- New York: Brill. 1995. (pp. 3-37)

JUAN DE ÁVILA, “Carta a un predicador [jesuita?]” en *Obras completas del B. Mtro. Juan de Ávila*. Edición crítica, biografía y notas de Luis Sala Balust. Madrid: La Editorial Católica. 1952. (pp. 283- 287)

*Juan de Sariñena (1525- 1619). Pintor de la Contrarreforma en Valencia*. Catálogo de la exposición comisariada por Fernando Benito Doménech celebrada en el Museo de Bellas Artes de Valencia entre el 19 de diciembre de 2007 y el 23 de marzo de 2008. Valencia: Conselleria de Cultura i Esport. 2007.

KAGANÉ, L., “Las obras tempranas de Francisco Ribalta en el Ermitage” en *Boletín del Museo del Prado*. Volumen 17. Número 35. Madrid: Fundación del Museo del Prado. 1999. (pp. 57- 68)

KALAUQUINA, E. O., “Luis de Morales y Leonardo. Nuevas fuentes iconográficas” en *Archivo Español de Arte*. Número 308. Madrid: CSIC. 2004. (pp. 416- 424)

KAMEN, H., *The Rise of Tolerance*. Londres: Weidenfels and Nicolson. 1967.

----- *Una sociedad conflictiva: España, 1469- 1714*. Madrid: Alianza. 1984.

----- “Toleration and Dissent in Sixteenth- Century Spain: The Alternative Tradition” en *The Sixteenth Century Journal*. Número 19. Kirksville: Truman State University 1988. (pp. 3- 23)

----- *La Inquisición Española: una revisión histórica*. Barcelona: Crítica. 1999.

KEDAR, B. Z., *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims*. Princeton New Jersey: Princeton University Press. 1984.

KESSLER, H. L., "Configuring the Invisible by Copying the Holy Face" en *The Holy face and the paradox of representation*. Bolonia: Nuova Alfa Editoriale. 1998. (pp. 129- 153)

KIRSCHBAUM, E., "La Compagnia di Gesù e l'arte" en *Il Quarto Centenario della Costituzione della Compagnia di Gesù*. Milán: Società Editrice "Vita e pensiero." 1941. (pp. 211- 226)

----- "L'Influsso del Concilio di Trento nell'arte" en *Gregorianum*. Número 26. Roma: Università Gregoriana. 1945. (pp. 100-116)

KOERNER, J. L., *The Reformation of the Image*. Londres: Reaktion Books Ltd. 2004.

KOWAL, D., *Ribalta y los Ribaltescos: la evolución del estilo barroco en Valencia*. Valencia: Diputación de Valencia. 1985

KUSCHE, M., "El caballero cristiano y su dama. El retrato de representación de cuerpo entero" en *Cuadernos de arte e iconografía*. Tomo XIII. Número 25. Madrid: Fundación Universitaria española. 2004. (pp. 6-96).

*L'Art a Catalunya i els Regnes Hispans en temps de Carles I*. Catálogo de la exposición comisariada por Joaquín Yarza Luaces. Museu d'Història de la Ciutat. Diciembre 2000- Marzo 2001. Barcelona: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V. 2000.

LABARGA GARCÍA, F., "La soledad de María", en *Scripta de María*, Serie II, número II. Santuario de Torreciudad: Instituto Mariológico de Torreciudad. 2005. (371- 443)

LABARTA, A., "Los libros de los moriscos valencianos" en *Awraq*. Número 2. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura. 1979. (pp. 72- 80)

----- "Inventario de los documentos árabes contenidos en procesos inquisitoriales contra moriscos en el Archivo Histórico Nacional de Madrid (Legajos 548- 556)" en *Al-Qantara*. Número 1. Madrid: CSIC. 1980. (pp. 115- 164)

LAFUENTE FERRARI, E., *Breve historia de la pintura española*. Barcelona: Akal. 1987.

LAMARCA LANGA, G., "El libro y las lecturas en Valencia en la Edad Moderna. Bibliografía y estado de la cuestión" en *Estudis. Revista de Historia Moderna*. Numero 25. Valencia: Universidad de Valencia. 1999. (pp. 245- 255)

LA PARRA LÓPEZ, S., "1609 en el Ducado de Gandia" en *Estudis. Revista de Historia Moderna*. Número 16. Valencia: Universidad de Valencia. 1990 (pp. 217- 231)

----- *Los Borja y los moriscos. Repobladores y terratenientes en la Huerta de Gandia tras la expulsión de 1609*. Valencia: Edicions Alfons El Magnànim. 1992.

LA PARRA LÓPEZ, S., “Moros y cristianos en la vida cotidiana: ¿Historia de una represión sistemática o de una convivencia frustrada?” en *Revista de Historia Moderna*. Número 11. Alicante: Universidad de Alicante. 1992. (pp.143- 174)

----- “Los repobladores del ducado de Gandía tras la expulsión de los moriscos” en *L’expulsió dels moriscos. Conseqüències en el món islàmic i en el món cristià. Congrés Internacional del 380é aniversari de l’Expulsió dels moriscos*. 1990. Barcelona: Generalitat de Catalunya. 1994. (pp. 289- 295)

----- “Los moriscos y moriscas de los Borja” en MESTRE SANCHIS, A. y GIMÉNEZ LÓPEZ, E. (Eds.), *Disidencias y Exilios en la España Moderna. Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*. 1996. Alicante: Caja de Ahorros del Mediterráneo, Universidad de Alicante y Asociación Española de Historia Moderna. 1997. (pp. 435-446)

----- “Francesc de Borja, duc abans que sant” en *L’Europa renaixentista. Actes del Simposi sobre els Borja. (València, 25- 29 d’octubre de 1994)*. Gandia: C. E. I. C. Alfons el Vell. Ajuntament de Gandia. 1998. (pp. 271- 306)

LAPEYRE, H., *Geografía de la España morisca*. Valencia: Diputació Provincial de Valencia. 1986.

LASSALLE, J., *La Réforme en Espagne au XVIe siècle. Etude historique et critique sur les réformateurs espagnols*. Montaban: Victor Macabian. 1883.

LAURENTIS, E. de, “Miniaturas devocionales, entre el manierismo y la Contrarreforma, en el Museo Lázaro Galdiano” en *Goya*. Número 263. Madrid: Fundación Lázaro Galdeano. 1998. (pp 88-96)

LAVAJO, J. C., *Cristianismo e islamismo na Península Ibérica: Raimundo Martí, um precursor do diálogo religioso*. 3 volúmenes. Évora: Universidade de Évora. 1988.

LEA, H. Ch., *Los moriscos españoles. Su conversión y expulsión*. Edición con estudio preliminar y notas de Rafael Benítez Sánchez Blanco. Alicante: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alicante. 1990. (Primera edición en inglés de 1968)

LEDIT, C. J., *Mahomet, Israel et le Christ*. Paris: Le Colombe. 1956.

LEJARZA, F. de, “La conversión de los musulmanes en la Apologética misional” en *Illuminare*. Número 51. Vitoria: Unión Misional del Clero de España. 1932. (pp. XIC- XCVI)

LEÓN, A. de, *Guía del Palacio Ducal y otros insignes recuerdos de los Borjas en la ciudad de Gandía*. Valencia: Valentiae Edetanorum. 1925.

LEÓN NAVARRO, V., *Luis de Granada y la tradición erasmista en Valencia. El siglo XVIII*. Alicante: Instituto de Estudios Juan Gil- Albert. Diputación Provincial. 1986.

LERA GARCIA, R. de, “Contribución económica de los moriscos al mantenimiento de los tribunales de la Inquisición (1540-1610)” en *Métiers, vie religieuse et problématiques d’histoire morisque*. Zaghuan : Publications du Centre d’Etudes et de Recherches Ottomanes, Morisques, de Documentation et d’Information. 1990. (pp. 227-240)

LETURIA, P., “Un significativo documento de 1558 sobre las misiones de infieles de la Compañía de Jesús” en *Archivum historicum Societatis Iesu*. Número 8. Roma: Institutum Historicum S.I. 1939. (pp. 102- 117)

----- “Perchè la Compagnia di Gesù divenne un Ordine insegnante” en *Gregorianum*. Número 21. Roma: Pontificia Università Gregoriana. (pp. 350- 382)

----- “Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo XVI” en *Archivio italiano per la Storia della Pietà*. Volumen 2. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura. 1952. (pp. 1-50)

LEVY, E., *Propaganda and the Jesuit Baroque*. Londres- Los Ángeles, Berkeley: University of California Press. 2004.

LEWIS, B., *Islam and the West*. Oxford- Nueva York- Toronto: Oxford University Press. 1993.

LIPPERT, P., *Psicologia dei Gesuiti*. Roma: Edizioni Paoline. 1956. (Primera edición en alemán de 1956)

LOMAS CORTÉS, M., “La expulsión” en *Entre tierra y fe. Los musulmanes en el reino cristiano de Valencia (1238-1609)*. Catálogo de la exposición comisariada por Rafael Benítez Sánchez-Blanco y Juan Vicente García Marsilla, celebrada en Valencia del 26 de febrero al 28 de junio de 2009. Valencia: Universitat de València y Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales. 2009. (pp. 55-72)

LONGAS BARTIBAS, P., *La vida religiosa de los moriscos*. 1915. Consultada la edición facsímil a cargo de Dario Cabanelas Rodríguez. Granada: Servicio de publicaciones de la Universidad de Granada. 1990.

LOPETEGUI, L., “San Francisco de Borja y el plan misional de San Pío V. primeros pasos de una Congregación de Propaganda Fide” en *Archivum historicum Societatis Iesu*. Número 11. Roma: Institutum Historicum S.I. 1942. (pp. 1- 26)

LÓPEZ, M. A., “El Colegio de los niños moriscos de Granada (1526- 1576)” en *Miscelánea de Estudios Árabes y hebraicos*. Número 25. Granada: Universidad de Granada. 1976. (pp. 33-68)

LÓPEZ-BARALT, L., “¿Qué imagen tenían los moriscos de sí mismos?” en *Images des morisques dans la littérature et les arts. Actes du VIII Symposium International d’Etudes Morisques*. Zaghuan: Publications de la Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l’Information. 1999. (pp. 149-162)

LÓPEZ MARTÍN, J., “El Arzobispo de Granada D. Pedro Guerrero y la Compañía de Jesús” en *Anthologica Annua*. Números 24 y 25. Roma: Instituto de Historia Eclesiástica. 1977- 1978. (pp. 453- 498)

LÓPEZ MORILLAS, C., “Lenguaje and Identity in Late Spanish Islam” en *Hispanic Review*. Volumen 63. Número 2. Pennsylvania: University of Pennsylvania. 1995. (pp. 193- 219)

LÓPEZ REY, S., “Vicente Macip, Sebastiano del Piombo et l’Esperit Tridentin” en *Gazette des Beaux- Arts*. Volumen 78. París: Presses Universitaires de France. 1971 (pp. 343- 354)

LÓPEZ TORRIJOS, R., “Teatro y pintura en la época de Calderón” en *Goya. Revista de Arte*. Número 287. Madrid: Fundación Lázaro Galdiano. 2002. (pp. 83-95)

LOWNEY, Ch., *El liderazgo al estilo de los jesuitas*. Barcelona: Granica. 2005. (Primera edición en inglés de 2004)

LOZANO NAVARRO, J. J., “La Compañía de Jesús en el Reino de Granada durante el siglo XVI. Las misiones populares” en BARRIOS AGUILERA, M. y GALÁN SÁNCHEZ, A., *La historia del Reino de Granada a debate. Viejos y nuevos temas. Perspectivas de estudio*. Málaga: Servicio de Publicaciones. Centro de ediciones de la Diputación Provincial de Málaga. 2004. (pp. 537-550)

----- *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*. Madrid: Cátedra. 2005.

LUGONES, L., *El Imperio Jesuítico*. Barcelona: Ediciones Orbis. 1987.

LUQUE ALCAIDE, E., “El primer ciclo evangelizador hispano y luso-americano (siglo XVI)” en *Actas del XXI Simposio Internacional de Teología: Dos mil Años de Evangelización. Los Grandes Ciclos Evangelizadores*. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra. 2001. (pp. 259- 274)

LYNCH, J., *España bajo los Austrias*. Barcelona: Editorial Península. 1982.

*Llibre de Antiquitats de la Seu de València*. Estudio y edición crítica de Joaquim Martí Mestre. Volumen I. Valencia- Barcelona: Institut Universitari de Filologia Valenciana- Publicacions de l’Abadia de Montserrat. 1994.

LLIN CHÁFER, A., “El Sínodo diocesano de Santo Tomás de Villanueva” en *Revista Agustiniiana*. Número 81. Burgos: Agustinos de la Provincia de Castilla. 1985. (pp. 393- 423)

----- “Juan Bautista Agnesio y los nuevos conversos” en *Anales Valentinios. Revista de filosofía y teología*. Número 44. Valencia: Facultat de Teología San Vicente Ferrer. 1996. (pp. 409- 415)

----- *Santo Tomás de Villanueva. Fidelidad evangélica y renovación eclesial*. Madrid: Editorial Revista Agustiniiana. 1996.

LLIN CHÁFER, A., “Santo Tomás de Villanueva y los moriscos” en *La ciudad de Dios. Revista Agustiniiana*. Volumen CCXVII. Número 1. El Escorial: Ediciones Escorialenses. 2003. (pp. 39- 62)

----- “Jaime Ferrús. Un teólogo valenciano en el Concilio de Trento” en *Anales Valentinus*. Número 60. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 2004. (pp. 355- 367)

----- “Fernando de Loazes” en <http://www.archivalencia.org> [consultada el 2 de febrero de 2007]

LLOBET PORTELLA, J. M., “Documents sobre retaules de Cervera (1601-1625)” en *Butlletí de la Reial Acadèmia de Belles Arts de Sant Jordi*. Número 12. Barcelona: Academia de Belles Arts de Sant Jordi. 1998. (pp. 119-132)

LLOMBART, C., *Valencia antigua y moderna: Guía de forasteros, la más detallada y completa que se conoce*. Valencia: Librería de Pascual Aguilar. 1887.

LLOMPART GARCÍA, G., “Martín Luther en la conciencia popular española” en *Papeles de Son Armadans*. Número 86. Palma de Mallorca: Fundación Camilo José Cela. Número 86. 1963. (pp 159-187)

----- “En torno a la iconografía renacentista del *Miles Christi*” en *Traza y Baza. Cuadernos hispanos de simbología, arte y literatura*. Número 1. Mallorca: Universidad de Barcelona. 1972. (pp. 63-94)

----- “De la nave de la Virgen a la Virgen de la Nave” en *Traza y Baza. Cuadernos hispanos de simbología, arte y literatura*. Número II. Mallorca: Universidad de Barcelona. 1972. (pp. 107-132)

----- “Ecclesia sponsa: tres grabados manieristas” en *Traza y Baza. Cuadernos hispanos de simbología, arte y literatura*. Número 5. Barcelona: Universidad de Barcelona. 1974. (pp. 63- 76)

LLOP CATALÀ, M., “La utilización de la S. E. en los sermones de San Luis Bertrán” en *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550- 1600)*. *Actas del II simposio de Teología Histórica*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1983. (pp. 327- 341)

LLORCA, B., “La Inquisición española en Valencia” en *Analecta Sacra Tarraconensia*. Volumen XI. Barcelona: Fundación Balmesiana. 1935. (pp. 37-61)

----- “Aceptación en España de los decretos del Concilio de Trento” en *Estudios eclesiásticos*. Números 150-151. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas. 1964. (pp. 341-360 y 459-482)

LLORENS RAGA, P. L., *Episcopologio de la diócesis de Segorbe- Castellón*. Madrid. 1973.

LLORENTE OLIVARES, T., *Valencia*. 2 tomos. Valencia: Establecimiento Tipográfico - Editorial de Daniel Cortezo y C<sup>a</sup>. 1887.

MADURELL MARIMÓN, J. M., “Francisco Ribalta. Pintor catalán” en *Anales y Boletín de los Museos de Arte de Barcelona*. Volumen 1-2. Barcelona: Enero/Junio. 1947. (pp 9-31)

MAGNIER, G., "Distorted images: Anti-Islamic propaganda at the time of the Expulsión of the moriscos" en *Images des morisques dans la littérature et les arts. Actes du VIII Symposium International d'Etudes Morisques*. Zaghuan: Publications de la Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information. 1999. (pp. 173-192)

----- "Millenarian prophecy and the mythification of Philip III at the time of the expulsión of the moriscos" en *Sharq al- Andalus*. Números 16- 17. Alicante: Universidad de Alicante e Instituto de Estudios Turolenses: Centro de Estudios Mudéjares. 1999-2002. (pp. 187- 209)

----- "La visión de Pedro de Valencia de un cristianismo sin divisiones" en *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudéjarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*. 1999. Volumen 2. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares. Instituto de Estudios Turlenses. 2002. (pp. 673-684)

MAIO, R. de, *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*. Nápoles: Guida Editori. 1973.

----- "Baronio e l'arte. Introduzione" en *Baronio e l'arte. Atti del Convegno Internazionale di studi*. Sora. 10- 13 Octubre 1984. Sora: Centro di Studi Sorani. 1985. (pp. XLVII-LV)

MAJORANA B., "Missionarius/Concionator. Note sulla predicazione dei gesuiti nelle campagne" en *Aevum*. Número 73. Milán: Pubblicazioni del'Università Cattolica del Sacro Cuore. 1999. (pp. 807-829)

----- "Une pastorale spectaculaire. Missions et missionaires jésuites en Italia (XVIe-XVIIIe siècle)" en *Annales HSS*. Número 2. París: L'École des hautes études en sciences sociales. 2002. (pp. 297-320)

----- "Schola Affectus. Persona e personaggio nell'oratoria dei missionari popolari gesuiti" en *Il volto e gli affetti. Fisiognomica ed espressione nelle arti del Rinascimento. Atti del Convegno di Studi di Torino 2001*. Florencia: Leo Olschki. 2003. (pp. 183-251)

MALAND, D., *Europe in the Seventeenth century*. Londres: Macmillan Education. 1983.

MALDONADO DE GUEVARA, F., "La teoría de los estilos y el periodo trentino" en *Revista de ideas estéticas*. Número 12. Madrid: CSIC. 1945. (pp. 471- 494).

MÂLE, E., *El arte religioso*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica de México. 1952. (Primera edición en francés en 1908)

----- *El Barroco: arte religioso del siglo XVII, Italia, Francia, España, Flandes*. Madrid: Encuentro. 1985. (Primera edición en francés en 1932)

----- "El arte y los artistas después del Concilio de Trento" en *Tekné*. Número 1. Madrid: Universidad Complutense. Editorial Encuentro. 1985 (pp. 17-26).

----- *El arte religioso de la Contrarreforma. Estudios sobre la iconografía del final del siglo XVI y de los siglos XVII y XVIII*. Madrid: Encuentro. 2001. (Primera edición en francés en 1931)

MALVEZZI, A., *L'Islamismo e la Cultura Europea*. Florencia: Sansón. 1956.

MALLET, M., *The Borgias. The Rise and Fall of a Renaissance Dynasty*. Londres: Bodley Head. 1969.

MARAVALL, J. A., *La cultura del Barroco*. Madrid: Ariel. 1975. (Cuarta edición)  
----- *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*. Madrid: Siglo XXI. 1982.

MARCH, J. M., "Sobre la Conversión de los moros del reino de Granada. Nuevo documento" en *Razón y Fe*. Tomo 79. Madrid. 1927. (pp. 338- 349)

MARCORA, C., "Trattati d'arte sacra al tempo del Baronio" en *Baronio e l'arte. Atti del Convegno Internazionale di studi*. Sora. 10- 13 Octubre 1984. Sora: Centro di Studi Sorani. 1985. (pp. 189- 244)

MARCOS MARTÍN, A., "Religión 'predicada' y religión 'vivida'. Constituciones sinodales y visitas pastorales: ¿un elemento de contraste?" en ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ, M. J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (Eds.), *La religiosidad popular. Vida y muerte: la imaginación religiosa*. Barcelona- Sevilla: Anthropos-Fundación Machado. 1989. (pp. 46- 56)

MARÍAS, F., "A propósito del Manierismo y el arte español del siglo XVI" en SHEARMAN, J., *Manierismo*. Madrid: Xarait Ediciones. 1984.

----- *El largo siglo XVI: los usos artísticos del Renacimiento español*. Madrid: Taurus. 1989.

----- *El siglo XVI. Gótico y Renacimiento*. Madrid: Sílex. 1992.

----- *Teoría del arte II*. Madrid: Historia 16. 1996.

MARÍN, T., "Primeras repercusiones tridentinas" en *Hispania Sacra*. Volumen 1. Madrid: CSIC. 1948. (pp. 325-349)

MARQUES, L. "Una paradoja sobre las relaciones entre Italia y España en el Renacimiento y la hipótesis de un modelo español" en *El modelo italiano en las artes plásticas de la Península Ibérica durante el Renacimiento*. Valladolid: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid. 2005. (pp. 77- 97)

MÁRQUEZ, A., *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525- 1559)*. Madrid: Taurus. 1972.

MÁRQUEZ VILLANUEVA, F., *Espiritualidad y literatura en el Siglo XVI*. Madrid: Alfabeta. 1968.

----- *El problema morisco (desde otras laderas)*. Madrid: Ediciones Libertarias. 1998.

MARTI GRAJALES, F., *Ensayo de un diccionario biográfico y bibliográfico de los poetas que florecieron en el Reino de Valencia hasta el año 1700*. Madrid: Tip. De la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos. 1927.

MARTIN, E. J., *A History of the Iconoclastic Controversy*. Londres: Society for Promoting Christian Knowledge. 1930.

MARTIN, M., *Semiologia dell'immagine e pedagogia. Itinerari di ricerca educativa*. Roma: Armando Editore. 1990 (Primera edición en francés de 1982)

MARTÍN DE LA HOZ, J. C., “El problema teológico de los falsos conversos” en *Anales Valencinos. Revista de filosofía y teología*. Número 44. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1996. (pp. 295- 329)

MARTÍN HERNÁNDEZ, F., *Un seminario español pretrinitario: El Real Colegio Eclesiástico de San Cecilio de Granada. (1482- 1842)*. Madrid: CSIC. 1960.  
----- *Historia de la Iglesia. La Iglesia en la Época Moderna*. Madrid: Ediciones Palabra. 2000.

MARTINA, G., *Storia della Chiesa da Lutero ai nostri giorni*. Volumen 1: *L'età della Riforma*. Brescia: Editrice Morcelliana. 1993.

MARTÍNEZ, F., “L’expulsion des morisques: discours et représentations” en *Images des morisques dans la littérature et les arts. Actes du VIII Symposium International d’Etudes Morisques*. Zaghuan: Publications de la Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l’Information. 1999. (pp. 193-208)

MARTÍNEZ, J., *Discursos practicables del nobilísimo arte de la pintura*. Edición, prólogo y notas de Julián Gallego. Madrid: Akal. 1988

MARTÍNEZ –BURGOS GARCÍA, P., “Imágenes tipo y *modus orandi*: las variantes iconográficas del santo en la pintura del Renacimiento Español” en *Cuadernos de Arte e iconografía*. Tomo II. Número 4. Madrid: Fundación universitaria española. 1989. (pp. 30- 35)

----- *Ídolos e imágenes. La controversia en el siglo XVI español*. Valladolid: Publicaciones de la Universidad de Valladolid. 1990.

----- “Origen de la teoría artística de la Contrarreforma. El Cardenal Tavera y el Concilio Provincial de Toledo de 1536” en VILLENA ESPINOSA, R. (Coord.), *Ensayos humanísticos: Homenaje al profesor Luis Lorente Toledo*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla la Mancha. 1997. (pp. 285- 299)

----- “El decoro. La invención de un concepto y su proyección artística” en *Espacio, Tiempo y Forma*. Número 2. Historia del Arte. Madrid: UNED. 1998. (pp 91-102)

----- “El debate de la imagen religiosa en el entorno de Felipe II” en *Reales Sitios*. Número 35. Madrid: Patrimonio Nacional. 1998. (pp 38- 45)

----- “La meditación de la muerte en los penitentes de la pintura española del siglo de oro. Ascetas, melancólicos y místicos” en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie VII*. Historia del Arte. Tomo 12. Madrid: Fundación universitaria española. 1999. (pp. 149-172)

----- “La creación de imágenes. Propaganda y modelos devocionales en la España del Siglo de Oro” en VIZUETE MENDOZA, J. C. y MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P., *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha. 2000. (pp. 215- 240)

----- “El Greco y Toledo: los cuadros de devoción en el marco espiritual de la Contrarreforma” en *Boletín de Arte*. Número 24. Málaga: Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Málaga. 2004 (pp. 13-34)

MARTÍNEZ CUESTA, J., “Iconografía del Niño Jesús. Imágenes pictóricas del niño Jesús en fundaciones reales” en *Cuadernos de Arte e Iconografía*. Tomo VI. Número 12. Madrid: Fundación universitaria española. 1993. (pp 49- 52).

MARTÍNEZ MILLÁN, J., “Transformación y crisis de la Compañía de Jesús (1578-1594) en RURALE, F., *I religiosi a corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico Regime*. Roma: Bulzoni. 1998. (pp. 101- 129)

MARTÍNEZ NARANJO, J., “Aproximación al estudio de las congregaciones de estudiantes en los colegios de la Compañía de Jesús durante la Edad Moderna” en *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*. Número 20. Alicante: Universidad de Alicante. 2002. (pp. 227- 250)

----- “Las congregaciones marianas de la Compañía de Jesús y su contribución a la práctica de la caridad (ss. XVI- XVIII)” en *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*. Número 21. Alicante: Universidad de Alicante. 2003. (pp. 8- 75)

MARTÍNEZ ORTIZ, J., “Valencia y la reina doña Germana” en *Primer Congreso de Historia del País Valenciano*. Volumen 3: Edad Moderna. Valencia: Universidad de Valencia. 1976. (pp. 87- 98)

MARTINI, C. M., *Gli esercizi ignaciani alla luce del Vangelo di Luca*. Roma: Edizioni Comunità di Vita Cristiana. 2006.

----- *Gli esercizi ignaciani alla luce del Vangelo di Matteo*. Roma: Edizioni Comunità di Vita Cristiana. 2006.

MASSIGNON, L., “The Roman Catholic Church and Islam” en *The World of Islam*. Volumen 5. Hartford: Duncan Black McDonald Center. 1915. (pp. 129- 142)

MATA DE LA CRUZ, S., *La pintura del cinc-cents a la Diòcesi de Tarragona (1495- 1620). Entre la permanència del gòtic i l'acceptació del Renaixement*. Tarragona: Diputació de Tarragona. 2005.

MATTEO, I. di, *La divinità di Cristo e la Dottrina della Trinità in Maometto e nei polemisti musulmani*. Roma: Pontificio Istituto Biblico. 1938.

MAYANS SISCAR, G., “Bienes de los jesuitas” en *Epistolario. Escritos económicos*. Selección, transcripción y notas de Antonio Mestre. Valencia: Diputación de Valencia y Ayuntamiento de Oliva. 1976.

MC CLURE, I. y HENDRICKS, E., “La Pietà. Luis de Morales” en *The Hamilton Kerr Institute*. Número 1. Cambridge: Hamilton Kerr Institute of the Fitzwilliam Museum. 1988. p. 115.

MC COOG, T. M., *A guide to Jesuit Archives*. St. Louis- Roma: The Insitute of Jesuit Sources. Insitutum Historicum Societatis Iesu. 2001.

MC GRATH, A. E., *Reformation Thought*. Oxford: Blackwell. 1988.

MC NALLY, R. E., "The Council of Trent, the Spiritual Exercises and the Catholic Reform" en *Church History*. Volumen 34. Número 1. New Heaven: American Society of Church History. 1965. (pp. 36- 49)

MÉCHOULAN, H., *Le Sang de l'autre ou l'honneur de Dieu: indiens, juifs, morisques dans l'Espagne du Siecle d'Or*. Paris: Fayard. 1979.

MEDINA, F. de B., "La Compañía de Jesús y la minoría morisca. (1545- 1614) en *Archivum historicum Societatis Iesu*. Número 57. Roma: Institutum Historicum S.I. 1988. (pp. 3- 136)

----- "Legación Pontificia a Siro-Ortodoxos, 1583-1584. Las relaciones de Ignacio de las Casas de la Compañía de Jesús" en *Orientalia Christiana Periodica*. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum. 1989. (pp. 125-167)

----- "Ignacio de Loyola y la 'limpieza de sangre'" en PLAZAOLA ARTOLA, J. (Coord.), *Ignacio de Loyola y su tiempo*. Bilbao: Universidad de Deusto. 1992. (pp. 579- 615)

MEERSSEMAN, G. G., "Il tipo ideale di parroco secondo la riforma tridentina nelle sue fonti letterarie" en *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del convegno storico internazionale*. Volumen I. Herder: Roma. 1965. (pp. 27- 44)

MENOZZI, D., *La chiesa e le immagini. I testi fondamentali sulle arti figurative dagli origini ai nostri giorni*. Milano: Edizioni San Paolo. 1995.

MERINO, M., "La reducción de los indios a pueblo medio de evangelización" en *Misionalia Hispánica*. Número 7. Madrid: Instituto 'Santo Toribio de Mogroviejo'. 1946. (pp. 184- 194)

MESSEGUER FERNÁNDEZ, J., "Biblioteca del Conde de Luna, embajador de Felipe II en el Concilio de Trento" en *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del convegno storico internazionale*. Volumen II. Herder: Roma. 1965. (pp. 667- 677)

MESTRE, A., "Las corrientes de espiritualidad en la Valencia de la primera mitad del siglo XVI" en *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550- 1600)*. *Actas del II simposio de Teología Histórica*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1983. (pp. 53- 80)

MESTRE GODES, J., *La fi de la Cristiandat. De la Reforma protestant a la Reforma catòlica (1517- 1572)*. Barcelona: Edicions 62. 2001.

MEYERSON, M. D., *The Muslims of Valencia in the Age of Fernando and Isabel. Between Coexistence and Crusade*. Berkeley: University of California Press. 1991.

MEYUHAS GINIO, A. (Ed.), *Jews, Christians, and Muslims in the Mediterranean World after 1492*. Londres: Frank Cass and Company. 1992.

MICHALSKI, S., *The Reformation and the Visual Arts. The Protestant image question in Western and Eastern Europe*. Londres y Nueva York: Routledge. 1993.

MIGLIORINI, B., “Etimologia e storia del termine Barocco” en *Manierismo, Barocco, Rococó: concetti e termini*. Convengo Internazionale (Roma 21- 24 Aprile. 1960) Roma: Academia Nazionale dei Lincei. 1962. (pp. 39- 49)

MIGUEL GARCÍA, I., “El obispo y la práctica de la visita pastoral en el marco de la teología reformista” en *Memoria Ecclesiae*. Número 15. Asociación de la Iglesia de Archiveros de España. 1999. (pp. 347-404).

MIQUEL, A., *L'Islam et sa civilisation, VII- XX siècles*. París: A. Colin. 1977.

MÍNGUEZ, V., “Un género emblemático: el jeroglífico barroco festivo. A propósito de unas series valencianas” en *Goya. Revista de Arte*. Número 221. Madrid: Fundación Lázaro Galdiano. 1991. (pp. 331-338)

MIRA CABALLOS, E., “La educación de indios y mestizos antillanos en la primera mitad del siglo XVI” en *Revista Complutense de Historia de América*. Número 25. Madrid: Universidad Complutense. 1999. (pp. 51- 66)

----- “Del Mar del Norte al Mediterráneo. Vínculos dinásticos, rutas comerciales y relaciones artísticas” *El Renacimiento Mediterráneo*. Catálogo de la exposición comisariada por Mauro Natale. Madrid. Museo Thyssen- Bornemisza. Valencia. Museo de Bellas Artes. 2001. Madrid: Fundación Colección Thyssen Bornemisza. 2001. (pp. 117- 132)

MIRAVENT, F., “Una interpretación del trentismo en estética” en *Revista de Ideas Estéticas*. Número 12. Madrid: CSIC. 1945. (pp 495- 507)

MOCHOLÍ MARTÍNEZ, M. E., “La escultura mariana medieval en el Renio de Valencia. Imagen y cultura” en *La Multiculturalidad en las Artes y en la Arquitectura*. Tomo II. Las Palmas de Gran Canaria: Anroart Ediciones y Gobierno de Canarias. (pp. 429-437)

MOCHOLÍ MARTÍNEZ, M. E., “Leyendas marianas e imágenes milagrosas. Las ‘Vírgenes encontradas’ en la Valencia Medieval” en *Preactas del XVII Congreso Nacional del CEHA*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona. 2008. (pp. 122-124)

MOFFIT, J. F., “Francisco Pacheco and Jerome Nadal: New Light on the Flemish Sources of the Spanish ‘Picture-within-the-Picture’” en *The Art Bulletin*. Volumen 72. Número 4. Nueva York: College Art Association. 1990 (pp. 631-638)

MONTAGUD PIERA, B., “Noticia del Retaule de Sant Silvestre de Vicent Requena de Alzira” en *Archivo de Arte Valenciano*. Número 62. Valencia: Academia de Bellas Artes de San Carlos. 1981. (pp. 56-57)

MONTANER LÓPEZ, E., “Piadosas significaciones en la devoción postridentina” en *Cuadernos de arte e iconografía*. Tomo II. Número 4. Madrid: Fundación universitaria española. 1989 (pp. 36-42)

MONTEIRA ARIAS, I., "La influencia islámica en la escultura románica de Soria. Una nueva vía para el estudio de la iconografía en el románico" en *Cuadernos de arte e iconografía*. Tomo XIV. Número 27. Madrid: Fundación universitaria española. Primer semestre de 2005.

MONTERDE, I., "El trazado armónico en El Salvador de Juan de Juanes" en *Actas del Primer Coloquio de Arte Valenciano*. Valencia: Universidad Literaria de Valencia. Facultad de Geografía e Historia. 1981 (pp. 14-17)

MONTERROSO MONTERO, J. M., "¿La imagen del arte censurada? El *Pictor Christianus* de Fray Interián de Ayala" en *Actas del Congreso La abolición del arte. XXI Coloquio Internacional de Historia del Arte*. México: Universidad Autónoma de México. 1998 (pp 241- 272)

----- "Mitología y emblemática en la iconografía mariana" en *Actas del II Congreso Internacional do Barroco. Departamento de Ciencias y Técnicas del Patrimonio*. Porto: Universidade Porto. 2003. (pp 365-378).

----- "Cultura simbólica y monacato. Lenguaje alegórico y retórica de la iglesia militante benedictina" en *Quintana*. Número 2. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela. 2003. (pp. 185-210)

----- "Entre el dogma y la devoción. Pintura, literatura sacra y vida conventual franciscana" en *Quintana*. Número 4. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela. 2005. (pp. 165- 182)

MORA CAÑADA, A., *Monjas y campesinos. El señorío de la Vall digna en los siglos XVII y XVIII*. Alicante: Institut Alfons el Vell e Instituto Juan Gil-Albert. 1986.

MORENO BASCUÑA, M., "La imagen simbólica de la Virgen de los Dolores: Construcción de un culto y su evolución iconográfica" en *Paisajes Emblemáticos: La construcción de la Imagen Simbólica en Europa y América*. Tomo 2. Mérida: Editorial Regional de Extremadura. 2008. (pp. 657- 670)

MORENO CUADRADO, F., "En torno a la iconografía del Sagrado Corazón de Jesús" en *Traza y Baza. Cuadernos hispanos de simbología, arte y literatura*. Número 7. Barcelona: Universidad de Barcelona. 1978.

MORENO MENDOZA, A., *El pintor en la sociedad andaluza del Siglo de Oro*. Sevilla: Junta de Andalucía. 1999.

MORGADO GARCÍA, A. "Teología moral y pensamiento educativo en la España Moderna" en *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*. Número 20. Alicante: Universidad de Alicante. 2002. (pp. 97- 116)

MOXEY, K., *Teoría, práctica y persuasión*. Barcelona: Ediciones del Serbal 2004. (Primera edición en inglés de 1994)

MUNSURI ROSADO, M. N., "Principales devociones en la Valencia del XVI de los libros bautismales de la parroquia de San Esteban Protomártir" en *Memoria Ecclesiae XX*. Asociación de Archiveros de la Iglesia en España. 2000. (pp. 673-686)

MURCIANO OLMOS, S. y CARABAL GARCÍA, J., “La nave de la Iglesia del Colegio del Patriarca de Valencia” en *Traza y Baza. Cuadernos de simbología y literatura*. Volumen IX. Valencia: Universidad de Valencia. 1981. (99- 102)

NADAL INIESTA, J., “Repercusiones del Concilio de Trento y la Contrarreforma en la ciudad de Murcia durante el siglo XVII: la reforma de la Catedral” en *La Multiculturalidad en las Artes y en la Arquitectura*. Tomo II. Las Palmas de Gran Canaria: Anroart Ediciones y Gobierno de Canarias. (pp. 447-455)

NAVARRO SORNÍ, M., “La espiritualidad del ‘beneficio de Cristo’ en los tratados espirituales de San Francisco de Borja” en *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550- 1600)*. *Actas del II simposio de Teología Histórica*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1983. (pp. 255- 263)

----- “Catálogo de incunables y de obras impresas del siglo XVI, no registradas en el inventario de 1966, de la Biblioteca de San Juan de Ribera” en *Homenaje a D. Ignacio Valls*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1990. (pp. 14- 43)

----- “La Biblioteca de Sant Joan de Ribera. Espill d’un humanista, exponent de la Reforma Catòlica” en *Domus Speciosa*. Catálogo de la exposición comisariada por Daniel Benito Goerlich en la Universitat de Valencia. Mayo- Junio 2006. Valencia: Universitat de València. 2006. (pp. 219- 244)

NEWMAN BROOKS, P., “Crisis en la Cristiandad: Lutero y Cochlaeus” en *Revista de Occidente*. Número 29. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset. 1983. (pp. 33- 50)

NICULAU, M., “El P. Jerónimo Nadal (1507- 1580) y los Ejercicios espirituales de San Ignacio” en *Estudios Eclesiásticos*. Número 16. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas. 1942. (pp. 99- 133)

NIEREMBERG, J. E., *Vida de San Francisco de Borja, Duque cuarto de Gandia. Virrey de Cataluña y después tercer general de la Compañía de Jesús*, Madrid: Administración del Apostolado de la Prensa. 1901 (Primera edición de 1644)

NIETO, J. C., *El renacimiento y la otra España. Visión cultural socioespiritual*. Ginebra: Droz. 1997.

NIETO ALCAIDE, V., y CHECA CREMADES, F., *El Renacimiento. Formación y crisis del modelo clásico*. Madrid: Ediciones Istmo. 1980.

NOREEN, K., “Ecclesia militantes triumphi: Jesuit Iconography and the Counter-Reformation” en *Sixteenth Century Journal*. Volumen 29. Número 3. Kirksville: Truman State University. 1998. (pp. 689- 715)

ODERO, J. M., “Evangelización e Islam” en *Actas del XXI Simposio Internacional de Teología: Dos mil Años de Evangelización. Los Grandes Ciclos Evangelizadores*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. 2001. (pp. 413- 429)

OGGIONI, E., *Rinascimento e Controriforma. problemi filosofici dell'odierna storiografia: elementi di bibliografia*. Bologna: R. Patron. 1958.

OLAECHEA, M., "Algunos aspectos de la espiritualidad de San Juan de Ribera" en *Teología espiritual*. Vol. 5. Número 13. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. Enero 1961. (pp. 11-33)

OLIN, J. C., *Catholic Reform: from Cardinal Ximenes to the Council of Trent. 1495-1563*. Nueva Cork: Fordham University Press. 1990.

----- *The Catholic Reformation. Savonarola to Ignatius Loyola*. Nueva York: Fordham University Press. 1992. 2ª Edición (1962)

----- *Erasmus, Utopia and the Jesuits. Essays on the Outreach of Humanism*. Nueva York: Fordham University Press. 1994.

OLMOS CANALDA, E., *Los prelados valentinos*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1949.

O'MALLEY, J. W., "Historical thought and the Reform crisis of the early Sixteenth Century" en *Theological Studies*. Número 28. 1967. (pp. 531- 538)

----- *The first Jesuits*. Cambridge- Londres: Harvard University Press. 1993.

----- "The historiography of the Society of Jesus" en O'MALLEY, J. W. (Coord.), *The Jesuits. Cultura, Sciences and the Arts. 1540- 1773*. Toronto- Buffalo- Londres: University of Toronto Press. 1999. (pp. 4- 37)

----- *Trent and All that: Renaming Catholicism in the Early Modern Era*. Cambridge- Massachuseps: Harvard U. P. 2000.

----- "Sant' Ignazio e le missione della Compagnia di Gesù nella cultura" en SALE, G. (Coord.), *Ignacio e l'arte dei Gesuiti*. Milán: Editoriale Jaca Book Spa. 2003. (pp. 17- 30)

O'NEILL, Ch. y DOMÍNGUEZ, J. M. (Dir.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico- temático*. 4 Volúmenes. Roma: Institutum Historicum. S. I. 2001.

O'REILLY, T., "Saint Ignatius Loyola and Spanish Erasmianism" en *Archivum historicum Societatis Iesu*. Número 84. Roma: Institutum Historicum S.I. 1974. (pp. 301- 321)

ORELLANA UNZUÉ, J. L., "La cultura religiosa y la revolución de las ideas" en MENÉNDEZ PIDAL, R. (Coord.), *Historia de España. La cultura del Renacimiento*. Tomo 21. Madrid: Espasa Calpe. (pp. 179- 212)

OROZCO, E., *Manierismo y Barroco*. Madrid: Cátedra. 1975.

ORTEGA, P., "De mudéjares a moriscos: algunas reflexiones en torno a las relaciones sociales de producción y conflictividad religiosa: el caso de la ribera d'Ebre (Tarragona)" en *La Frontera terrestre i marítima amb l'Islam. Miscel·lània de textes medievals*. Número 4. Barcelona: CSIC. 1988.

ORTIZ GARCÍA-BUSTELO, L., *Moros y Cristianos. Los moriscos de Albaida*. Albaida: Gráficas Soler. 1998.

ORTIZ ISLAS, A. y HANHAUSEN COLE, M., “De soldado a santo: Ignacio de Loyola fundador de la Compañía de Jesús y su relación con las artes” en *Ad Maiorem dei gloriam: la Compañía de Jesús promotora del arte*. México: Universidad Iberoamericana. 2003. (pp. 23- 44)

OYARBIDE, M. A., *Huellas del Cristianismo en el Arte: La pintura*. Madrid: Consejo Evangélico de Madrid. Consejería de Educación y Cultura. 2001.

OZMENT, S. E., *Mysticism and Dissent. Religious Ideology and Social Protest in the Sixteenth Century*. New Heaven: Yale University Press. 1973.  
----- (Ed.), *Reformation Europe: A Guide to Research*. St. Louis: Center for Reformation Research. 1982.

PACHECO, F., *El arte de la pintura*. Edición, prólogo y notas de Bonaventura Bassegoda Huguet. Madrid: Cátedra. 1990

PALACIO ATARD, V., *España en el siglo XVII*. Madrid: Ediciones Rialp. 1987.

PALAU GARCÍA, F., “La situación histórica del morisco en el Reino de Valencia en el tránsito del siglo XVI- XVII” en *Hispania*. Número 41. Madrid. 1981. (pp. 515-560)

PALEOTTI, G., *Discorso intorno alle imagini sacre e profane*. En *Trattati d'arte del Cinquecento. Fra Manierismo e Controriforma*. Prólogo y notas de P. Barocchi. Volumen 2. Bari: Gius Laterza & Figli. 1961 (pp. 117- 509)

PALOS PEÑARROYA, J. L., “Església i poder en la Catalunya Moderna: La lluita entre canonges i bisbes (1500-1700)” en *Analecta Sacra Tarraconensia*. Volumen 67/2. Barcelona: Fundació Balmesiana. 1994 (pp 449-461).

PALUMBO, G., *Speculum Peccatorum. Frammenti di storia nello specchio delle immagini tra Cinque e Seicento*. Nápoles: Liguori Editore. 1990.

PANOFSKY, E., “Erasmus and the visual arts” en *The Journal of the Warburg Institute*. Volumen XXXII. Londres: Warburg Institute. 1969. (pp. 200-227)

----- “Imago pietatis. Un contributo alla storia tipologica dell'uomo dei dolori e della Maria Mediatrix” en *Imago pietatis e altri scritti*. Turín: Segnalibro Editore. 1998 (pp. 59- 108) (Edición original publicada en alemán en 1927)

----- “La Pietà di Ubeda. Un piccolo contributo alla soluzione della questione di Sebastiano” en *Imago pietatis e altri scritti*. Turín: Segnalibro Editore. 1998. (pp. 109- 126) (Edición original publicada en alemán en 1927)

----- “¿Qué es el Barroco?” en *Sobre el estilo. Tres ensayos inéditos*. Barcelona: Paidós Estética. 2000. (pp. 35- 112)

PAOLETTI, J. T y RADKE, G. M., *Art in Renaissance Italy*. Londres: Laurence King. 1997.

PAPA, F., "Caravaggio. Gli anni giovanili" en *Art Dossier*. Número 217. Diciembre. 2005.

PARDO MOLERO, J. F., *La guerra de Espadán (1526): una cruzada en la Valencia del Renacimiento*. Segorbe: Concejalía de Cultura. 2001.

----- "Los moriscos valencianos. Vigencia de un tópico historiográfico" en *Los mudéjares valencianos y peninsulares*. Valencia: Universitat de València. 2001-2002. (pp. 155-184)

----- "De mudéjares a moriscos. La conversión forzada" en *Entre tierra y fe. Los musulmanes en el reino cristiano de Valencia (1238-1609)*. Catálogo de la exposición comisariada por Rafael Benítez Sánchez-Blanco y Juan Vicente García Marsilla, celebrada en Valencia del 26 de febrero al 28 de junio de 2009. Valencia: Universitat de València y Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales. 2009. (pp. 87-109)

PASTOR CAMPOS, P., "La conversión de los mudéjares granadinos" en *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía*. Tomo II. Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba. 1978- (pp. 375- 385)

PASTOR ZAPATA, J. L., *El ducado de Gandía, un señorío valenciano en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. 1990.

----- "La biblioteca de don Juan de Borja. Tercer duque de Gandia" en *Archivum Historicum Societatis Iesu*. Volumen LXI. Fascículo 122. Roma: Institutum Historicum S.I. 1992 (pp. 275- 308)

PASTORE, S., *Il Vangelo e la Spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460- 1598)*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura. 2003.

----- *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbradismo e inquisizione (1449-1559)*. Florencia: Leo S. Olschki Editore. 2004.

----- *Dalla Spagna delle tre culture all'Inquisizione*. Roma: Bagatto Libri. 2005.

----- "I primi gesuiti e la Spagna: strategie, compromessi, ambiguità" en *Rivista storica italiana*. Volumen 117. Número 1. Napoli: Edizioni scientifiche italiane. 2005. (pp. 158-178)

PEDRAZA, P., "Visión barroca de un texto del Apocalipsis" en *Traza y baza. Cuadernos hispanos de simbología, arte y literatura*. Barcelona: Universidad de Barcelona. 1978. Número 7. (pp 101- 110)

PELLICER ROCHER, V., *Els tresors de les Clarisses de Gandia*. Catálogo de la exposición comisariada por V. Pellicer en la Casa de la Cultura 'Marqués de González de Quirós'. Gandía, del 5 de mayo al 29 de junio de 2003. Gandía: Ajuntament de Gandía. 2003.

----- *Història de l'Art de la Safor. Segles XIII- XVIII*. Gandia: CEIC Alfons el Vell. 2007.

PEÑA DÍAZ, M., “Erasmus en las librerías y las bibliotecas privadas barcelonesas del siglo XVI” en *Analecta Sacra Tarraconensia*. Volumen 67/2. Barcelona: Fundación Balmesiana. 1994.(pp 151-160)

----- “Libros permitidos, lecturas prohibidas (siglos XVI- XVII)” en *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*. Número 1. Madrid: Universidad Complutense. 2002. (pp. 85- 101)

PERCEVAL J. M., *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía española durante los siglos XVI y XVII*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses. 1997.

----- “Todos son uno: La invención del morisco que nunca existió” en MIRANDA, J. (Coord.), *La expulsión de los moriscos*. Valencia: Bancaja. 1998. (pp. 13- 40)

PEREA SIMÓN, E., “L’advocació de les ànimes del purgatori a l’Europa pos tridentina: apunts per a una història a l’arxidiòcesi de Tarragona” en *Pedralbes. Revista d’Història Moderna*. Número 18 (1). Barcelona: Universidad de Barlona. 1998 (pp 519- 528).

PEREDA ESPESO, F., “Isabel I, señora de los moriscos: figuración como historia profética en una tabla de Juan de Flandes”, en MÍNGUEZ, V. (Ed.), *Visiones de la monarquía hispánica*. Castellón: Universitat Jaume I. 2007.

----- *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*. Madrid: Marcial Pons Historia. 2007.

PERELLADA CASAS, J., “Un momento de la influencia de Erasmo en España: la traducción del *Enchiridion Militis Christiani*” en *Anthropos*. Números 106- 107. Madrid: Proyecto A Ediciones. 1990. (pp. 89- 92)

PERELLÓ, M. A., “La festa barroca a la Mallorca del Segle XVII” en *Pedralbes. Revista d’Història Moderna*. Número 6. Barcelona: Universidad de Barcelona. 1986. (pp 71-82)

PÉREZ, J. M., “Pintores y pinturas en el Real Monasterio de la Cartuja de Valdecristo (Altura, Castellón)” en *Archivo Español de Arte*. Tomo 12. Madrid: CSIC: 1936 (pp. 253-259)

PÉREZ BURCHÉS, I., “Aportación documental al retablo Mayor de la Iglesia de la Natividad de La Font de la Figuera de Joan de Joanes” en *Ars Longa. Cuadernos de Arte*. Número 17. Valencia: Universitat de València. 2008. (pp. 25-33)

PÉREZ BUSTAMANTE, C., “La expulsión de los moriscos” en MENÉNDEZ PIDAL, R. (Coord.), *Historia de España: La España de Felipe III*. Tomo 24. Madrid: Espasa Calpe. 1979. (pp. 197- 212)

PÉREZ DE AYALA, M., “Discurso de la vida del Ilustrísimo y reverentísimo Señor don Martín de Ayala, arzobispo de Valencia hasta nueva días antes que Dios Nuestro Señor le llevase consigo. Escrito por sí mismo” en SERRANO SANZ, M., *Autobiografías y memorias*. Madrid: Librería Editorial Bailly. 1905.

PÉREZ DE AYALA, M., *Sínodo de la Diócesis de Guadix y de Baza*. Edición facsímil con estudio preliminar de Carlos Asenjo Sedano. Granada: Universidad de Granada. 1994.

----- *Doctrina Christiana en lengua Araviga y Castellana. 1566*. Edición facsímil con crítica y notas por parte de Roque Chabás y Julián Ribera. Valencia: Librerías París Valencia. 1980.

PÉREZ DE CHINCHÓN, B., *Antialcorano. Diálogos Christianos (Conversión y Evangelización de los moriscos)*. Estudio preliminar, transcripción y notas de Francisco Pons Fuster. Alicante: Universidad de Alicante. Ingra Impresores. 2000.

PÉREZ DE HEREDIA Y VALLE, I., *Sínodos medievales de Valencia*. Roma: Publicaciones del Instituto español de Historia eclesiástica. 1994. (pp. 370-387)

PÉREZ DE TUDELA, A., “Sobre pintura y pintores en El Escorial en el siglo XVI” en *El Monasterio del Escorial y la Pintura*. San Lorenzo del Escorial: Servicio de Publicaciones del Centro de Estudios Superiores del Escorial. 1999. (pp. 467-490)

PÉREZ GUILLEN, I. V., “Nuevas fuentes de la pintura de Zurbarán. La estampa didáctica jesuítica” en *Goya*. Número 213. Madrid: Fundación Lázaro Galdiano. 1989. (pp. 151- 160)

PÉREZ LOZANO, M., “Variantes iconográficas de la última cena en la pintura andaluza postridentina” en *Cuadernos de arte e iconografía*. Tomo 2. Número 4. Madrid: Fundación universitaria española. 2º semestre. 1989. (pp. 68- 74)

PÉREZ MARTÍN, J. M., “Pintores valencianos medievales y modernos. Adenda” en *Archivo Español de Arte y Arqueología*. Número 33. Madrid: CSIC. 1934. (pp. 293-312)

PÉREZ MORERA, J., “La carabela eucarística de la Iglesia” en *Cuaderno de Arte e iconografía*. Tomo 2, número 4. Madrid: Fundación universitaria española.. 1989. (pp. 75- 78)

PÉREZ SANTAMARÍA, A., “El mensaje eucarístico en el retablo barroco catalán” en *Cuadernos de arte e iconografía*. Tomo V. Número 9. Madrid: Fundación universitaria española. 1992. (pp 145- 155)

PÉREZ VILATELA, L., “Francisco Diago O. P. y sus Anales (1613): ecos de Viterbo y otras mixtificaciones” en *Estudi General*. Números 23-34. Girona: Universitat de Girona. 2004. (pp. 389-414)

PÉREZ VILLANUEVA, J., “Baronio y la Inquisición española” en *Atti del Convegno Internazionale di Studi. Baronio Storico e la Controriforma. Sora. 6- 10 de Octubre de 1979*. Sora: Centro di Studi Sorani. 1982. (pp. 3- 53)

----- “La historiografía de la Inquisición española” en PÉREZ VILLENUEVA, J. y ESCANDELL BONET, B., *Historia de la Inquisición en España y América*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos. Centro de estudios inquisitoriales. 1984. (pp. 3-39)

PERIS ALBENTOSA, T., “Evolució patrimonial i conflictivitat social. L’exemple de la Comunitat mudèixar-morisca a Alzira (1242-1614)” en *Sharq al-Andalus*. Número 8. Alicante: Universidad de Alicante e Instituto de Estudios Turolenses: Centro de Estudios Mudéjares. 1991. (pp. 163-178)

----- “Les Germanies a la Ribera del Xúquer, una reacció antifeudal” en *Actes del XI Assemblea d’història de la Ribera*. Corbera: Ajuntament de Corbera. 2008. (pp. 149-190)

PESET, M., “La organización de las universidades españolas en la Edad Moderna” en *Studi e diritto nell’area mediterranea in età moderna*. Rubbettino. 1993. (pp. 73-122)

PEZZI, E., “El problema de la confesión de moriscos en Pedro de Alcalá” en *Homenaje al profesor Darío Cabanelas Rodríguez, O. F. M., con motivo de su LXX Aniversario*. Volumen 1. Granada: Universidad de Granada. 1987. (pp. 433- 444)

PFEIFFER, H., “L’iconografía” en SALE, G. (Coord.), *Ignacio e l’arte dei Gesuiti*. Milán: Editoriale Jaca Book Spa. 2003. (pp. 170- 206)

PILES, L., *Aspetos sociales de las Germanías de Valencia*. Madrid: CSIC. 1952.

PINGARRÓN SECO, F., *Arquitectura religiosa en Valencia durante el siglo XVII (1600-1700)*. Tesis doctoral defendida en el Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Valencia en 1992.

PINO, P., *Dialogo di Pittura*. En *Trattati d’arte del Cinquecento. Fra Manierismo e Controriforma*. Prólogo y notas de P. Barocchi. Volumen 1. Bari: Gius Laterza & Figli. 1960 (pp. 94- 139)

PINTA LLORENTE, M. de la, *Aspectos históricos del sentimiento religioso en España*. Madrid: CSIC. 1961.

PIQUERAS, J., “Geografía de la población morisca en el reino de Valencia a comienzos del siglo XVII” en *Entre tierra y fe. Los musulmanes en el reino cristiano de Valencia (1238-1609)*. Catálogo de la exposición comisariada por Rafael Benítez Sánchez-Blanco y Juan Vicente García Marsilla, celebrada en Valencia del 26 de febrero al 28 de junio de 2009. Valencia: Universitat de València y Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales. 2009. (pp. 173-200)

PITARCH ALMELA, V., *Llengua i Església durant el Barroc valencià*. Valencia-Barcelona: Institut interuniversitari de Filologia valenciana – Publicacions de l’Abadia de Montserrat. 2001.

PLANELL, A. y ROVIRA, P., “L’elaboració artesanal de la pintura sobre taula en el segle XVI” en *De Flandes a Itàlia. El canvi de model en la pintura catalana del segle XVI: el bisbat de Girona*. Catálogo de la exposición comisariada por Joan Bosch y Joaquim Garriga. Noviembre de 1998- abril de 1999. Museu d’Art de Girona. Girona: Mueu d’Art de Girona. 1998. (pp. 30- 40)

PLAZAOLA ARTOLA, J., "Inmanencia y trascendencia en la iconografía" en *Arte sacro y Concilio Vaticano II*. León: Junta Nacional Asesora de Arte Sacro. 1965 (pp. 301- 328)

----- "Introducción" en SALE, G. (Coord.), *Ignacio e l'arte dei Gesuiti*. Milán: Editoriale Jaca Book Spa. 2003.

POLO SÁNCHEZ, J. J., *La escultura romanista y contrarreformista en Cantabria. (c. 1590-1660)*. Santander: Fundación Emilio Botín. 1994.

PONS BOHIGUES, F., "La Inquisición y los moriscos de Valencia" en *El Archivo*. Tomo II. Cuaderno X. 1888. (pp. 39-60)

PONS FUSTER F., *Místicos, beatos y alumbrados: Ribera y la espiritualidad valenciana*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim. 1991.

----- "El mecenazgo cultural de los Borja de Gandia: Erasmismo e Iluminismo" en *Estudis*. Número 21. Valencia: Universidad de Valencia. 1995. (pp. 23- 43)

----- *Erasmistas, mecenas y humanistas en la cultura valenciana de la primera mitad del siglo XVI*. Valencia: Institució Alfons El Magnànim. 2003.

PONS FUSTER, F. y ALMENARA, M., "Les relacions dels humanistes valencians amb la cort imperial de Carles V" en *Afers, fulls de recerca i pensament*. Número 38. 2001. (pp. 39- 70)

PORCAR, P. J., *Coses evengudes en la ciutat e regne de Valencia (1589-1628)*. *Dietari* Edición transcrita y con prólogo de Ferran Garcia Garcia. Valencia: Diputació Provincial de València. Institució Alfons el Magnànim. 1983.

PORTÚS, J. y VEGA, J., *La estampa religiosa en la España del Antiguo Régimen*. Madrid: Fundación Universitaria Española. 1998.

POSKA, A. M., *Regulating the People. The Catholic Reformation in Seventeenth Century in Spain*. Leiden: Brill. 1998.

POST, Ch. R., *A history of Spanish Painting*. Voluemen XI: *The Valencia School in the Early Renaissance*. Cambridge: Harvard University Press. 1953.

POST, R. R., *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism*. Leiden: E. J. Brill. 1968.

PRODI, P., "Ricerche sulla teorica delle arti figurative nella Riforma Cattolica" en *Archivio italiano per la Storia della Pietà*. Volumen IV. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura. 1965. (pp. 123- 212)

PROSPERI, A., "Otras Indias: missionary della Controriforma tra contadini e selvaggi" en *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura. Atti del Convegno Internazionale di Studi. Firenze 26- 30 Giugno. 1980*. Florencia: Leo Olschki Editore. 1982. (pp. 205- 234)

PROSPERI, A., “La iglesia y la circulación de la cultura en la Italia de la Contrarreforma: la función de la censura” en *Cultura y culturas en la historia: Quintas Jornadas de Estudios Históricos organizadas por el Departamento de Historia Medieval, Moderna y Contemporánea de la Universidad de Salamanca*, 1995. (pp. 65-74)

----- *Il Concilio di Trento e la controriforma*. Trento: Edizioni U. C. T. Trento. 1999.

PUIG, A., *Del Renaixement al Barroc. Història de l'art català*. Barcelona: Editorial Taber. 1970.

PUIG MASSANA, R., *El rostre de Jesús, el Crist. Passeig fenomenològic per dos mil anys d'iconografia cristològica*. Barcelona: La Formiga d'Or. 1998.

QUEVEDO, F. de., *Vida de Santo Tomás de Villanueva*. Edición y notas de Rafael Lazcano. Madrid: Editorial Revista Agustiniana. 2005.

QUILES GARCÍA, F., “La creación del Santo. El proceso de canonización” en *Por los caminos de Roma (hacia una configuración de la imagen sacra en el Barroco sevillano)*. Buenos Aires: Niño y Dávila. 2005.

QULLET, Ch. “Il Cattolecesimo dal Concilio di Trento all'illuminismo” en LENOIR, F. y MASQUELIER, Y. T., *La religione: La storia. Cristianesimo e Islam*. Volumen 2. Turín: Tipografico Editrice Torinese. 2001. (pp. 315- 343) (Primera edición en francés de 1997)

QUINTIN ALDEA, A. L., “Iglesia y estado en la España del siglo XVII” en *Miscelanea de Comillas*. Número 36. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas. 1961. (pp. 151-194)

RAMÍREZ ALEDÓN, G., “La erección de nuevas sedes episcopales en el reinado de Felipe II: el caso de la ciudad de Xàtiva (Reino de Valencia)” en *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*. Alicante: Universidad de Alicante. Número 17. 1998-1999. (pp. 235-248)

RAMÍREZ MARTÍNEZ, S., *Los moriscos de la Vilanova de Mislata. 1625- 1609*. Mislata: Ayuntamiento de Mislata. 1994.

RAMÓN, N., “Imágenes de Devoción en la miniatura valenciana del siglo XV” en *Lux Mundi*. Catálogo de la exposición “*La Llum de les Imatges*” celebrada en la Xàtiva de Abril a Diciembre de 2007. Xàtiva: Generalitat Valenciana y Arzobispado de Valencia. 2007. (pp. 513- 535)

RAMPLEY, M. : “La amenaza fantasma: ¿La cultura visual como fin de la historia del arte?” en BREA, J. L. (Ed.), *Estudios visuales. La epistemología de la visualidad en la era de la globalización*. Madrid: Akal. 2005. (pp. 40-57)

RAUSELL GUILLOT, H., “La espiritualidad de Pedro Antonio Beuter: erasmismo y corrientes de reforma”, *Estudis. Revista d’Història Moderna*. Número 23. Valencia: Universitat de València. 1997. (pp. 41-73)

----- *Una aproximación al erasmismo valenciano: Cosme Damían Çavall y Pedro Antonio Beuter, catedráticos, sacerdotes y erasmistas*. València:Universitat de València. 1999.

----- “La huella de Erasmo de Róterdam en un discurso valenciano del Quinientos” en *Estudis. Revista de Historia Moderna*. Número 25. Valencia: Universidad de Valencia. 1999. (pp. 25- 36)

----- *Letras y fe. Erasmo en la Valencia del Renacimiento*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim. Diputació de València. 2001.

----- “Tiempos de cortes, de letras y de herejía. La cultura valenciana en los inicios de la época moderna” en *Estudis. Revista de Historia Moderna*. Número 34. Valencia: Universidad de Valencia. 2008. (pp. 151-172)

RAWLINGS, H., *Church, Religion and Society in Early Modern Spain*. Nueva York: Palgrave. 2002.

REDONDO, A., “El primer plan sistemático de asimilación de los moriscos granadinos: El del doctor Carvajal” en *Les Morisques et leur temps*. París: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique. 1983. (pp. 113- 123)

----- “El problema morisc al Regne de València i l’activitat de Fra Antoni de Guevara (1525-1526)” en *Afers. Fulls de recerca i pensament*. Números 23/24. Catarroja. 1996. (pp. 99- 151)

REGLÀ CAMPISTOL, J., “La cuestión morisca y la coyuntura internacional en tiempos de Felipe II” en *Estudios de Historia Moderna*. Tomo III. 1953. (pp. 217-236)

----- *Felip II i Catalunya*. Barcelona: Editorial Aedos. 1956.

----- *Estudios sobre los moriscos*. Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia. 1971.

----- *Aproximació a la Història del País Valencià*. Valencia: Editorial Elisu Climent. 1973.

----- “València i els moriscos de Granada” en *Primer Congreso de Historia del País Valenciano*. Volumen 3: Edad Moderna. Valencia: Universidad de Valencia. 1976. (pp. 209- 214)

*Representaciones jesuíticas en Valencia: Patrimonio arquitectónico y bienes culturales*. Valencia: Forum UNESCO. Universidad Politécnica de Valencia- Vicerrectorado de Cultura y Provincia de Aragón de la Compañía de Jesús. 2003.

RIBERA TARRAGÓ, J., *Disertaciones y opúsculos*. Dos tomos. Madrid: Real Academia Española de la Historia. 1928.

RIBES MONTAÑÉ, P., “La ortodoxia de Ramón Llull” en *Analecta Sacra Tarraconensia*. Volumen XL. Barcelona: Fundació Balmesiana. 1957. (pp. 77-92)

RICARD, R., "Indiens et Morisques. Notes sur quelques procédés d'évangélisation" en *Etudes et documents pour l'histoire missionnaire de l'Espagne et du Portugal*. Lovaina: E. Desbarax Éditeur. 1930. (pp. 209- 220)

RICARDO MORALES, J., *Estilo, pintura y palabra*. Madrid: Ensayos de Arte. Cátedra. 1994.

RICE, L., "The Jesuit thesis prints an the Festive Academia Defence at the Collegio Romano" en O'MALLEY, J. W. (Coord.), *The Jesuits. Cultura, Sciences and the Arts. 1540- 1773*. Toronto- Buffalo- Londres: University of Toronto Press. 1999. (pp. 148- 169)

RICO CANO, L., "La idea de educación y la figura del maestro en la obra *Idea de un príncipe político cristiano*, representada en cien empresas de Diego Saavedra Fajardo" en *Boletín de Arte*. Número 24. Málaga: Madrid: Fundación universitaria española 2003 (pp. 103-129)

RINCON GARCÍA, W., "El programa iconográfico de las parejas de santos en la Basílica de San Lorenzo de El Escorial", en Real Monasterio-Palacio de El Escorial. Estudios inéditos en el IV Centenario de la terminación de las obras. Actas del Simposium organizado por el Departamento de Historia del Arte del Centro de Estudios Históricos del CSIC en octubre de 1987, CSIC, Madrid, 1987, pp. 309-320.

RINCÓN GARCÍA, W. y QUINTANILLA MARTÍNEZ, E., *Iconografía de San Ildefonso. Arzobispo de Toledo*. Madrid: Real Cuerpo de la Nobleza de Madrid. 2005

RINGBOM, S., "Icon to narrative. The rise of the dramatic close-up in fifteenth-century devotional painting" en *Acta Academiae Aboensis Humaniora*. Número 31. Abo: Abo Akademim. 1965.

----- "Devotional Images and Imaginative devotions. Notes on the place of art in late medieval private piety" en *Gazette des Beaux- Arts*. Volumen 73. París: Presses Universitaires de France. 1969. (pp. 159- 170)

----- *Les images des dévotion XIs- XVe siècle*. París: Gérard Monfort Éditeur. 1995.

ROBINSON, N., *Christ in Islam and Christianity*. New York: State University of New York Press. 1991.

ROBIRA BELLOSO, J. M., *Trento. Una interpretación teológica*. Barcelona: Editorial Herder. 1979.

ROBLEDO ESTAIRE, L., "El clamor silencioso: la imagen de la música en la literatura emblemática española", *Edad de Oro*, Número XXII. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid. Departamento de Filología Hispánica. 2003.

ROBLES, L., “Las ‘Constituciones’ valencianas de 1568 (Evangelización y castellanización de los moriscos)” en *Los sínodos diocesanos del Pueblo de Dios. Actas del V Simposio de Teología histórica*. Valencia: Facultad de Teología de San Vicente Ferrer. 1988. (pp. 273- 300)

ROBRES LLUCH, R., “El Patriarca Ribera, la Universidad de Valencia y los Jesuitas (1563- 1673)” en *Hispania*. Volumen 17. Número 69. Madrid. 1957. (pp. 510- 609)

----- *San Juan de Ribera. Patriarca de Antioquia, arzobispo y virrey de Valencia. 1532- 1611. Un obispo según el ideal de Trento*. Barcelona: Ed. Juan Flors. 1960.

----- “Biblia ascética en San Juan de Ribera, escriturista postridentino” en *Teología Espiritual*. Volumen 5. Número 13. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1961.(pp 35-62)

----- “Catálogo y nuevas notas sobre las rectorías que fueron de moriscos en el arzobispado de Valencia y su repoblación (1527- 1663)” en *Antológica Anua*. Número 10. Roma. 1962. (pp. 143- 192).

----- “Predicadores de Moriscos en el pontificado de San Juan de Ribera (1560- 1609)” en *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550- 1600)*. Actas del II simposio de Teología Histórica. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1983. (pp. 301- 309)

ROBRES LLUCH, R. y CASTELL, V., “El Divino Morales, pintor de cámara del Beato Juan de Ribera en Badajoz” en *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*. Barcelona: Sociedad Castellonense de Cultura. 1945. (pp. 36- 48)

ROCA CABANELLAS, M., “Diego Laynez en la ultima etapa del Concilio” en *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del convegno storico internazionale*. Volumen 1. Herder: Roma. 1965. (pp. 85- 114)

RODRIGO ZARZOSA, G., “Un San Jerónimo de Vicente Requena procedente del Monasterio de San Miguel de los Reyes” en *Archivo de Arte Valenciano*. Año LXXXII. Valencia: Real Academia de Bellas Artes de San Carlos. 2001. (pp. 99- 106)

RODRÍGUEZ, J. C., *Teoría e historia de la producción ideológica. Las primeras literaturas burguesas (siglo XVI)*. Madrid: Akal. 1974.

RODRÍGUEZ CULEBRAS, R., “Notas sobre una obra inédita del taller de Joanes” en *Archivo de Arte Valenciano*. Valencia: Real Academia de Bellas Artes de San Carlos. Número 61. 1979. (pp. 42-44)

----- “Pintor y pintado, consideraciones en torno al Beato Nicolás Factor como pintor, y a su iconografía, en el IV centenario de su muerte” en *Archivo de Arte Valenciano*. Número 64. Valencia: Real Academia de Bellas Artes de San Carlos. 1984. (pp. 7- 10)

- RODRÍGUEZ PANIAGUA, L. R., “Recursos sintácticos destinados al adoctrinamiento en los textos sapienciales castellanos y árabes” en *Res Diachronicae*. Número 2. Publicación digital de la Asociación de Jóvenes Investigadores de Historiografía e Historia de la Lengua Española. 2003. (pp. 303-311)
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, R., “Acerca de la Misa de San Gregorio” en *XX Siglos*. Volumen 9. Número 38. Madrid: Facultad de Teología de San Dámaso.1998. (pp. 24-29)
- RODRÍGUEZ SAN PEDRO, L. E. y SÁNCHEZ LORA, J. L., *Los siglos XVI y XVII. Cultura y vida cotidiana*. Madrid: Editorial Síntesis. 2000.
- RODRÍGUEZ VILAFRANCA, C., “Los conciertos de ángeles en la pintura andaluza del Siglo de Oro” en *Cuadernos de arte e iconografía*. Tomo VIII. Número 15. Madrid: Fundación universitaria española. 1999. (pp 123- 137)
- ROKYSKI LÁZARO, M. L., “Notas sobre Bartolomé Matarana y Juan Gómez” en *Archivo Español de Arte*. Número 220. Madrid: CSIC. 1982. (pp. 391- 392)
- RONCA, M. G., “La devozione e le arti” *Baronio e l’arte. Atti del Convegno Internazionale di studi*. Sora. 10- 13 Octubre 1984. Sora: Centro di Studi Sorani. 1985. (pp. 425- 442)
- ROOT, D., “Speaking Christian: Orthodoxy and Difference in Sixteenth- Century Spain” en *Representations*. Número 23. California: University California Press. 1988. (pp. 118- 134)
- ROSA, G. de, “Le registazione delle visite pastorali e la loro utilizzazione come fonte storica” en *Archiva ecclesiae*. Roma: Associazione Archivistica Ecclesiae. 1979-80. (pp. 27-52)
- ROTA, E., “Introduzione allo Studio della storia moderna” en *Questioni di Storia Moderna*. Milán: Dott. Carlo Marzorati Editore. 1948. (pp. 1- 52)
- RUBIERA MATA, M. J., “Los moriscos como criptomusulmanes y la taqiyya” en *Actas del Simposio internacional de mudejarismo. Mudéjares y moriscos. Cambios sociales y culturales*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares. 2004. (pp. 537- 547)
- RUBIO LAPAZ, J., *Pablo de Céspedes y su círculo. Humanismo y Contrarreforma en la cultura andaluza del Renacimiento al Barroco*. Granada: Universidad de Granada. 1993.
- RUIZ JURADO, M. “Un caso de profetismo reformista en la Compañía de Jesús. Gandía 1547- 1549” en *Archivum historicum Societatis Iesu*. Número 84. Roma: Institutum Historicum S.I. 1974. (pp. 217- 266)

RUIZ MANERO, J. M., *Pintura italiana del siglo XVI en España: Leonardo y los leonardescos*. Madrid: Fundación Universitaria Española. Seminario de Arte Marqués de Lozoya. 1996.

----- *Pintura italiana del siglo XVI en España: Rafael y su escuela*. Madrid: Fundación Universitaria Española. Seminario de Arte Marqués de Lozoya. 1996.

RUZAFÁ GARCÍA, M., “Los mudéjares valencianos en los umbrales de la modernidad y de la conversión. (1470-1530)” en *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*. 1999. Volumen 1. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares. Instituto de Estudios Turlenses. 2002. (pp. 229-240)

----- “El precedente mudéjar: presiones aculturadoras y conflictos bajomedievales” en *Entre tierra y fe. Los musulmanes en el reino cristiano de Valencia (1238-1609)*. Catálogo de la exposición comisariada por Rafael Benítez Sánchez-Blanco y Juan Vicente García Marsilla, celebrada en Valencia del 26 de febrero al 28 de junio de 2009. Valencia: Universitat de València y Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales. 2009. (pp. 73-86)

SABBACH, L., “La religión des Moriscos entre deux fatwas” en *Les Morisques et leur temps*. París: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique. 1983. (pp. 45- 56)

SABORIT BADENES, P., “Aspectos pastorales y litúrgicos en la legislación sinodal segorbina” en *Los sínodos diocesanos del Pueblo de Dios. Actas del V Simposio de Teología Histórica*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1988. (pp. 429- 441)

----- “El obispo Figueroa y la evangelización de los moriscos” en *Anales Valencinos. Revista de filosofía y teología*. Número 44. Valencia: Facultad de Teología de Valencia. 1996. (pp. 429- 445)

----- “Las visitas pastorales; mentalidades y costumbres” en *Memoria Ecclesiae*. Número 15. Asociación de Archiveros de España. 1999. (pp 341-373)

*Sagrada Biblia*. Revisada por Serafín de Ausejo. Barcelona: Herder. 1982.

SAINZ RODRIGUEZ, P., *La siembra mística del cardenal Cisneros y las reformas de la Iglesia*. Madrid: Real Academia Española. 1979.

SAITA, A., *Dalla Granada mora alla Granada Cattolica. Incroci e scontri di civiltà*. Roma: Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea. 1984.

SALA BALUST, L., “Corrientes espirituales españolas en la época del Concilio de Trento” en *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del convegno storico internazionale*. Herder: Roma. 1965. Volumen 2. (pp. 441- 469)

SALAVERRI, J., “Sentido de la tradición en el Concilio de Trento. En su IV centenario” en *Estudios eclesiásticos*. Volumen 39. Número 148. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas. 1964. (pp. 5-30)

SALAVERT FABIANI, V. L. y GREULLERA SANZ, V., *Professió, ciencia i societat a la València del segle XVI*. Barcelona: Curial. 1990.

SALE, M. S., *Muslim Theology: A Study of Origins with Reference to the Church Fathers*. Londres: Luzca. 1964.

SALMI, M., “Tardo Rinascimento e Primo Barocco” en *Manierismo, Barocco, Rococó: concetti e termini*. Convengo Internazionale (Roma 21- 24 Aprile. 1960) Roma: Academia Nazionale dei Lincei. 1962. (pp. 305- 317)

SALVÀ BALLESTER, A., “Los moriscos valencianos en 1527 y 1528” en *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*. Tomo XVI. Barcelona: Sociedad Castellonense de Cultura. 1935. (pp. 367- 376)

SALVADOR ESTEBAN, E., “La Valencia en la que vive San Luis Beltrán” en *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550- 1600)*. *Actas del II simposio de Teología Histórica*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer. 1983. (pp. 23- 36)

----- *Felipe II y los moriscos valencianos. Las repercusiones de la Revuelta granadina (1568- 1570)*. Valladolid: Universidad de Valladolid. 1987.

SALVARINI, R. (Coord), *Le strade della devozione*. Brescia: Grafo Edizioni. 1997.

SAMPER EMBIZ, V., “Documentos inéditos para la biografía de los Macip” en *Archivo Español de Arte*. Número 294. Madrid: CSIC. 2001 (pp. 163- 171)

SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., *España y el Islam*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana. 1943.

SÁNCHEZ-BELLA, A., “Carlos V y San Francisco de Borja. Un coloquio en torno a la Compañía de Jesús” en *Hispania*. Madrid. Número 4. 1941. (pp. 102- 113)

SÁNCHEZ CANTÓN, J. J., “El Barroco español” en *Manierismo, Barocco, Rococó: concetti e termini*. Convengo Internazionale (Roma 21- 24 Aprile. 1960) Roma: Academia Nazionale dei Lincei. 1962. (pp. 337- 342)

SÁNCHEZ HERRERO, J., “La legislación Conciliar y Sinodal Hispana de los siglos XIII a mediados del XVI y su influencia en la enseñanza de la Doctrina Cristiana. Los Tratados de Doctrina Cristiana” en *Proceeding of the Seventh International Congreso of Medieval Canon Law*. Cambridge: St. John’s Collage, 1984. (pp. 349- 372)

----- “La literatura catequética en la Península Ibérica, 1236- 1553” en *En la España Medieval*. Tomo V. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense. 1986. (pp. 1051- 1115)

----- “Los sínodos y la catequesis” en *Los sínodos diocesanos del Pueblo de Dios. Actas del V Simposio de Teología histórica*. Valencia: Facultad de Teología de San Vicente Ferrer. 1988. (pp. 159- 196)

SÁNCHEZ HERRERO, J., “La Iglesia en la Europa de Carlos V” en *El Emperador Carlos y su tiempo: actas IX Jornadas Nacionales de Historia Militar, Sevilla 24-28 de mayo de 1999*. 2000. (pp 751-780).

----- “Desde el cristianismo sabio a la religiosidad popular en la Edad Media” en *Clío & Crimen*. Durango: Centro de Historia del Crimen. Número 1. 2004. (pp. 301-335)

SÁNCHEZ LORA, J. L., “Barroco y simulación: Cultura de ojos y apariencias, desengaño de ojos y apariencias” en *Cultura y culturas en la historia: Quintas Jornadas de Estudios Históricos organizadas por el Departamento de Historia Medieval, Moderna y Contemporánea de la Universidad de Salamanca*. Salamanca: Universidad de Salamanca. 1995. (pp. 75-101)

SÁNCHEZ-MESA MARTÍN, D., “Los temas de la pasión en la iconografía de la Virgen. El valor de la Imagen como elemento de persuasión” en *Cuadernos de arte e iconografía*. Tomo IV. Número 7. Madrid: Fundación universitaria española. 1991.

SÁNCHEZ MONTES, J., *Franceses, protestantes, turcos. Los españoles ante la política internacional de Carlos V*. Edición facsímil con estudio preliminar de Juan Luis Castellano. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada. 1995.

SANCHIS GUARNER, M., “Aspecte urbà de València al segle XVI” en *Actas del VIII Congreso de Historia de la Corona de Aragón*. Tomo 3. Volumen 1. Valencia: Caja de Ahorros de Valencia. 1973. (pp. 97- 110)

SANCHIS SIVERA, J., *Nomenclator geográfico eclesiástico de los pueblos de la Diócesis de Valencia*. Valencia: Tipografía Moderna a Cargo de Miguel Gimeno. 1922.

SAN FRANCISCO DE BORJA, *Diario espiritual (1564- 1570)*. Edición crítica, estudio y notas realizada por Manuel Ruiz Jurado. Bilbao: Ediciones Mensajero. 1997.

SAN JUAN DE RIBERA, *Sermones de los tiempos litúrgicos*. Volumen I. Edición crítica y transcripción realizada por el canónigo Ramón Robres Lluch. Valencia: Ediciones Corpus Christi. 1987.

SANMIGUEL MATEO, A., “¿Arte morisco aragonés?” en *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudéjarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*. 1999. Volumen 2. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares. Instituto de Estudios Turlenses. 2002. (pp. 899-906)

SAN PETRILLO, B. de, “Las pinturas de la Generalidad de Valencia. Investigación iconográfica” en *Archivo Español de Arte*. Número 61. Madrid: CSIC. 1944 (pp. 49-57)

----- “Las pinturas de la Generalidad de Valencia. Investigación iconográfica” en *Archivo Español de Arte*. Número 65. Madrid: CSIC. 1944. (pp. 323- 326)

SANTOLI, V., “Manierismo, Barocco, Rococó. Dichiarazione del tema” en *Manierismo, Barocco, Rococó: concetti e termini*. Convengo Internazionale (Roma 21- 24 Aprile. 1960) Roma: Academia Nazionale dei Lincei. 1962. (pp. 11- 23)

SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Sermones de la Virgen y Obras Castellanas*. Introducción biográfica, versión y notas Fr. Santos Santamaría. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1952.

SANZ FORÉS, P., *Memorias de Gandia. Apuntes para su historia*. [s.n] 1890.

SANZ SANZ, M. M., “Los estudios iconológicos de Fray Interián de Ayala” en *Cuadernos de Arte e Iconografía*. Tomo IV. Número 8. Madrid: Fundación universitaria española. 1991 (pp. 102-112)

SARAVIA, C., “Repercusión en España del decreto del Concilio de Trento sobre imágenes” en *Boletín del Seminario de estudios de Arte y Arqueología*. Tomo XXVI Valladolid: Facultad de Filosofía y Letras. 1960. (pp 129-143)

SARRIÓN MORA, A., “Beatas, iluminadas y endemoniadas. Formas heterodoxas de la espiritualidad postridentina” en *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquía católica*, Volumen 3. 1998. (pp. 365- 386)

SASTRE REUS, M. J., ALEMANY GARCIA, S. y MONCHO ESCRIVÁ, S., *Dels moriscos als maulets: la Marina Alta al segle XVII*. Alicante: Caja de Ahorros Provincial de Alicante. 1986

SAXL, F., *La vida de las imágenes*. Madrid: Alianza Editorial. 1989. (Primera edición en inglés de 1970)

SCADUTO, M., *L'opera di Francesco di Borgia. 1565- 1572*. Roma: Edizioni ‘La Civiltà Cattolica’. 1992.

SCAVIZZI, G., “La teologia cattolica e le immagini durante il XVI secolo” en *Storia dell'arte*. Número 21. Florencia: La nuova Italia editrice. 1974. (pp. 171- 213)

----- *Arte e architettura sacra. Cronache e documenti sulla controversia tra riformati e cattolici (1500- 1550)*. Roma: Casa del libro editrice. 1981.

----- “Storia eclesiástica e arte nel secondo Cinquecento” en *Storia dell'arte*. Número 59. Florencia: La nuova Italia editrice. 1987. (pp. 29- 46)

----- “The Cross: A 16th Century Controversy” en *Storia dell'arte*. Número 65. Florencia: La nuova Italia editrice. 1989. (pp. 27- 43)

----- *The controversy on images from Calvin to Baronius*. Nueva York: Peter Lang Publishing. 1992.

SCHLOSSER, J., *La literatura artística. Manual de fuentes de la historia del arte*. Madrid: Cátedra. 1976. 3ª Edición. (Primera edición en alemán de 1924)

SCHLOSSER, J., *La literatura artística: manual de fuentes de la historia moderna del arte*. Madrid: Cátedra. 1981

SCHROEDER, H. J., *Canons and Decrees of the Council of Trente*. St. Louis y Londres: Herder. 1941.

SCIOLLA, G. C., "Storia dell'arte/ storia della cultura. Un 'dossier' di problemi metodologici" en *Rivista Storica Italiana*. Número 62. Fascículo 2. Turín: Edizioni Scientifiche Italiane. (pp. 429- 440)

SCRIBNER, R. W., *For the sake of Simple Folk. Popular Propaganda for the German Reformation*. Oxford: Oxford Press. 1994 (1981).

SEBASTIÁN, S., *Contrarreforma y Barroco. Lecturas iconográfica e iconológicas*. Madrid: Alianza. 1985.

SEBASTIÁN IRANZO, V., "Las sinodales de Santo Tomás de Villanueva, exponente de la reforma pretridentina en Valencia" en *Anales del Centro de Cultura Valenciana*. Número 43. Valencia: Centro de Cultura Valenciana. 1959 (pp. 53-111)

SECCO, L., *La Pedagogía della Controriforma*. Brescia: La Scuola. 1973.

SECO SERRANO, C., "Aproximación al reinado de Felipe III: Una época de crisis" en MENÉNDEZ PIDAL, R. (Coord.), *Historia de España: La España de Felipe III*. Tomo 24. Madrid: Espasa Calpe. 1979. (pp. IX- LXXX)

SEGESVARY, V., *L'Islam et la Réforme. Etude sur l'attitude des réformateurs zurichois envers l'Islam (1510- 1550)*. Lausanne: Editions l'Age d'Homme. 1978.

SEGUÍ CANTOS, J., *Poder político, Iglesia y cultura en Valencia (1545- 1611)*. Tesis doctoral inédita defendida en la Universidad de Valencia, Facultad de Geografía e Historia, en 1990.

----- "Poder político, Iglesia y cultura en Valencia (1545 -1611)" en *Estudis. Revista de Historia Moderna*. Número 17. Valencia: Universidad de Valencia. 1991. (pp. 199- 213)

----- "Presencia de la Orden de Predicadores en la vida social y cultural de la Valencia del siglo XVI" en *Archivo Dominicano*. Número 17. Salamanca: Instituto Histórico Dominicano de Salamanca. 1996. (pp. 157- 186)

----- "La razón de estado: Patriarca Ribera y moriscos (1599- 1609- 1999)" en *Estudis. Revista de Historia Moderna*. Número 25. Valencia: Universidad de Valencia. 1999. (pp. 85- 109)

----- "El Patriarca Ribera y las instituciones políticas valencianas" en *Estudis. Revista de Historia Moderna*. Número 31. Valencia: Universidad de Valencia. 2005. (pp. 103- 133)

SELVA, J., *El arte en España durante los Austrias*. Barcelona: Speculum Artis. 1943.

SEMAEN, K. I., (Ed.), *Islam and the Medieval West*. Nueva York: Albany University Press. 1980.

SERRA DE MANRESA, V., “Els terciaris franciscans a l'època moderna (segles XVII i XVIII)” en *Pedralbes. Revista d'Història Moderna*. Número 14. Barcelona: Universidad de Barcelona. 1944. (pp 93- 105)

SERRA DESFILIS, A., “Casa, Església i Patis: La construcció de la Seu de la Universitat de Gandia (1549- 1767)” en *Gandia, 450 anys de tradició universitària*. Catálogo de la exposición realizada en la Sala Municipal de Gandia del 23 de abril al 15 de junio de 1999. Gandia: Ajuntament de Gandia. 1999. (pp. 51- 75)

*Set-cents cinquants anys. Civilització trencada: L'Islam valencià*. Catálogo de la exposición realizada en el Palau del Temple de Valencia. Octubre 1979. València: Generalitat Valenciana. 1985.

SIGÜENZA, J., *Historia de la Orden de San Jerónimo*. Edición actualizada y corregida por Ángel Weruaga Prieto. Salamanca: Junta de Castilla y León. 2000.

SMOLINSKY, H., “La Riforma Protestante” en LENOIR, F. y MASQUELIER, Y. T., *La religione: La storia. Cristianesimo e Islam*. Volumen 2. Turín: Tipografico Editrice Torinese. 2001. (pp. 289- 314) (Primera edición en francés de 1997)

SOCIAS BATET, I., “Els desenganys de l'Apocalipsis disposats i declarats amb els seus signes” en *Analecta Sacra Tarraconensia*. Volumen 67/2. Barcelona: Fundació Balmesiana. 1994. (pp. 811- 821)

SOLÁ, J. M., *La Purísima de la Compañía*. Valencia: Artística Varia. 1904. (s. n.)

SOLÀ, J. M. y CERVÓS, F., *El Palau Ducal de Gandia*. Edición Facsímil. Gandia: Palau Ducal de Gandia, Compañía de Jesús y CEIC Alfons el Vell. 2004.

SOLER FABREGAT, R., “Libros de arte en bibliotecas de artistas españoles (siglos XVI- XVIII): aproximació y bibliografía” en *Locus Amoenus*. Número 1. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona. 1996. (pp. 145- 164)

SORANZO, G., “Chiesa e Papato nell'età moderna” en *Questioni di Storia Moderna*. Milán: Dott. Carlo Marzorati Editore. 1948. (pp. 209- 279)

SORIA MESA, E., “De la conquista a la asimilación. La integración de la aristocracia nazarí en la oligarquía granadina. Siglos XV- XVII” en *Áreas*. Número 14. Murcia: Universidad de Murcia. 1992. (pp. 49- 64)

STANDAERT, N., “Jesuit Corporated Culture as Shaped by the Chinese” en O'MALLEY, J. W. (Coord.), *The Jesuits. Cultura, Sciences and the Arts. 1540- 1773*. Toronto- Buffalo- Londres: University of Toronto Press. 1999. (pp. 352- 363)

STEINMETZ, D. C., “Luther and Loyola” en PLAZAOLA ARTOLA, J. (Coord.), *Ignacio de Loyola y su tiempo*. Bilbao: Universidad de Deusto. 1992. (pp. 791- 800)

STOICHITA, V. I., *El ojo místico. Pintura y visión religiosa en el Siglo de Oro español*. Madrid: Alianza Editorial. 1996.

STRATTON, S., "La Inmaculada Concepción en el arte español" en *Cuadernos de arte e iconografía*. Tomo I. Número 2. Madrid: Fundación universitaria española. 1988.

STRICKLAND, D. H., *Saracens, Demons and Jews. Making monsters in Medieval Art*. Princeton- Oxford: Princeton University Press. 2003.

SUBIRATS, E., "Moros y judíos, y el problema de España" en MIRANDA, J. (Coord.), *La expulsión de los moriscos*. Valencia: Bancaja. 1998. (pp. 189- 205)

*Sucre i Borja, la canyamel dels ducs*. Catálogo de la exposición comisariada por Josep A. Gisbert, celebrada en la Casa de Cultura "Marqués de González de Quirós" de Gandía, del 21 de diciembre de 200 al 23 de febrero de 2001. Gandía: Ajuntament de Gandía y Generalitat Valenciana. 2000.

SWEETMAN, J. W., *Islam and Christian Theology. A study of the Interpretation of Theological Ideas in the Two Religions*. 4 volúmenes. Cambridge: James Clarck. Library of Ecclesiastical History. 2002.

TALVOT RICE, T., *Icons*. Londres: Studio Edtions. 1990.

TAVARD, G. H., "The Catholic reform in the Sixteenth Century" en *Church History*. Volumen 26. Número 3. New Heaven: American Society of Church History. 1957. (pp. 275- 288)

TAYLOR, B., "La orden mercedaria: política, sociedad y reforma religiosa bajo Felipe II" en *Pedralbes. Revista d'Història Moderna*. Número 13 (II). Barcelona: Universidad de Barcelona. 1993 (pp 191-201)

TEA, E. (Coord.), *Storia Universale dell'arte: Quattrocento e Cinquecento*. Volumen 4. Turín: Unione Tipografico- Editrice Torinese. 1968.

TELLECHEA IDÍGORAS, J., "Lutero desde España" en *Revista de Occidente*. Número 29. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset. 1953. (pp. 5-32)

----- "Declaración inédita del Santo Patriarca Ribera sobre las consideraciones de Juan de Valdés" en *Hispania Sacra*. Número 12. Madrid: CSIC. 1959. (pp 455-468)

----- "Francisco de Navarra: Arzobispo de Valencia, amigo fiel de Carranza" en *Estudios eclesiásticos*. Volumen 35. Número 1. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas. 1960 (pp. 465-476)

TENA, V. J., *Un navarro de Ituren y la obra maestra de Juanes*. Valencia: Rafael Sanus. 1980.

THOMAS, W., *La represión del protestantismo en España. 1517- 1648*. Lovaina: Leuven University Press. 2001.

----- *Los protestantes y la Inquisición en España en tiempos de Reforma y Contrarreforma*. Lovaina: Leuven University Press. 2001.

THOMSON, A., *Blood on the Cross. Islam in Spain in the Light of Christian persecution through the ages*. Londres: Taha Publishers. 1989.

TIMONEDA, J., *L'esglèsia militant. El castell d'Emaus*. Edición de J. M. Batllori. Barcelona: Edicions 62. 1967.

TORMO MONZO, E., "La Inmaculada y el Arte Español" en *Boletín de la Sociedad Española de excursiones*. Número 22. Madrid. 1914. (pp. 106-133 y 174-219)  
----- "La educación artística de Ribalta padre, fue en Castilla" en *Revista Crítica Hispano Americana*. Número 2, volumen 2. Madrid: A. Bonilla y San Martín. 1916 (pp. 61- 83)

TORNÉ CUBELLS, J., "Elements de religiositat en les ordinacions municipals (segles XIV-XVIII)" en *Analecta Sacra Tarraconensia*. Volumen 67/2. Barcelona: Fundació Balmesiana. 1994.(pp 511-524)

TORRES, M. P., "Don Martín de Ayala y la catequesis de los niños moriscos" en *Homenaje al profesor Darío Cabanelas Rodríguez, O. F. M., con motivo de su LXX Aniversario*. Volumen 1. Granada: Universidad de Granada. 1987. (pp. 509- 517)

TOSCANO, G., "Baronio e le immagini" en *Baronio e l'arte. Atti del Convegno Internazionale di studi*. Sora. 10- 13 Octubre 1984. Sora: Centro di Studi Sorani. 1985. (pp. 409- 423)

*Tota Pulchra es. Mostra iconogràfica de la Puríssima a Ontinyent*. Ontinyent: Ajuntament d'Ontinyent. 2004.

TRAMOYERES BLASCO, L., *Un colegio de pintores: Documentos inéditos para la historia del arte pictórico de Valencia en el siglo XVII*. Valencia: Mariano Suárez. 1912.

----- "Los pintores Francisco y Juan Ribalta" en *Archivo de Arte Valenciano*. Número 2. Valencia: Academia de Bellas Artes de San Carlos. 1917. (pp. 93-108)

----- "El pintor Nicolás Falcó" en *Archivo de Arte Valenciano*. Valencia: Academia de Bellas Artes de San Carlos. 1918. (pp. 3- 22)

TREVOR- ROPER, H., *Príncipes y Artistas. Mecenas y Ideología en cuatro cortes de los Habsburgo, 1517- 1563*. Madrid: Celeste Ediciones. 1992.

TRENS, M., *María. Iconografía de la Virgen en el Arte Español*. Madrid: Editorial Plus Ultra. 1947.

TRIADÓ TUR, J. R., "L'expressió artística religiosa. Primera reflexió" en *Analecta Sacra Tarraconensia*. Volumen 67/2. Barcelona: Fundació Balmesiana. 1994 (pp. 539-545).

TULLER, J. B., *Good and Faithful Christians: Moriscos and Catholicism in Early Modern Spain*. Arbor: Columbia University. 1997.

TURIA, R. de, “La famosa comedia de La Fe Pagada” en *Poetas dramáticos valencianos*. Tomo II. Madrid: Real Academia española. 1929. (pp. 608- 654)

UGALDE GOROSTIZA, A. I., “Repercusiones del Concilio de Trento en la Iconografía de los Padres de la Iglesia en algunos monumentos del País Vasco” en *Cuadernos de Arte e Iconografía*. Tomo VI. Número 12. Madrid: Fundación universitaria española. 1993. (pp 232- 240)

URMENETA, F., “Introducción a la estética de Luis Vives” en *Revista de Ideas Estéticas*. Número 20. Madrid: CSIC. 1947. (pp. 437-450)

URQUÍZAR HERRERA, A., *El Renacimiento en la periferia. La recepción de los modos italianos en la experiencia pictórica del Quinientos cordobés*. Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba. 2001.

----- *Historiadores y pintores. Historia de la historiografía de la pintura del siglo XVI en Córdoba*. Córdoba: Diputación de Córdoba. Delegación de Cultura. 2001.

----- “El horizonte funerario y los límites de la apreciación estética. La promoción diferida en el encargo de la obra artística durante el barroco” en *Barroco Iberoamericano. Territorio, Arte, Espacio y Sociedad. Actas del III Congreso del Barroco Iberoamericano*. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide y Ediciones Giralda. Tomo 1. 2001 (pp. 263-270)

----- “Masserizia y mayorazgo: la recepción andaluza de las ideas italianas sobre la casa del noble y su adecuación social” en *Actas del Simposio Internacional ‘El Modelo italiano en las artes plásticas de la Península Ibérica durante el Renacimiento’*. Valladolid: Universidad de Valladolid. 2004 (pp. 195-207)

----- *El Renacimiento en la periferia. La recepción de los modos italianos en la experiencia pictórica del Quinientos cordobés*. Córdoba: Diputación de Córdoba. 2001.

----- “Modelos y principios. Canales de difusión del arte en la Edad Moderna y transformaciones en la recepción de la práctica artística” en *Actas XV Congreso Nacional del CEHA*. Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears. 2008. (pp. 507-522)

*Valencia a Roma: Disegni dal XVI al XVIII e la Madonna delle Febbri*. Catálogo de la exposición comisariada por Felipe Garín Llompart y Adela Espinós Díaz, celebrada en la Academia Española de Historia, Arqueología y Bellas Artes San Pietro in Montonio, en Roma. 23 de octubre- 6 de noviembre de 1986. Valencia: Generalitat Valenciana. 1986.

VALENCIA, P. de, *Tratado acerca de los moriscos de España*. Edición y estudio preliminar de Joaquín Gil Sanjuán. Málaga: Editorial Algazara. 1997.

VALENTIN, J. M., *Les jésuites et le théâtre. (1554- 1680)*. París: Éditions Desjonquères. 2001.

VALERA, C. de, “A todos los fieles de la nación española. Prólogo de la traducción de la *Institución de la Religión cristiana* de Calvino” en CALVINO, J., *Institución de la religión cristiana*. Rijswijk: Fundación Editorial de literatura reformada. 1968. (1597)

- VALERO CUADRA, P., "Lutero y el Islam en tiempos de Carlos V" en *Carlos V: los moriscos y el Islam*. Alicante: Universidad de Alicante y la Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V. 2001. (pp. 347- 358)
- VALLÉS BORRÁS, V., "El Ecce Homo y la Mater Dolorosa, dos obras de Joan de Joanes en la Parroquia de l'Alcudia" en *Revista anuario de la Comunidad Parroquial de San Andrés Apóstol de l'Alcúdia*. Alcudia: Comunidad Parroquial de San Andrés Apóstol. 1995. (Pp 87- 94).
- VALLS PALLARES, I., *Don Martin Pérez de Ayala. Teólogo-apologista y Arzobispo de Valencia*. Valencia: Seminario Metropolitano de Valencia. 1953.
- VAN LENNEP, M. K., *La Historia de la Reforma en España en el siglo XVI*. Michigan: T. E. L. L. 1984.
- VÁRVARO, A., "Los itinerarios de la cultura: hombres, libros e ideas" en *El Renacimiento Mediterráneo*. Catálogo de la exposición comisariada por Mauro Natale. Madrid. Museo Thyssen- Bornemisza. Valencia. Museo de Bellas Artes. 2001. Madrid: Fundación Colección Thyssen Bornemisza. 2001. (pp. 101- 115)
- VÁZQUEZ DUEÑAS, E., "Felipe de Guevara y la pintura" en *La multiculturalidad en las artes*. Tomo II. Las Palmas de Gran Canaria: Anroart Ediciones y Gobierno de Canarias. (pp. 525-530)
- VEGA CARPIO, L. de, *La hermosura de Angélica. Con otras diversas rimas*. Canto XIII. Barcelona: Miguel Menescal. 1604.
- VENTURA SUBIRATS, J., *Inquisició espanyola i cultura renaixentista al País Valencià*. Valencia: Eliseu Climent Editor. 1978.
- "Conversos, Inquisición y cultura valenciana" en *Mayurqa*. Número 19. Mallorca: Universitat de les Illes Balears. 1982. (pp. 251-276)
- VENTURA CONEJERO, A., *La Confraria de la Minerva. Una història dels combregars i del Corpus a Xàtiva*. Xàtiva: Imprenta Marbau. 2000.
- VETTER, E. M., "Iconografía del 'Varón de Dolores'. Su Significado y origen" en *Archivo español de Arte*. Número 143. Madrid: CSIC. 1963 (pp. 197- 232)
- VIDAL BELTRÁN, E., "El cuaderno de un visitador de moriscos" en *Estudis. Revista de Historia Moderna*. Número 8. Valencia: Universidad de Valencia. 1979-1980. (pp. 35- 70)
- VIDAL MICÓ, F., "Escuela de Espiritualidad de San Luis Bertrán" en *San Luis Bertrán. Reforma y Contrarreforma española*. Valencia: Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Valencia. 1973. (pp. 375- 415)

VIGO GUTIÉRREZ, A., “La teología moral y la vida cristiana en el *Enchiridion Militis Christiani* de Erasmo de Róterdam” en *Burgense. Collectanea Scientifica*. Número 44/2. Burgos: Facultades de teología del norte de España. 2003. (pp. 347-392)

VILANOVA, E., “Pensament teològic en l’esglèsia catalana” en *Analecta Sacra Tarraconensia*. Volumen 67/2. Barcelona: Fundació Balmesiana. 1994 (pp. 9-45).

----- *Storia della teologia cristiana: Preriforma, Riforme e Controriforma*. Roma: Edizioni Borla. 1994.

----- “Un capítulo inédito de la biografía de Juanes. El Venerable Agnesio” en *Almanaque de las Provincias para el año 1903*. (pp. 257- 264)

VILANOVA PIZCUETA, F., *Biografía de Juan de Juanes. Su vida y obra, sus discípulos e influencias*. Valencia: Librería de Pascual Aguilar. 1884. (Valencia: Librerías París- Valencia. 2002)

VILAPLANA MOLINA, A., “El Col·legi del Patriarca. Metonímia arquitectònica del Concilio de Trento” en *Domus Speciosa*. Catálogo de la exposición comisariada por Daniel Benito Goerlich en la Universitat de Valencia. Mayo- Junio 2006. Valencia: Universitat de València. 2006. (pp. 23- 37)

VILAR, J. B., “Las ‘ordinaçiones’ del obispo Tomás Dassio, un intento de asimilación de los Moriscos de la diócesis de Orihuela” en *Les Morisques et leur temps*. París: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique. 1983. (pp. 385- 410)

----- “Hallazgo de una biblioteca morisca en Potries (Gandia) en 1789” en *Sharq al-Andalus*. Número 5. Alicante: Universidad de Alicante e Instituto de Estudios Turolenses: Centro de Estudios Mudéjares. 1988. (pp. 147-152)

----- Una biblioteca morisca requisada en 1592 en la Villa de Monóvar” en *Sharq al-Andalus*. Número 13. Alicante: Universidad de Alicante e Instituto de Estudios Turolenses: Centro de Estudios Mudéjares. 1996. (pp. 169- 180)

----- “La creación de rectorías en lugares de moriscos de la Diócesis de Orihuela por el Obispo Josep Esteve, 1597” en *Sharq- al- Alandalus*. Números 14- 15. Alicante: Universidad de Alicante e Instituto de Estudios Turolenses: Centro de Estudios Mudéjares. 1997- 1998. (pp. 263- 284)

VILLACAÑAS, J. L., “La improbabilidad de la multiculturalidad y su valor. Escenas de Historia y de futuro” en *Lux Mundi*. Catálogo de la exposición “*La Llum de les Imatges*” celebrada en la Xàtiva de Abril a Diciembre de 2007. Xàtiva: Generalitat Valenciana y Arzobispado de Valencia. 2007. (pp. 53- 69)

VILLALMANZO CAMENO, J. (Ed.), *La expulsión de los moriscos del Reino de Valencia*. Valencia: Fundación Bancaja. 1997.

----- “La Col·lecció pictòrica sobre l’expulsió dels moriscos. Paternitat i cronologia” en *L’expulsió dels moriscos del Regne de València*. Valencia: Fundació Bancaixa. 1997. (pp. 35- 69)

VILLENA, I. de, *Vita Christi*. Selección y edición realizada por Albert Hauf Valls. Barcelona: Edicions 62. 1995.

- VINCENT, B., *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*. Granada: Diputación Provincial de Granada. 1978.
- “De la conversión a la expulsión” en *Los moriscos*. Barcelona: Historia 16. 1977. (pp. 8- 11)
- “La cultura morisca” en *Los moriscos*. Barcelona: Historia 16. 1977. (pp. 24- 27)
- “Lisant et non-lisant des royaumes de Grenade et de Valence à la fin du XVIe siècle” en *De l’alphabétisation aux circuits du livre en Espagne. XVIe- XIXe siècles*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique. 1987. (pp. 95- 104)
- “Éléments de démographie morisque” en *La Corona de Aragón y el Mediterraneo. Siglos XV-XVI*. Tarragona: Instituto Fernando el Católico. 1997.
- “Les jésuites et l’Islam méditerranéen” en *Chrétiens et musulmans à la Renaissance. Actes du 37e colloque international du CESR*. 1994. Paris: Honoré Champion Éditeur. 1998. (pp. 519- 531)
- “El río morisco” en MIRANDA, J. (Coord.), *La expulsión de los moriscos*. Valencia: Bancaja. 1998. (pp. 123- 142)
- “L’évangélisation des morisques: les missions de Bartolomé de los Ángeles” en *Carlos V: los moriscos y el Islam*. Alicante: Universidad de Alicante y la Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V. 2001. (pp. 17- 26)
- *El río morisco*. Valencia: Servei de Publicacions de la Universitat de València. 2006.
- “La vida social y religiosa” en *Entre tierra y fe. Los musulmanes en el reino cristiano de Valencia (1238-1609)*. Catálogo de la exposición comisariada por Rafael Benítez Sánchez-Blanco y Juan Vicente García Marsilla, celebrada en Valencia del 26 de febrero al 28 de junio de 2009. Valencia: Universitat de València y Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales. 2009. (pp. 363-374)
- VINCENT, B. y BENÍTEZ SÁNCHEZ- BLANCO, R., “Estudio preliminar” en BLEDA, J., *Coronica de los moros de España*. Valencia: Biblioteca valenciana. 2001. (pp. 9- 47)
- VIVES-FERRÁNDIZ SÁNCHEZ, L., “Aproximación a las imágenes de *vanitas* en el barroco hispano” en *La multiculturalidad en las artes*. Tomo II. Las Palmas de Gran Canaria: Anroart Ediciones y Gobierno de Canarias. 2006. (pp. 533- 541)
- “La construcción de la Imagen de San Luis Bertrán en Valencia” en *Paisajes Emblemáticos: La construcción de la Imagen Simbólica en Europa y América*. Tomo 2. Mérida: Editorial Regional de Extremadura. 2008. (pp. 715- 731)
- VIZUETE MENDOZA, J. C., *La Iglesia en la Edad Moderna*. Madrid: Editorial Síntesis. 2000.
- VON MARTIN, A., *Sociología del Renacimiento*. México: Fondo de cultura económica. 1932. (Primera edición en alemán de 1932)
- VVAA., *Literatura catalana dels inicis als nostres dies*. Barcelona: Edhasa. 1979.

VVAA., *Los humanistas valencianos y sus relaciones con Europa: de Vives a Mayans*. Valencia: Ayuntamiento de Valencia. 1998.

VVAA., *Los siglos del Barroco*. Madrid: Akal. 1997.

VVAA., *Los siglos del Renacimiento*. Madrid: Akal. 1998.

VVAA., *Felipe II y el arte de su tiempo*. Madrid: Visor- Fundación Argentaria. 1998.

VVAA., *Felipe II y el Mediterráneo*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, D.L. 1999.

VVAA., *Carolus V imperator*. Madrid: Lunweg Editores. 1999.

WATTENBERG, F., “Las imágenes de culto y el pueblo cristiano” en *Arte sacro y Concilio Vaticano II*. León: Junta Nacional Asesora de Arte Sacro. 1965. (pp 293-301)

WEISBACH, W., *El Barroco, arte de la Contrarreforma*. Madrid: Espasa- Calpe. 1942. (Primera Edición en alemán de 1924)

WHITE, J., *Studies in Renaissance Art*. Londres: The Pindar Press. 1983.

WIEGERS, G. A., “Mahoma visto como el Mesías: comparación de las obras polémicas de Juan Alonso con el Evangelio de San Bernabé (I)” en *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*. Número 1. Madrid: Universidad Complutense. 1996. (pp. 197- 222)

----- “Mahoma visto como el Mesías: comparación de las obras polémicas de Juan Alonso con el Evangelio de San Bernabé (II)” en *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*. Número 2. Madrid: Universidad Complutense. 1997. (pp. 199- 228)

WITTKOVER, R.y M., *Nacidos bajo el signo de Saturno*. Madrid: Cátedra. 1982 (Primera edición en inglés de 1963)

WEISE, G., “Storia del termine Manierismo” en *Manierismo, Barocco, Rococó: concetti e termini*. Convegno Internazionale (Roma 21- 24 Aprile. 1960) Roma: Accademia Nazionale dei Lincei. 1962. (pp. 27- 38)

WISE, J. E., “Jesuit School Beginnings” en *History of Education Quarterly*. Volumen 1. Número 1. Illinois: History of Education Society. 1961. (pp. 28- 31)

YARZA LUACES, J., “Aspectos iconográficos de la pintura de Juan Fernández Navarrete “El Mudo” y relaciones con la Contrarreforma” en *Boletín del seminario de estudios de arte y arqueología*. Tomo XXXVI. Valladolid: Universidad de Valladolid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1970. (pp. 43- 68).

----- “Clientes, promotores y mecenas en el arte medieval hispano” en *Patronos, promotores, mecenas y clientes: VII CEHA, Murcia, 1988: actas, mesa I*. Murcia: Universidad de Murcia. 1992. (pp 15-50)

YASSINE BAHRI, R., “Analyse psychologique d’un cas exemplaire” en *Métiers, vie religieuse et problématiques d’histoire morisque*. Zaghuan : Publications du Centre d’Etudes et de Recherches Ottomanes, Morisques, de Documentation et d’Information. 1990. (pp. 325-335)

YNDURAIN, D., *Humanismo y Renacimiento en España*. Madrid: Cátedra. 1994.

YSERN LAGARDA, J. A., “Sant Vicent: predicació i societat” en *Revista de Filologia Románica*. Número 20. Madrid: UNED. 2003. (pp. 73- 102)

ZAFRA MOLINA, R., “El emblemático catecismo de la Compañía de Jesús y su influencia en la formación del imaginario doctrinal de la Contrarreforma” en GARCÍA MAHIQUES R. y ZURIAGA SENENT, V. F. (Eds.), *Imagen y Cultura. La interpretación de las imágenes como Historia Cultural*. Volumen II. Gandia: Universitat Internacional de Gandia y Generalitat Valenciana. 2008. (pp. 1523-1535)

ZAHINO PEÑAFORT, L., *El cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Jurídicas. Serie C: Estudios Históricos. 1999.

ZAHO, M. A., *Imago Triumphalis. The function and Significance of Triumphal Imagery for Italian Renaissance Rulers*. Nueva York: Peter Lang. 2004.

ZARCO CUEVAS, J. (Ed.), *Inventario de las alhajas, pinturas y objetos de valor y curiosidad donados por Felipe II al Monasterio de El Escorial (1571-1598)*. Madrid: Tipografía de Archivos. 1930.

ZAMPETTI, P., *Pittura nelle Marche. Dal Rinascimento alla Controriforma*. Florencia: Nardini Editore. 1989.

ZAYAS, R. de, *Les Morisques et le racisme d’Etat*. Paris: La Différence. 1992.

ZEN, S., *Baronio storico. Controriforma e crisi del metodo umanistico*. Nápoles: Vivarium. 1994.

ZERI, F., *Pittura e controriforma: l’arte senza tempo di Scipione da Gaeta* . Turín: Giulio Einaudi Editore. 1957.

----- *Dietro l’immagine. Conversazioni sull’arte di leggere l’arte*. Milán: TEA Arte. 1990.

----- *Confieso que me he equivocado. Autobiografía*. Madrid: Trama. 1998. (Primera edición en italiano de 1995)

ZINGALE, A., *La Chiesa al tramonto della Controriforma. Aspetti dell’evangelizzazione nella civiltà dei Lumi*. Roma: Edizioni Studium. 2004.

ZUBILLAGA, F., “Métodos misionales de la primera instrucción de San Francisco de Borja para la América Española (1567)” en *Archivum historicum Societatis Iesu*. Número 12. Roma: Institutum Historicum S.I. 1943. (pp. 58- 88)

ZURIAGA SENENT, V. F., “L’últim combregar de Maria Magdalena: l’obra de Jerónimo Jacinto de Espinosa” en *Millars: Espai i Història*. Número 23. Castellón: Universitat Jaume I. 2000. (pp. 63-74)

----- *La imagen devocional en la orden de Nuestra Señora de la Merced, tradición, formación, continuidad y variantes*. Tesis doctoral inédita defendida en la Facultad de Geografía e Historia de la Universitat de València. 2005.

----- “*Maurum Servitus*, la visión de lo islámico en la iconografía Mercedaria” en *La multiculturalidad en las artes*. Tomo I. Las Palmas de Gran Canaria: Anroart Ediciones y Gobierno de Canarias. 2006. (pp. 971- 978)



## Índice de ilustraciones

Imagen 1. Vicente Requena 'El Joven'. *Brazo Eclesiástico*. 1593. Óleo sobre muro. Sala Nova. Palau de la Generalitat. Valencia.

Imagen 2. Vicente López. *La expulsión de los moriscos*. c. 1815. Óleo sobre lienzo. Capilla del Santo Cáliz de la Catedral de Valencia

Imagen 3. Vicent Mestre. *La expulsion de los moriscos del Puerto de Denia*. 1613. Óleo sobre lienzo. Colección Bancaixa, Valencia.

Imagen 4. José de Ribera. *San Jerónimo Penitente*. 1563. Óleo sobre lienzo. Museo Thyssen- Bornemisza. Madrid.

Imagen 5. José de Ribera. *Magdalena Penitente*. 1645. Óleo sobre lienzo Museo del Prado. Madrid.

Imagen 6. Pedro de Mena. *Magdalena Penitente*. 1664. Talla policromada. Museo del Prado. Madrid.

Imagen 7. Joan de Joanes. *Salvador Eucarístico*. c. 1560. Óleo sobre tabla. Museo de Bellas Artes. Valencia.

Imagen 8. Joan de Joanes. *Salvador Eucarístico*. c. 1563. Óleo sobre tabla. Museo de Bellas Artes. Valencia.

Imagen 9. Francisco Ribalta. *Ramón Llull*. Óleo sobre lienzo. Museu Nacional d'Art de Catalunya. Barcelona.

Imagen 10. Portada del Catecismo del Patriarca Ribera. 1599. Biblioteca Universitat de València.

Imagen 11. Contraportada del Catecismo del Patriarca. 1599. Biblioteca Universitat de València.

Imagen 12. Joan de Joanes. *Bautismo de Cristo*. c. 1535. Óleo sobre tabla. Catedral de Valencia.

Imagen 13. Joan de Joanes. *Desposorios místicos del Venerable Agnesio*. 1553. Óleo sobre tabla. Museo de Bellas Artes. Valencia.

Imagen 14. Portada de la obra de Beuter *Primera part d'la Historia de Valecia que tracta deles antiquitats de Spanya...* [s.n.], Estampat a Valencia. 1538. Biblioteca de la Universitat de València.

Imagen 15. Portada de la *Década primera de la Historia de la insigne y Coronada Ciudad y Reino de Valencia* de Gaspar Escolano. Biblioteca San Miguel de los Reyes. Valencia.

Imagen 16. Portada del *Libro segundo de la Chronyca de la ínclita y coronada ciudad de Valencia y de su reyno* de Martín de Viciano. Biblioteca Valenciana Digital.

Imagen 17. Francisco Ribalta. *Santiago Matamoros*. 1603. Óleo sobre tabla. Iglesia de Sant Jaume. Algemesí.

Imagen 18. Vicente Macip-Joan de Joanes. *Santa Cena*. c. 1535. Óleo sobre tabla. Museo de Bellas Artes. Valencia.

Imagen 19. Anónimo. Copia de la *Crucifixión de San Pedro* de Caravaggio. Óleo sobre lienzo. Museo del Colegio del Corpus Christi. Valencia.

Imagen 20. Nicolás Fáctor. *San Francisco de Asís*. 2ª Mitad del s. XVI. Óleo sobre tabla. Convento de las Clarisas. Gandía.

Imagen 21. Joan de Joanes. Altar portátil: *Trinidad con querubines y ángeles músicos*. 2ª mitad del s. XVI. Óleo sobre tabla. Monasterio de las Clarisas. Gandía

Imagen 22. Jerome y Anton Wierix. *Frontispicio de la primera edición de las Adnotationes et Meditationes...* de Jerónimo Nadal. 1593. Amberes.

Imagen 23. Fernando Yáñez de la Almedina. *San Antonino de Florencia y San Vicente Ferrer* c. 1515 Óleo sobre tabla. Museo de Bellas Artes. Valencia.

Imagen 24. Bartolomé de Matarana. *Predicació de sant Vicent a Perpinyà*. 1597 Fresco. Colegio del Patriarca. Valencia.

Imagen 25. Joan de Joanes. *Santo Tomás de Villanueva* c. 1550. Guadamacil. Obra perdida realizada para la Sala Capitular de la Catedral de Valencia.

Imagen 26. Vicente Macip Comes. *Francisco de Navarra* c. 1588. Guadamacil. Sala Capitular de la Catedral de Valencia.

Imagen 27. Vicente Macip Comes. *Martín Pérez de Ayala*. c. 1588. Guadamacil. Sala Capitular de la Catedral de Valencia.

Imagen 28. Luis de Morales. *San Juan de Ribera*. 1564. Óleo sobre tabla. Museo Nacional del Prado. Madrid.

Imagen 29. Vicente Macip Comes. *San Juan de Ribera*. 1588. Guadamacil. Sala Capitular de la Catedral de Valencia.

Imagen 30. Juan de Sariñena. *San Juan de Ribera*. 1606. Óleo sobre tabla. Museo del Colegio del Corpus Christi. Valencia.

Imagen 31. Martín Coronas. *San Francisco de Borja entrando en Llombai*. 1522.. Palau Ducal de Gandía.

Imagen 32. Martín Coronas. *Colocación de la primera piedra del Colegio de Gandía*. 1522. Palau Ducal de Gandía.

Imagen 33. *Oratorio de San Francisco de Borja*. Palau Ducal de Gandía.

Imagen 34. Relicarios de San Francisco de Borja. Palau Ducal de Gandía.

Imagen 35. Atribuido a San Lucas. *Maria Salus Populi Romani*. Santa Maria Maggiore. Roma.

Imagen 36. *San Franciscos Borgias Gandiae Dux Societatis Iesus III Generalis*. Fondo Lamale. (ARSI)

Imagen 37. Portada del *Festum Dedicacionis S. Mariae ad Nives seu Majoris*. Fondo Lamale (ARSI)

Imagen 38. Joan de Joanes. *Ecce Homo*. c. 1556- 1575. Óleo sobre tabla. Museo de Bellas Artes. Valencia.

Imagen 39. Joan de Joanes. *Ecce Homo*. c. 1564. Óleo sobre tabla. Iglesia Parroquial de San Andrés. Alcudia.

Imagen 40: Joan de Joanes. *Mater Dolorosa*. c. 1564. Óleo sobre tabla. Iglesia Parroquial de San Andrés. Alcudia.

Imagen 41. Nicolás Borrás. *Cristo camino del Calvario*. c. 1579. Óleo sobre tabla. Museo de Bellas Artes. Valencia.

Imagen 42. Nicolás Borrás. *Cristo en la Columna*. 1580. Óleo sobre tabla. Museo de Bellas Artes. Valencia.

Imagen 43. Joan de Joanes. *Cristo en la Columna*. c. 1550. Óleo sobre tabla. Museo de Terrassa.

Imagen 44. Juan de Sariñena. *Cristo atado a la Columna*. 1587. Óleo sobre lienzo. Museo del Colegio del Patriarca. Valencia.

Imagen 45. Luis de Morales. *Ecce Homo*. c. 1560. Óleo sobre tabla. Museo de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando. Madrid.

Imagen 46. Luis de Morales. *Mater Dolorosa*. c. 1570. Técnica mixta sobre tabla. Museo del Hermitage. San Petersburgo.

Imagen 47. Joan de Joanes. *Salvador Eucarístico*. c. 1565. Óleo sobre tabla. Museo de Bellas Artes. Budapest.

Imagen 48. Francisco Ribalta. *Sor Margarita Agullona*. 1600. Óleo sobre lienzo. Museo del Patriarca. Valencia.

Imagen 49. Francisco Ribalta/Michael Lasne. *Vida de Fray Jerónimo Simó*. 1610. Grabado. Museo Nacional de Arte de Cataluña (MNAC). Barcelona.

Imagen 50. Paolo da San Leocadio y Francesco Pagano. *Ángeles músicos*. c. 1474. Fresco. Presbiterio de la Catedral de Valencia.

Imagen 51. Hernando de Llanos y Fernando Yáñez de la Almedina. *Pentecostés*. 1507. Óleo sobre tabla. Puertas del Retablo de la Catedral de Valencia.

Imagen 52. Joan de Joanes. *Juicio de Paris*. 1550-1560. Óleo sobre tabla. Museo Civico. Udine.

Imagen 53. Vicente Macip Comes, Joan de Joanes, Margarita y Dorotea Joanes: *Tabla central del Retablo de la Inmaculada*. c. 1580. Óleo sobre tabla. Iglesia Parroquial de Bocairent.

Imagen 54. Joan de Joanes (y taller). *Martirio de San Esteban*. c. 1560. Óleo sobre tabla. Museo del Prado. Madrid.

Imagen 55. Vicente Requena 'El Joven'. *Muerte de San Jerónimo*. 1589. Óleo sobre tabla. Museo de Bellas Artes. Valencia.

Imagen 56. Vicente Requena 'El Joven'. *San Jerónimo azotado por ángeles*. 1589. Óleo sobre tabla. Museo de Bellas Artes. Valencia.

Imagen 57. Cristóbal Llorens I. *San Juan Evangelista*. c. 1612. Óleo sobre tabla. Museo de Bellas Artes. Valencia.

Imagen 58. Juan de Sariñena. *San Luis Bertrán*. c. 1580. Óleo sobre tabla. Parroquia de San Ildefonso. Madrid.

Imagen 59. Joan de Joanes. *Retrato de Alfonso El Magnànim*. 1577. Óleo sobre tabla. Museo de Bellas Artes. Zaragoza.

Imagen 60. Círculo de Sariñena. *Cristo en la columna*. c. 1590. Óleo sobre lienzo. Capilla de los Escolapios. Gandía.

Imagen 61. Francisco Ribalta: *Abrazo místico de San Francisco al Crucificado*. c. 1620. Óleo sobre lienzo. Museo de Bellas Artes. Valencia.

Imagen 62. *Monje predicando*. Ilustración de la *Rethorica Christiana* de Diego Valadés. 1579.

Imagen 63. *Monje predicando*. Ilustración de la *Rethorica Christiana* de Diego Valadés. 1579.

Imagen 64. Miquel Alcanyis. *Retablo de Santa Cruz*. c. 1410. Temple sobre tabla. Museo de Bellas Artes. Valencia.

Imagen 65. Joan de Joanes. Detalle de los *Desposorios místicos del Venerable Agnesio*. 1553. Óleo sobre tabla. Museo de Bellas Artes. Valencia.

Imagen 66. O. Ongers y J. A. Böner. *San Francisco de Borja*. S. XVII. Grabado. Colección Hamy. Chantilly. Número 302.

Imagen 67. Jerónimo Jacinto de Espinosa. *Misa de San Gregorio*. c. 1657. Óleo sobre lienzo. Museo del Prado. Madrid.

Imagen 68. Juan de las Roelas. *Circuncisión de Cristo*. 1604-1606. Óleo sobre lienzo. Retablo Mayor de la Iglesia de la Casa Profesa de los Jesuitas. Sevilla.

Imagen 69. Nicolás y Onofre Falcó dorado y pintura, talla de Damián y Pablo Forment. *Retablo Eucarístico del Convento de la Puridad de Valencia*. 1500-1515. Óleo sobre tabla. Museo de Bellas Artes. Valencia.

Imagen 70. Maestro de Fray Bonifacio Ferrer. Detalle del *Retablo de los Sacramentos*. 1396-1398. Temple sobre tabla. Museo de Bellas Artes. Valencia.

Imagen 71. Joan de Joanes. Detalle del retrato de *Santo Tomás de Villanueva* c. 1550. Guadamacil. Obra perdida realizada para la Sala Capitular de la Catedral de Valencia.

Imagen 72. Joan de Joanes. *Salvador Eucarístico*. c. 1562. Óleo sobre tabla. Museo del Prado. Madrid.

Imagen 73. Joan de Joanes. *Salvador Eucarístico*. c. 1560. Óleo sobre tabla. Colección Lázaro. Madrid.

Imagen 74. Joan de Joanes. *Salvador Eucarístico*. c. 1560. Óleo sobre tabla. Colección Grases. Barcelona.

Imagen 75. Joan de Joanes. *Salvador Eucarístico*. c. 1562. Óleo sobre tabla. Catedral de Valencia.

Imagen 76. Atribuido a Margarita Joanes o Sariñena. *Salvador Eucarístico*. c. 1564. Óleo sobre tabla. Colección John Ford. Londres.

Imagen 77. Joan de Joanes: *Santa Cena. Retablo de San Esteban*. 1562. Óleo sobre tabla. Museo del Prado. Madrid.

Imagen 78. Francisco Ribalta. *Santa Cena*. 1606. Óleo sobre lienzo. Iglesia del Colegio del Corpus Christi. Valencia.

Imagen 79. Mestre de Borbotó. *Santa Cena*. Principios del siglo XVI. Óleo sobre tabla. Iglesia Parroquial de Bocairent.

Imagen 80. Juan Ribalta. *Santa Cena*. c. 1620. Óleo sobre lienzo. Museo de Bellas Artes. Valencia.

Imagen 81. Jerónimo Jacinto de Espinosa. *Última Comunión de María Magdalena*. 1660. Óleo sobre lienzo. Museo de Bellas Artes. Valencia.

Imagen 82. Anónimo. *Virgen Dolorosa*. c. 1590. Óleo sobre tabla. Museo del Colegio del Corpus Christi. Valencia.

Imagen 83. Joan de Joanes-Vicente Macip. *Inmaculada Concepción*. c. 1536. Óleo sobre tabla. Colección Central Hispano. Madrid.

Imagen 84. Joan de Joanes. *Ostensorio con Ecce Homo e Inmaculada Concepción*. Reverso. c. 1540-1550. Óleo sobre tabla. Convento de las Clarisas de San Pascual Bailón. Villareal.

Imagen 85. Joan de Joanes. *Inmaculada Concepción*. c. 1570. Óleo sobre tabla. Iglesia de la Compañía de Jesús. Valencia.

Imagen 86. Joan de Joanes. *Inmaculada Concepción con Dios Padre*. c. 1576. Óleo sobre tabla. Iglesia Parroquial de Santo Tomás. Valencia.

Imagen 87. Joan de Joanes. *Retablo de la Inmaculada Concepción*. c. 1560. Óleo sobre tabla. Iglesia Parroquial de la Concepción. Sot de Ferrer.

Imagen 88. Joan de Joanes. *Abrazo en la Puerta Dorada*. c. 1550. Óleo sobre tabla. Colección particular de Vicente Moroder. Valencia.

Imagen 89. Paolo da San Leocadio. *Virgen con el Niño y san Juanito*. c. 1510. Óleo sobre tabla. Museo de Bellas Artes. Valencia.

Imagen 90. Joan de Joanes. *Sagrada Familia con San Juanito*. c. 1560. Óleo sobre tabla. Fondos del Museo de la Ciudad. Valencia.

Imagen 91. Nicolás Borrás. *Sagrada Familia con Santa Ana*. c. 1580. Óleo sobre tabla. Museo de Bellas Artes. Valencia.

Imagen 92. Miguel Esteve. *Sagrada Familia*. 1515-1520. Óleo sobre tabla. Museo de Bellas Artes. Valencia.

Imagen 93. Anónimo joanesco. *Virgen del Rosario*. c. 1600. Óleo sobre tabla. Residencia de los Escolapios. Gandia.

Imagen 94. El Greco. *Expulsión de los mercaderes del Templo*. 1600. Óleo sobre lienzo. National Gallery. Londres.

Imagen 95. Anónimo. *Wir wöln kein Crüty kein bilder han*. c. 1530. Xilografía de la obra *Eyn Wahrfafftig erschröcklich Histori von der Bewrischen uffrur so durch Martin Luthers leer in Teutscher nation*.